



مطالعات اجتماعی

# دین و روشنفکران مشروطه

غلامرضا گودرزی

با مقدمه  
استاد غلامعباس توسلی

دین و روشنفکران مشروطه

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

نبرستان  
www.nabarestan.info

# دین و روشنفکران مشروطه

با مقدمه‌ی  
استاد غلامعباس توسلی

به‌اهتمام  
غلامرضا گودرزی

گودرزی، غلامرضا. ۱۳۱۴  
 دین و روشنفکران مشروطه / با مقدمه غلامعباس توسلی ؛ به اهتمام غلامرضا  
 گودرزی. - تهران : اختران ۱۳۸۳.  
 ۳۰۴ ص. - (نشر اختران ؛ ۴۴)  
 ISBN: 964-7514-45-X  
 فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
 کتابنامه: ص. ۲۸۸ - ۲۹۸ ؛ همچنین به صورت زیر نویس.  
 ۱. ایران -- تاریخ -- انقلاب مشروطه، ۱۳۲۴ - ۱۳۲۷ ق. ۲. روشنفکران -- ایران.  
 ۳. اسلام و مشروطیت، الف. توسلی، غلامعباس، ۱۳۱۴ - ، مقدمه نویسنده. ب. عنوان.  
 ۹ د ۹ گ / ۱۴۰۷ DSR ۹۵۵ / ۰۷۵۰۴  
 کتابخانه ملی ایران ۲۶۳۳۵-۸۳



نشر اختران

## دین و روشنفکران مشروطه

به اهتمام: غلامرضا گودرزی  
 با مقدمه‌ی: استاد غلامعباس توسلی  
 طرح جلد: محمد پرویزی  
 شماره نشر ۴۴  
 چاپ اول ۱۳۸۳  
 شمارگان ۳۰۰۰ نسخه  
 چاپ فرشیوه -- صحافی دیدآور  
 کلیه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

تلفا کس: ۶۴۱۰۳۲۵ - تلفن کتاب فروشی: ۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۹۵۳۰۷۱  
 E-mail: info@akhtaranebook.com http://www.akhtaranebook.com  
 ISBN 964-7514-45-X EAN 9789647514453

## فهرست مطالب

|     |                                                    |
|-----|----------------------------------------------------|
| ۷   | پیش‌گفتار                                          |
| ۹   | مقدمه‌ی استاد دکتر غلامعباس توسلی                  |
| ۱۵  | فصل اول: مقدمات و کلیات                            |
| ۴۹  | فصل دوم: مرور مطالعاتی                             |
|     | - اصلاح دینی                                       |
|     | - جامعه‌شناسی                                      |
|     | - اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری                 |
|     | - کلیسای انقلابی                                   |
|     | - روشنفکری و دینداری                               |
|     | - جامعه‌شناسی دین                                  |
|     | - دین و جامعه                                      |
|     | - فرهنگ و دین                                      |
|     | - نوگرایی دینی                                     |
|     | - دین و حکومت                                      |
| ۶۷  | فصل سوم: ارائه و تجزیه و تحلیل داده‌ها             |
| ۷۲  | گفتار اول: سیمای ایران در آستانه‌ی سده‌ی بیستم     |
| ۹۵  | گفتار دوم: سیر تفکر و تنوع اندیشه در دوره‌ی مشروطه |
| ۱۰۲ | گفتار سوم: دین و پیشگامان جریان روشنفکری ایران     |
| ۱۱۸ | - آخوندزاده، سکولاری بی‌پروا                       |
| ۱۴۷ | - میرزا ملکم خان نواندیشی غرب‌گرا                  |

|     |       |                                                             |
|-----|-------|-------------------------------------------------------------|
| ۱۸۰ | ..... | عبدالرحیم طالبوف، نوگرای دینی                               |
| ۱۹۷ | ..... | تحلیلی جامعه‌شناختی از آرای روشنفکران ایرانی پیرامون دین    |
| ۲۱۹ | ..... | گفتار چهارم: برخی موانع و مشکلات کار فکری و فرهنگی در ایران |
| ۲۳۹ | ..... | گفتار پنجم: برخی از علل دین‌گریزی روشنفکران عصر مشروطه      |
| ۲۶۰ | ..... | جمع‌بندی مختصری از گفتارهای پنج‌گانه‌ی فصل سوم              |
| ۲۶۵ | ..... | فصل چهارم: استنتاج و پیشنهادها                              |
| ۲۵۷ | ..... | ضمایم و منابع                                               |
| ۲۹۹ | ..... | نمایه                                                       |

به نام خداوند جان و خرد

### «پیش‌گفتار»

آن‌چه را در این کتاب ملاحظه می‌فرمایید حاصل پژوهشی درباره‌ی حرکت روشنفکری منورالفکران ایرانِ دوره‌ی مشروطه است که در سال‌های ۱۳۷۷ تا ۱۳۷۹ انجام داده‌ام و پس از چند نوبت بازنگری و جرح و تعدیل، و تصحیح و تکمیل، اکنون با تشویق و ترغیب دانشجویان رفیق و همکاران همفکر صدیق، تصمیم به چاپ و نشر آن گرفته‌ام. تفاوت این اثر را با کتب دیگری که تاکنون پیرامون جریان روشنفکری انقلاب مشروطه به رشته‌ی تحریر درآمده است، در چند نکته می‌توان خلاصه کرد:

اول، سعی شده پیش و بیش از آن که به شرح حال روشنفکران مشروطه‌خواه و اصلاح‌طلب پرداخته شود، به‌مدد علوم اجتماعی و جامعه‌شناختی نوین به‌ویژه نحله‌ی کارکردگرایان کلاسیک، از روزه و منظر چارچوبی تئوریک به کالبدشکافی و تحلیل موضوع بپردازم. دوم، با به کارگیری شیوه‌ها و الگوهای نظری جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی معرفت، به‌ویژه آرای دورکیم و آدی درباره‌ی کارکردها و کارکردهای نهاد دین، و تعریف مانهایم از روشنفکر و روشنفکری، سعی کرده‌ام تا نشان دهم چرا و چگونه روشنفکران آن عصر در اصلاح، نوسازی، و یا احیاناً حذف دین از عرصه‌ی اجتماعی همت گماشتند. سوم، تلاش کرده‌ام تا حدودی علل و عوامل تکثر و تنوع سیر



اندیشه‌ها و تجربه‌ی زیسته‌ی روشنفکران، و بعضاً تضاد و کشمکش آنان را با نیروهای فکری - اجتماعی رقیب، بدون اطناب‌های ممل یا ایجاز - های مخل بازکاوم و تعامل فکری و فرهنگی آنان را با دین و آموزه‌های مذهبی نشان دهم.

اگر در این راستا توفیقی حاصل شده باشد بی‌گمان ناشی از راهنمایی‌ها و اشارت‌های حکیمانه‌ی اساتید ارجمندی بوده که در طول دوران تحصیل همواره یاری‌گر و مشوقم بوده‌اند، خاصه جناب استاد گرانمایه دکتر غلامعباس توسلی که با نگارش مقدمه‌ی کتاب، مساعدت و لطف خویش را، علاوه بر راهنمایی‌های ارزنده‌شان، مضاعف فرمودند. به این خاطر صمیمانه سپاسگزار ایشان هستم.

به دور از انصاف و اخلاق عملی است اگر از همفکری‌های برادر دانش‌پژوه و گران‌قدرم جناب آقای علیرضا گودرزی تشکر نکنم که با بازخوانی و رفع اشکالات نوشتاری بذل محبت کردند. در خاتمه بعد از امتنان و تقدیر از مدیریت محترم مؤسسه فرهنگی آموزشی رایانه فرهنگ و مدیر انتشارات اختران که امکان نشر این پژوهش را فراهم کردند، از کلیدی صاحب‌نظران و علاقه‌مندان علوم اجتماعی ممنون خواهم بود اگر با نقادی‌های مشفقانه و نکته‌سنجی‌های عالمانه، من را در تصحیح بهتر، و تعمیق و تکمیل بیشتر این اثر یاری فرمایند؛ زیرا بدون شک بی‌تقص نیست و البته کاستی‌ها و نقایص آن به عهده‌ی نگارنده است.

غلامرضا گودرزی

۱۴ مرداد ۱۳۸۲

سالروز انقلاب مشروطیت ایران

## بسمه تعالی

یکه قصه بیش نیست غم عشق وین عجب  
کز هر زبان که می شنوم نامکرر است

دانشجوی قدیمی و دوست کنونی ام آقای مهندس غلامرضا گودرزی از من خواستند مقدمه‌ای بر اثر جدیدشان «دین و روشنفکران مشروطه» بنویسم. این اثر را یک بار خواندم و پیشنهادهایی را برای رفع برخی نارسایی‌ها و تغییرات در فصل‌بندی ارائه کردم. خوشبختانه قسمت مهمی از آنها عملی شد و کتاب به شکل مطلوبی درآمد. اما همچنان برخی انتقادات من به جای خود باقی است و امیدوارم در چاپ‌های بعد برطرف شوند.

کتاب، که در چهار فصل تنظیم شده، مشتمل بر اندیشه‌ی مشروطه-خواهی و روشنفکری پیش از مشروطیت تا پایان و پس از آن است. اما تأکید اصلی عمدتاً بر روشنفکران لائیک است که در عین حال دین برای آنها کارکرد خاص خود را داشته است. این روشنفکران، که اهداف دنیوی (سکولار) را دنبال می‌کردند، در عین حال متوجه سنت‌ها و باورهای دینی هم بوده‌اند و آنها را به نقد می‌کشیدند. اینان خود متأثر از اندیشه‌ها و باورهای دینی بودند و تحت تأثیر مناسبات حاکم بر جامعه قرار داشتند؛ جامعه‌ای که از یک سو با فقر و جهل و بی‌خبری، و از سوی دیگر با حکام مستبد و خودسر دست به گریبان بود. آنها به پیشرفت و ترقی فکر می‌کردند و در این جهت با مقوله‌های دینی درگیر می‌شدند.

بدیهی است که دین، خود برای آنها عمدتاً رسوم آمیخته با خرافات و قشری‌گری و تحکیم دولت خودکامه بود و نه بیشتر، و کمتر در اندیشه‌ی بهره‌گیری صحیح از دین در جهت تغییر اندیشه‌ها و مشی‌های سیاسی و اجتماعی بودند. اما در عین حال، ترویج فرهنگ تسامح دینی و نقادی، و اقناع متقابل با دینداران را وظیفه خود می‌دانستند.

نویسنده‌ی محترم در فصل سوم، افکار سه تن از روشنفکران عصر مشروطیت را که اثرگذار بوده‌اند، یعنی میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان و طالبوف که به کرات مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌اند، مطرح می‌کنند. اما این بررسی‌ها گذرا و سریع هستند، و برای یک استنتاج جامعه‌شناختی می‌توانست کامل‌تر باشند. لیکن هدف، استنتاجات جامعه‌شناختی است. لذا نکته‌ی نسبتاً جدیدی که در بررسی حاضر به چشم می‌خورد، تلاش در جهت یک تبیین جامعه‌شناسانه از اندیشه‌ها و آثار این منورالفکرها است. دست‌کم پرسش‌های مطروحه در قالب ساختی - کارکردی مطرح شده‌اند، و با بررسی اندیشه‌ها و آرای روشنفکران یادشده در ارتباط با دو مقوله‌ی ساختار حکومت و کارکرد و رابطه آنها با مردم، به شناخت و تحلیل موانع و مشکلات فکری و فرهنگی آن در ایران می‌پردازد.

در این زمینه نه فقط سنن و رسوم و نوع دینداری مسلمانان در ایجاد مقاومت در برابر آزادی و گسترش دموکراسی قابل توجه است، بلکه ساختار قشربندی شده‌ی جامعه در این جا نقش اساسی داشته است. وجود طبقه‌ی مالک و زمیندار که همواره به چهره‌ی «رعیت» خو گرفته، هرگز به حق شهروند آزاد راضی نیست و هرگز نمی‌خواهد او و رعیتش در برابر قانون برابر باشند و از حقوق مساوی برخوردار شوند. خوانین، اعیان و اشراف، وابستگان به حکام مستبد، آقا‌زاده‌های صاحب نام و عنوان، دوله‌ها، سلطنه‌ها، دیوانسالاران، نخبگان محلی و صاحبان عنوان

همچون «قاضی»، «امام جمعه» و «شیخ الاسلام»‌ها که حقوق خود را از دربار دریافت می‌کردند، کسانی نبودند که به آزادی رعیت رغبت نشان دهند و گردن نهند. قشر دیگر ثروتمندان متوسط را تجار شهری، خرده مالکان، مغازه‌داران، بازرگانان و صنعتگران تشکیل می‌دادند که به‌طور پیچیده‌ای با روحانیون مرتبط بودند. طبقات پایین و زحمتکش مانند مزدبگیران شهری و دوره‌گردان و روستاییان چنان در مضیقه و رنج و جهل و بی‌سواد غرق بودند که حرکت و درخواست تغییری در آنها ملاحظه نمی‌شد و به شرایط موجود جامعه‌ی طبقاتی‌تن داده بودند. به‌خصوص که ایران قبل از مشروطیت، کشوری عقب‌مانده با کشاورزی سنتی بود که حدود سه چهارم جمعیت در روستاهای پراکنده زندگی می‌کرد و رابطه‌ی مالک و زارع، رابطه‌ای نابرابر و سلطه‌جویانه بود و جایی برای دموکراسی و برابری باقی نمی‌گذارد.

از بررسی احوال و آرای پیشگامان مشروطیت چنین برمی‌آید که آنها سخت شیفته‌ی آزادی و قانون (کنستیتاسیون) بوده‌اند و روشن است که این نسیمی است که از سوی اروپا و مدرنیته به سمت ایران و کشورهای اسلامی وزیدن گرفته بود اما ضرورت و نیاز به آن در قاطبه‌ی مردم خاصه در منورالفکرها سخت احساس می‌شد. درواقع تجددخواهی ایرانی نزد آنان عمدتاً جستجوی دگرگونی‌های فکری، سیاسی و اجتماعی است که جامعه‌ی استبدادزده‌ی ایران باید خود را از آن خلاص کند، اما و هزار اما که علی‌رغم آن که مشروطه‌خواهی در ایران یک‌صد سال پس از نخستین انقلاب دموکراسی‌خواهی اروپا یعنی انقلاب ۱۷۸۹ خود را نشان داد، لیکن موانع فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و روانی آن چنان در تمامی ساختارهای جامعه ریشه دوانده بود که نه‌فقط آن زمان بلکه یک‌صد سال بعد از آن، و پس از دو یا سه انقلاب بزرگ مردمی نیز، هنوز نتوانسته جایی برای خود در نزد سنت پرستان و استبداد

خواهان باز کند و می‌بینیم این موانع چنان جلوی حرکت اصلاحات قد برافراشته‌اند که برداشتن یک گام به جلو نیز دشوار و حتی غیرممکن می‌نماید و جنبش‌های آزادی‌خواهی غالباً به ظهور مجدد استبداد و قلع و قمع آزادی‌خواهان منتهی می‌شود و در نهایت دورانی از سرخوردگی، مهاجرت، بی‌تفاوتی، دوری از سیاست و خلاصه پیامدهای منفی ناشی از عدم کار سیاسی در استقرار نهاد آزادی‌پروزی و ظهور می‌کند. این چنین است که با این که طی یک صد سال گذشته عیش آزادی‌خواهی راهی گشوده، اما همواره به بازتولید صورت‌هایی از حکومت‌های خودسر و حداکثر الیگارشیک انجامیده است. شکی نیست که نهضت‌های آزادی‌خواهی در ایران معاصر در حدی که توانسته است مردم را به حرکت درآورد و فضا را ولو برای مدت محدودی باز نگه دارد و امکان آزادی بیان و تبادل اندیشه را فراهم کند، هربار جان تازه‌ای در کالبد زندگی سیاسی و فرهنگی و اجتماعی مردم دمیده، و دستاوردهای فزاینده‌ای به ارمغان آورده است، چنان که به دنبال حرکت مشروطه‌خواهی بود که توسعه آموزشگاه‌ها و مدارس و گسترش سواد و نظام‌های قانونی و سازمان‌های اداری و مطبوعات و نشر کتب و سپس دانشگاه‌ها گسترش یافت و روشنگری و روشن‌بینی را به قشرهای وسیع‌تری از مردم تعمیم بخشید. اما استبداد سیاسی بت‌عیاری است که اگر در راه رویش بیندیشد از پنجره به درون آید و هر لحظه به شکلی خود را بیاراید؛ واقعیت خود را تحت لوای وطن‌پرستی، دین، ایدئولوژی، سوسیالیسم، لیبرالیسم و هر چیز دیگر پنهان می‌کند و مردم همچنان تشنه‌ی آزادی باقی می‌مانند. دموکراسی همیشه معادل برابری نیست و برابری همواره به دموکراسی منتهی نمی‌شود. اما در عین حال، این دو در واقعیت از هم جدایی‌ناپذیرند. افرادی که به معنای واقعی در عصر مردم‌سالاری زندگی می‌کنند همگی شبیه هم هستند. اما دموکراسی تنها بر اساس عدالت استوار نمی‌شود.

آزادی خود یک ارزش بنیادین در یک جامعه‌ی مردم‌سالار است. گاهی بین آزادی و برابری می‌تواند کشمکش و تنش وجود داشته باشد و حتی کار به تضاد و تخالف میان آنها بکشد. بنابراین، دموکراسی با مؤلفه‌های زیادی ملازمت دارد و مسائل بسیاری از انسان را باید حل کند و بیش از هر چیز تحولی در تمایلات و خواسته‌هایش به وجود آورد....

هدف کتاب حاضر آن نبوده است که مسائل روز را مورد بررسی قرار دهد، اما تمامی خواسته‌های تحقق‌نیافته‌ی دیروز با مال مسائل امروز هستند که طی قرون متمادی به آنها دست نیافته‌ایم و هنوز در جستجوی آنها هستیم. هدف کتاب این است که به خواننده اهمیت و جایگاه روشنفکران را در روند مشروطه‌خواهی و در برخورد با موانعی که سد راه آزادی‌خواهی شده است، بشناساند و چکیده‌ی اثر این حرکت را که متأسفانه در یک صد سال پیش عقیم ماند، در اختیار قرار دهد.

برای دوستان جوان و محققان ارزشمند که درد آزادی، وطن و دین دارند آرزوی توفیق می‌کنم و در انتظار آثار برتر و شایسته‌تری از آنها هستیم.

غلامعباس توسلی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

فصل اول:

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## مقدمات و کلیات



تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

توده‌ی مردم هنگامی تن به انقلاب می‌دهند و  
داروی تلخ را سر می‌کشند که از اوضاع نومید  
شوند و تنظیم درست منافع، اختیارات متقابل،  
اصلاحات، همه‌ی این‌ها را آزموده باشند. آیا  
می‌توان گفت مردم این دارو را تجزیه و تحلیل  
می‌کنند؟ طوفان‌های بس سنگین است که آنها را  
بدین سو می‌راند.

ژان پل سارتر

## سرآغاز

بی‌گمان انقلاب مشروطیت ایران (۱۲۸۵ ه. ش / ۱۹۰۵ م) یکی از  
تحولات سرنوشت‌ساز تاریخ کشور ما به شمار می‌رود و مانند هر انقلابی  
نقطه عطف و تحولی است که نهادها و ساختارهای اجتماعی را دگرگون  
کرده است. این انقلاب فرزندان زمان خود و تراویده‌ی ذات جامعه‌ی  
خویش است.

گرد آمدن شرایط ذهنی و عینی نیروهای اجتماعی سرانجام خود را  
در قالب‌های نسبتاً پایدار و مستمر به صورت حرکت‌های اصلاحی یا  
انقلابی بروز می‌دهد. الگوهای نظری و شیوه‌ی تفکر رایج در آن زمان و  
نوع نگرش‌های دینی و باورهای مذهبی و فلسفه‌ی سیاسی - اجتماعی  
اندیشمندان و خردورزان آن عصر، و ده‌ها عامل ذهنی و فکری دیگر،  
به‌اضافه‌ی شرایط عینی مسلط بر جامعه، در پیدایش، شکل‌گیری و  
اثربخشی انقلاب مشروطیت دخالت داشته‌اند که از جمله‌ی این عوامل  
می‌توان چگونگی معیشت و وضع اقتصادی و طبقاتی، ساخت و ترکیب  
جمعیتی، سیستم حکومتی و نوع سیاستگذاری آن، و حتی شرایط

اقلیمی، جغرافیایی، طبیعی، سیاسی و انسانی را برشمرد. یکی از ابعاد مهم دوره‌ی مشروطیت که از دیدگاه علمی، به‌ویژه جنبه‌ی جامعه‌شناختی آن، کمتر پژوهیده شده است، پدیده‌ی روشنفکری و روشنفکران است. اگر عناصر روشنفکری نوظهور آن دوره را در انگیزش و زمینه‌سازی فکری انقلاب مشروطه مؤثر بدانیم، و به‌خصوص آنها را حلقه‌ی واسطه و وسیله‌ی آشنایی ایران با دنیای جدید (مدرنیسم) بدانیم، پرواضح است که توجه و تلاش برای شناخت این پدیده‌ی تازه، - روشنفکر - اهمیت مضاعفی می‌یابد. نشانه‌ی همیشگی روشنفکر، اندیشه‌ی اوست. کار اصلی روشنفکر، تولید فکر و پرداختن به مسائل نظری است. «روشنفکر کسی است که برای اندیشه و فکر زندگی می‌کند. دلبستگی او به زندگی فکری، شباهت بسیاری به دلبستگی مذهبی دارد.<sup>۱</sup>»

البته باید گفت که اندیشه‌ی روشنفکر نه بسیط، ساده و یک‌جانبه، بلکه چند وجهی است. یکی از وجوه افکار روشنفکران، نوع نگاه آنان به مسائل دینی و عملکردها، سنت‌ها و باورهای مذهبی است. کمتر روشنفکری را می‌توان یافت که خواسته یا ناخواسته به مقولات دینی نپرداخته باشد، و این موضوع به اهمیت و جایگاه دین و آموزه‌های دینی در زندگی فردی و اجتماعی آدمی برمی‌گردد. «دین، هم کهن‌ترین و هم نافذترین و اثرگذارترین نهاد اجتماعی بشر است.<sup>۲</sup>» علاوه بر اهمیت جایگاه دین در زندگی آدمی، نوع نگرستن به دین و برخورد نظری با آن نیز مهم است. روشنفکران به‌خاطر این که فرزند و محصول دنیای مدرنیته‌اند، برداشت و طرز تلقی و دیدگاه‌شان از بنیادها و نهادهای دینی

۱- زکریایی، محمدعلی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران، آذرین، چاپ اول، ۱۳۷۸، صص ۴۵-۶۶.

۲- الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، هیئت مترجمان زیرنظر: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص هفت.

با تلقی‌های قدیمی از دین متفاوت است. به همین دلیل، پژوهشگران و محققان اجتماعی باید به شناخت و بازبینی جایگاه دین در اندیشه‌ی روشنفکران هر عصری بپردازند تا از این رهگذر به شناخت قابل اتکا و اعتماد تحولات اجتماعی، سیاسی و تاریخی دست یابند، و بتوانند درباره‌ی رسالت و مواضع روشنفکران هر دوره منصفانه قضاوت و آنها را نقد کنند. ما در این پژوهش برآنیم تا درباره‌ی «جایگاه دین در اندیشه‌ی روشنفکران دوره‌ی مشروطه» کند و کاو کنیم و در یک بررسی جامعه-شناختی، برخی گوشه‌های پنهان اندیشه‌های نورالفکران ایران آن زمان را پیرامون باورها، عملکردها، و سنت‌های دینی مسلط آن دوره، آشکار کنیم. بنا بر موضوع تحقیق مان، تلاش کرده‌ایم از یک طرح تحقیق ترکیبی (مقطعی، درونی، موردی، انتقادی) بهره گیریم و رهیافت تحقیق حاضر، رهیافت تاریخی، «گذشته‌ای»<sup>۱</sup> است و از فن کتابخانه‌ای و اسنادی جهت گردآوری داده‌ها سود جست‌ه‌ایم، و در نهایت، به کمک سیستم تحلیلی - استنباطی و با توسل به مکتب و نظریه‌های برخی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی کلاسیک (کنت، دورکیم و...) به تحلیل نظری موضوع پرداخته‌ایم. با توجه به پرسش‌های تحقیق و در راستای اهداف مطالعاتی، بعد از انجام کلیه مراحل پژوهش، نتایجی به دست آمده است که در فصول آینده از نظر می‌گذرانیم.

### بیان مسئله

عصر مشروطیت با همه‌ی دستاوردها و کاستی‌هایش تبلور تعامل سه طرز اندیشه است که هر یک نمایشگر سه قدرت موجود در جامعه‌ی آن روز ایران است. حاکمان خودکامه، روحانیان سنتی، و روشنفکران

نویای عمدتاً غرب‌گرا سه طیف صاحب‌نظر و دارای قدرت رأی و تأثیر- گذار بر روند اجتماعی سیاسی آن دوره‌اند. با توجه به موضوع این کتاب، دین و روشنفکران مشروطه (جایگاه دین در اندیشه‌ی روشنفکران عصر مشروطیت) چگونگی نگرش روشنفکران نسبت به دین، که موجب اتخاذ مواضع متفاوت و متنوع در قبال سنت‌ها، عملکردها و حتی اعتقادات دینی، و احياناً باعث بروز و ظهور انتقادات تند و سخت به آموخته‌ها و نهادهای دینی می‌شد، «مسئله‌ی مورد بحث» این تحقیق است. دین، چه به صورت اعتقاد و امری متعالی و چه به شکل نهادی اجتماعی، در همه‌ی ابعاد زندگی بشر تأثیرگذار و سامان‌گر است. روشنفکرانی که در جهت اصلاح‌گری اجتماعی قلم و قدم می‌زدند نمی‌توانستند به سادگی از کنار دین بگذرند. آنان که پرورش یافته‌ی غرب بودند به طور قطع از منظر علوم جدید به همه‌ی پدیده‌های اطراف از جمله دین خود می‌نگریستند. ملاک و محک سنجش روشنفکران مشروطه، به طور انحصاری و یگانه، «علوم جدید غربی» بود.<sup>۱</sup> از این رو طبیعی است که آنان حرف و حدیث‌هایی در این باب (به ویژه از دیدگاه اجتماعی) داشته باشند. مسئله‌ی ما در این پژوهش، طرح پرسش‌هایی در همین زمینه‌هاست که در قسمت پرسش‌های تحقیق خواهد آمد.

### پیشینه‌ی مطالعاتی

گرچه در قسمت تاریخچه‌ی مطالعاتی، پیشینه‌ی موضوعی طرح تحقیق پی گرفته می‌شود و این پی‌گیری موجبات تفوق در امر فرضیه‌سازی سنجیده و معتبر را فراهم می‌کند، اما فقدان یا کمبود منابع و آثار مکتوب علمی و تخصصی مورد نیاز مانعی در کارهای تحقیقی است که نباید آن

۱- زکریایی، محمدعلی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، ص ۳۵.

را از نظر دور داشت. به هر حال، بعد از مراجعات مکرر به مراکز علمی، دانشگاهی و سایت‌های رایانه‌ای و کتابخانه‌های عمومی و با توجه به اهداف و حدود مطالعاتی تحقیق حاضر، به دو کتاب و یک پایان‌نامه دست یافتیم که به بررسی و مرور آنها خواهیم پرداخت.

اولین آنها کتابی است در چند مجلد با عنوان کلی سیر تفکر معاصر<sup>۱</sup> که به بررسی و مطالعه‌ی زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی و کسندوکاو در اندیشه‌های منورالفکران ایرانی به‌ویژه درباره‌ی دین پرداخته است. جلد اول این کتاب که مشتمل بر چند فصل است و در حقیقت درآمد و پیش‌زمینه‌ای برای جلد‌های بعدی محسوب می‌شود، با مروری بر معنی لغوی و اصطلاحی دین و اصلاح دین شروع می‌شود. دین متعارف و پراگماتیستی<sup>۲</sup> را در آثار دو متفکر یعنی ویل دورانت و جان ناس جستجو کرده و نتیجه می‌گیرد که ویل دورانت دین را پدیده‌ای می‌داند که به زندگی انسان‌ها مأمنی می‌بخشد که ورای ناپایداری و بی‌اعتمادی خرد و تعقل است و همین امر موجب شده که اکثریت مردم از افکار متشتت و سرسام‌آور، و آرا و عقاید ناموثقی که روح انسان را در جهان بیگانه می‌کنند و او را خسته و درمانده کرده و آزار می‌رسانند، بگریزند و به دین پناه آورند. در نتیجه، جامعه و دولت و انسان بر اثر دین، تعادل خود را به دست آورده‌اند.<sup>۳</sup> جان ناس نیز با همه‌ی اوصاف و تفصیل‌های حجیمی که در مورد دین می‌آورد دین را نتیجه‌ی عمل مغز انسان می‌داند. انسانی که با آن برای خود پناه و ملجئی در جهان به دست می‌آورد. کارکرد دین را که به‌زعم او منشأ انسانی دارد بیشتر آرام‌بخشی

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر، زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی در ایران، تهران، انتشارات تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۲- مذهب اصالت صلاح عملی، که همه امور حقیقی را مفید فایده عملی می‌داند. از این نظر گاه هرچه غیر عملی است حقیقت ندارد.

۳- پیشین؛ ص ۲۵.

و پناهگاهی می‌داند.<sup>۱</sup> بعد از تعریف دین از دیدگاه پراگماتیستی، مولف دین را از منظر فرهنگ‌های مختلف و همچنین مفهوم و منطق آن را نزد ملل و نحل گوناگون مورد بررسی قرار داده است. در قسمتی با عنوان «انتقال از دین وحیانی به دین طبیعی (عقلانی)»، علل و اسباب تغییر مبدأ و خاستگاه دین نزد انسان، و سیر تاریخی گذر از سنت به تجدد به اختصار آمده است. در فصل دوم کتاب که شمه‌ای است از تاریخ اصلاح دین در جهان مسیحی، به ترتیب اصول رفرمیسم، رفرمیسم دینی، پروتستان‌تیسیم مسیحی لوتر و کالون، و در آخر، گسترش نهضت اصلاح دینی گنجانده شده است. رنسانس، که نقطه‌ی عطف بزرگی است در جهان بشریت و همه‌ی ساحت‌های زندگی بشر را دگرگون کرد، اومانیست‌هایی را پرورش داد که چشم از جهان فرسوده و منسوخ قرون وسطایی برگرفته و به این جهان و آثار بشری معطوف کردند. در واقع، انسان در عصر رنسانس، مداری بود که همه‌چیز و همه‌کس با او معنی و مفهوم می‌یافت. توجه به عقل بشری و تجربه‌ی انسانی، اوج فعالیت‌های این دوره‌ی خطیر است. در این دوره، ترجمه‌ی آثار فکری و فلسفی کهن که در دوره‌ی تاریک قرون وسطا به فراموشی سپرده شده بود از سر گرفته شد و این امر در نهایت «انسانیت جدید» را متوجه مسائل دنیوی کرد و باعث شد که علم در جهتی تحصلی به کار افتد. بر این اساس، با نهضت رنسانس، عقل معاد و آخرت فرع، و عقل معاش و دنیوی اصل انگاشته شد. به دنبال آن، پرچمداران بزرگ عصر روشنایی، لوتر و کالون، به مبارزه با آموزه‌های بی‌خاصیت کلیسایی آن روز برخاستند و عمل خرید و فروش توبه و گناهان را که بازار گرم کلیسا بود سخت تخطئه کردند. رفرمیسم لوتری و کالونی به شدت مورد اقبال عامه قرار

۱- ناس، جان، «تاریخ جامع ادیان»، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، پیروز، ۱۳۵۴، ص ۶، به نقل از پیشین؛ ص ۲۶.

گرفت و عملاً روح دینی اروپا تغییر کرد و به تجدد گرایش یافت. در قرن هجدهم، نهضت و جنبش کلیسای کاتولیک رو به ضعف و فتور نهاد و دین رسماً از زندگی اجتماعی و حکومت‌ها کنار نهاده شد. بعد از آن، نهضتی دیگر به وجود آمد که موفقیت بیشتری حاصل کرد که در آن نیز کوشش می‌شد مبادی اصول کاتولیک را با افکار جدید تطبیق دهند این نهضت تومیسم جدید (New Thormism) نامیده شد.<sup>۱</sup> بدین سان قرن اصلاح دین سرانجام به قرن روشنایی یا روشنگری پیوست و سکولاریسم (Secularism)<sup>۲</sup> بر اذهان مسلط شد و دین کهن به تدریج پهلوی تهی کرد و دینی جدید به جای آن سر برآورد.

نویسنده در فصل سوم کتاب که شمه‌ای است از اصلاح دین در جهان اسلام، با اشاره‌ای گذرا بر نهضت بیداری در جهان اسلام و گسترش آن، آغاز تفسیر جدید دینی در اسلام معاصر را پی می‌گیرد و تاریخ نهضت اصلاح دین در اسلام معاصر را در ذیل تاریخ جدید اصلاح دین در غرب می‌آورد. وی اذعان می‌دارد که وقتی علوم و دستاوردهای غرب به سرزمین‌های اسلامی سرایت کرد، به درجات، افکار فلسفی جدید را در اذهان منورالفکران ایرانی مقبول ساخت و روشنفکران و پیشگامان فکری اصلاح دین در جهان اسلام معاصر، با حدت و شدت تمام تحت تأثیر آثار فکری و نظری متفکرین غرب قرار گرفتند. اصلاح و تجدید نظر در دستگاه مسلمانی ابتدا در مصر و کشورهای سنی مذهب شروع شد و پا گرفت و سپس نغمه‌های اصلاح دین از مرز و بوم ایرانیان به گوش رسید.

فصل چهارم که تقریباً مهم‌ترین و حجیم‌ترین فصل کتاب است، به بررسی و مطالعه‌ی زمینه‌های تجدد و اصلاح دین در ایران می‌پردازد. در



این فصل، از سویی درباره‌ی سیاست شیعه در عصر غیبت، مرجعیت دینی و نفوذ سیاسی مجتهدان شیعه در ایران، و بحران نظام سنتی و جنگ‌های ایران و روس، و برخورد دو نظام سنتی دینی و عرفی بحث شده و از سویی دیگر، به علل انحطاط تمدن اسلامی، تکوین مفهوم پروتستان‌تیسیم اسلامی و تفاوتش با آنچه در غرب به ظهور رسید، و اباحت و تجددخواهی عصر جدید اشاره شده است. در این فصل به دو نکته‌ی قابل توجه اشاره می‌شود: اول این که علما در آغاز عصر جدید اطلاع چندانی از اوضاع و احوال زمانه نداشتند و بیشتر هم و غم خود را مصروف مباحث فقهی و مشکلات دینی، آن هم با روحیه‌ی معنوی معاد-اندیشانه‌ی دینی می‌کردند و کمتر به مسائل اجتماعی ملی و بین‌المللی و پیشرفت و ترقی می‌پرداختند که گفتمان غالب آن روز، و دغدغه‌ی اکثریت روشنفکران عالم و به تبع آن منورالفکران ایرانی بود. شاید یکی از عوامل چالش جدی روشنفکران با علما همین موضوع بود؛ علما به هیچ‌وجه فراتر از اوضاع داخلی دنیای شیعه و مسائل سنتی اسلامی نمی‌اندیشیدند.<sup>۱</sup> دوم این که روشنفکران، که محصول تماس فرهنگی جدید با غرب بودند، اولین منتقدان رسمی ایران و جامعه‌ی دینی آن روز به حساب می‌آمدند که کژدینی ایرانیان را در شمار علل تیره‌روزی و ستم‌دیدگی ایشان می‌دانستند.<sup>۲</sup>

نویسنده، بحث مدرنیسم و غربی شدن در قلمرو دین و دنیای عصر ناصری را به عنوان فصل آخر جلد اول آورده است، که در واقع مقدمه‌ای است برای ورود به بررسی اندیشه‌های روشنفکران عصر مشروطیت که در مجلدهای دیگر کتاب پی‌گیری می‌شود.

کتاب دوم (مجلد دوم) از سیر تفکر معاصر که عنوان «تجدد و اصلاح

دین در اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی<sup>۱</sup> را به خود اختصاص داده است، به شرح افکار این بزرگ‌مرد مصلح معاصر می‌پردازد. مباحث مهم این کتاب در فصول سوم و چهارم طرح شده‌اند. در فصل سوم بحثی تحت عنوان «علل عدم تحقق پروتستانتیسم مسیحی در جهان اسلام»<sup>۲</sup> آورده شده است که با استناد به کتاب ارزنده‌ی دکتر حمید عنایت به نام *سیری در اندیشه سیاسی عرب*<sup>۳</sup> علت عدم موفقیت تحوّل عمیق در فکر دینی را، اشتغال رهبران تجددطلب به فعالیت‌های سیاسی و نپرداختن آنها به مسائل اساسی مربوط به «رابطه‌ی دین و جامعه» و «مبانی فلسفی تفکر دینی» می‌داند که به هر تقدیر موجبات عدم تحقق نهضتی شبیه پروتستانتیسم مسیحی در جهان اسلام را فراهم کرد. در فصل چهارم، اخذ علم جدید و برتری آن بر عصبیت‌های قومی دینی توضیح داده شده و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که روشنفکران نباید مرعوب و شیفته‌ی آداب غربی شوند و باید خودآگاهی تاریخی داشته باشند و مقاصد دنیای جدید را که در رأس آنها سکولار شدن زندگی است، نباید در لفافه‌های دینی به خورد مردم بدهند و از عقاید دینی استفاده ابزاری کنند.<sup>۳</sup>

در کتاب سوم «سیر تفکر معاصر» با عنوان «تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله» که شامل هفت فصل است به تناسب و ترتیبی خاص، سیر اندیشه ملکم خان در چندین مرحله‌ی به هم پیوسته بررسی و نقد شده است. مؤلف، بررسی آرای ملکم را از چند جهت مهم دانسته است: اول آن که برخی از نویسندگان او را پدر روحانی

۱- مددپور، محمد، *سیر تفکر معاصر، تجدد و اصلاح دین در اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی*، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۶۱.

۲- عنایت، حمید، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، جیبی، ۱۳۶۳، به نقل از پیشین؛

ص ۶۱. ۳- پیشین؛ ص ۱۳۰.

روشنفکری ایران می‌دانند و بر آن‌اند که تأثیر او را بر روشنفکران بعدی به وضوح می‌توان مشاهده کرد؛ دوم این که، ملکم اولین کسی بود که انجمن‌های سری و فراماسونری را به تقلید از فرنگستان در ایران بنیان نهاد، و در واقع وی پدر و بنیانگذار «دین آدمیت» در ایران است که به کمک دین جدید توانست بسیاری از رجال آن روز ایران را جذب تشکیلات سازمان‌یافته‌ی فراموش‌خانه (فراماسونری) کند؛ و سوم، به‌خاطر تلفیق ناموزون و آشتی سطحی است که او بین اسلام و علوم نویناد غربی برقرار کرده است. ملکم خان داعیه‌دار رنسانسی اسلامی شبیه به رنسانس مسیحیت<sup>۱</sup> بود. او با دید پراگماتیستی به دین و جامعه اسلامی نگاه می‌کرد. برای تحقق آرمان «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» روش آشتی دین شرق و فکر غرب را در لفافه‌های دینی در پیش گرفت و تا آن‌جا پیش رفت که در روزنامه‌ی قانون خود چنین نوشت: «بنیان‌های قوانین نو تا آن اندازه با اسلام همانند است که انسان ممکن است تصور کند که از اسلام سرچشمه گرفته است.»<sup>۲</sup> وی حتی در مورد رسولان خداوند گفت که منظور آنان از رسالت، وضع قانون و ایجاد تمدن بوده است. ملکم، هر دین را متضمن سه امر اعتقادات، عبادات و اخلاق می‌داند. وی اصالت را به اخلاق حسنه می‌دهد و اعتقادات را مقدماتی برای نیل به اخلاق می‌داند. وی تلاش می‌کند علم را در مقابل دین قرار دهد و دین انسانیت را که پایه‌هایش بر دانش جدید و خرد-ورزی و دانایی استوار است جایگزین «دین قدیم» کند. نویسنده‌ی کتاب «سیر تفکر معاصر»، در میانه‌ی کتاب به یک نتیجه-

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر، تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲؛ صص ۲۳-۲۲.

۲- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره ۳، تهران، کویر، چاپ اول، ۱۳۶۹؛ ص ۴، به نقل از پیشین؛ ص ۳۸.

گیری زود هنگام دست می‌زند و چنین می‌گوید: «استدلال ملکم بسیار سطحی و پریشان و بلاهت‌آمیز است.»<sup>۱</sup> و بعد از فصل سوم به برخی مکتوبات ملکم (مثل کتابچه‌ی غیبی) اشاره کرده و ضمن شرحی کوتاه بر قضیه‌ی فراماسونری، به بررسی دومین مرحله‌ی سیر اندیشه‌ی ملکم که با نقد سیاسی اجتماعی شروع می‌شود مطلب را در فصل چهارم پی می‌گیرد. وی می‌گوید، در این مرحله ملکم مبلغ دین آدمیت است. دین آدمیت در واقع ابتدا از سوی اگوست کنت فراتسوی، بنیانگذار نحله‌ی پوزیتیویسم<sup>۲</sup> و مروج «مذهب اصالت علم»<sup>۳</sup>، اعلام شد. «دین و اخلاقی که کنت "پوزیتیو" می‌خواند نه مبتنی بر اعتقادی است که ما نسبت به او شناسایی مستقیم داریم بلکه مبتنی بر تجربه نسبت به موجودی است که از ما بی‌نهایت برتر است. آن موجود همان "انسانیت" است که به عقیده‌ی کنت مفهوم آن باید جای مفهوم خداوند را بگیرد.»<sup>۴</sup>

دین انسانیتی که کنت این گونه معرفی می‌کند و ملکم به شدت تحت-تأثیر این آموزه‌های غربی است و آن را اصول آدمیت می‌داند، چگونه می‌تواند با اصول و قوانین شرعی اسلامی مطابقت یابد؟ به زعم نویسنده، ملکم به خوبی جواب این گونه پرسش‌ها را می‌دانسته اما به خاطر این که بتواند سریع‌تر و سهل‌تر به مقاصد خود برسد تلاش کرده است تا آدمیت را همان اسلامیت معنی کند و رنگ دینی به جامعه‌ی اومانیستی غربی بزند. مؤلف به همین خاطر او را در فصل پنجم کتاب، شخصی بی‌هویت و چهره‌ی دروغین معرفی می‌کند. در غایت، آن چه از محتوای این کتاب درباره‌ی ملکم و اندیشه‌ی او در مسائل دینی می‌توان استخراج کرد دو چیز است: یکی رنسانس دینی و چگونگی حصول آن، و دیگری

۱- پیشین؛ ص ۵۳.

2- Positivism

3- Scientism

۴- پیشین؛ ص ۷۸.

توضیحاتی مهم و در عین حال کم و نارسا پیرامون «دین بشریت». به هر تقدیر، در پایان کتاب به شرح مختصری از زندگی و آرا و افکار میرزا عبدالرحیم طالبوف می‌رسیم. معلوم نیست چرا نویسنده‌ی محترم طالبوف را در مجلد مربوط به ملکم قرار داده است. بی‌شک بحث پیرامون طالبوف و اندیشه‌های وی، کتاب جداگانه‌ای را می‌طلبد. در هر صورت، طالبوف شخصیتی است که احسان طبری او را یکی از مظاهر نهضت روشنگری می‌داند<sup>۱</sup> و یا برخی نویسندگان و پژوهشگران خارجی از وی با عنوان «مسلمان لیبرال» نام برده‌اند.<sup>۲</sup> طالبوف را می‌توانیم روسی‌مشرّب و ایرانی‌دوست بنامیم و بدانیم. طالبوف، همانند دیگر روشنفکران عصر خویش از منظری علمی به دین می‌نگریست و اصالت علم در نزد او محرز بود. او در عقاید دینی خود به نوعی از وحدت جهان طبیعی و اصل بقای ماده و انرژی می‌رسد و گاهی نیز مذاهب را مجموعه‌ی شرایع وضع شده از سوی خداوند و رسولانش نمی‌داند، بلکه آنها را پدیدارهای تاریخی در نظر می‌گیرد که در دوران معینی از مراحل تکامل فکر و تمدن بشری به وجود آمده‌اند. گرچه او دین اسلام را «دین پاک» می‌خواند ولی حوزه‌ی دیانت را از حوزه‌ی سیاست جدا می‌کند. این امر از سلطه‌ی اندیشه‌ی غرب بر او و دیگر روشنفکران ایرانی خبر می‌دهد. طالبوف، علما را به صرف وابستگی به دانش قدیم و بی‌توجهی به عقل معاش‌اندیش و عدم برخورداری از علوم نوین، به انتقاد می‌گیرد و گاهی درباره‌ی وحدت کشورهای اسلامی به نوعی «پان‌اسلامیسم» و «اتحاد اسلامی» گرایش دارد. او همواره در مقام

۱- طبری، احسان، برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۴۸، ص ۳۹۴، به نقل از پیشین؛ ص ۱۰۳.

۲- براون، ادوارد، انقلاب ایران، ترجمه احمد پژوه، تهران، معرفت، ۱۳۳۸، صص ۱۴۴-۴۵، به نقل از پیشین؛ ص ۱۰۳.

طرح طریقت متجددانه از دین پیشگامی می‌کند. به عبارتی، اسلام و دیانت را آن‌چنان که قدما می‌فهمیده‌اند مطرود می‌داند و بر آن است که قوانین جدیدی ایجاد، و علما را با فکر جدید و «تمدن برتر» آشنا کند.

«سیر تفکر معاصر» در کتاب چهارم خود به تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزافتح‌علی آخوندزاده می‌رسد. این کتاب حجیم ۵۰۴ صفحه‌ای، که به‌طور مفصلی به زیر و بم اندیشه‌های آخوندوف می‌پردازد، در یازده فصل به رشته‌ی تحریر درآمده که با به تناسب موضوع تحقیق - مان فصولی را که مربوط به «دین در اندیشه آخوندزاده» است بررسی خواهیم کرد. در فصل اول که پیش‌زمینه‌ای است برای ورود به فصول دیگر کتاب، حیات فکری و اجتماعی آخوندزاده بررسی شده است. مهم‌ترین قسمت این فصل بحثی است تحت عنوان «سه مرحله از دین تا الحاد»<sup>۱</sup> که سیر تطوّر و تکوین نظریه‌های آخوندزاده را در مورد دین به اجمال آورده است. آخوندزاده در مرحله‌ی اول سعی در پیراستن خرافات از پیکره‌ی دین و شریعت دارد و در مرحله‌ی دوم اصلاح، بازنگری و تغییر و تبدیل برخی از انگاره‌های دینی را پی‌جویی می‌کند و در آخرین مرحله با قطع امید از امکان اصلاح دین، کمر همّت به هدم و نابودی آن می‌بندد و به صورت یک سکولاریست تمام‌عیار و دین‌ستیز نمایان می‌شود. وی اصلاح‌گری را با ابزار و روش نمایشنامه‌نویسی و تمثیلات دنبال می‌کند و بیشترین تلاش او صرف مبارزه با خرافات و موهومات مذهبی می‌شود. آخوندزاده که مواد فکری خود را از ادبیات جدید روس اخذ می‌کرد به نقد آموزه‌های دینی مردمان جامعه‌ی ایران دست می‌زند و به ضدیت با «آخوندبازی»<sup>۲</sup> که روح تسلیم و سستی و

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر، تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزافتح‌علی آخوندزاده، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۳۷.

۲- توسل به حيله‌ای شرعی.

تنبلی را ترویج می‌کنند برمی‌خیزد. جوهره‌ی اصلی فصل دوم و سوم کتاب در این سه جمله خلاصه می‌شود: اول «خرافه‌زدایی از دین»، دوم «ارائه دین مبتنی بر برهان» و سوم «روش‌های اصلاح دین که بیشتر به طریق تغییر و اصلاح الفبا صورت می‌پذیرد». در فصول چهارم و پنجم که مهم‌ترین قسمت کتاب را تشکیل می‌دهند به طرح مسئله‌ی اصلاح دین از طریق پروتستانتیسم اسلامی و میانی آن پرداخته شده است. اصلاح دین و دنیوی شدن آن، پروتستانتیسم اسلامی در قلمرو سیاست و تفکیک سیاست از شریعت، خودآگاهی قومی و تأثیر ناسیو-نالیسم ایرانی برحسب دانش‌های جدید، مفهوم پروتستانتیسم اسلامی و فصل ممیز آن با رنسانس دینی در غرب، و روش راسیونالیستی و تحصّلی آخوندزاده و... مباحثی است که مؤلف آنها را پی گرفته و توضیح داده است. آخوندزاده دین را مانع ترقی و پیشرفت می‌داند و می‌آورد: «شریعت راه خیال (تفکر) ارباب عقول را، در تعبیرات و تغییرات و تحدیدات و تزییدات، مسائل مهمیه و ملیّه بسته است»<sup>۱</sup> و اعتقاد دارد که اول‌بار بنای ظلم استبداد در اسلام نهاده شد.<sup>۲</sup> وی در جایی دیگر تقلید و اجتهاد را به تندی تمام رد می‌کند و چنین می‌گوید:

علم را تقلیدشان بر باد داد      ای دوصد لعنت بر این تقلید باد  
جهل ما را اجتهاد آمد به در      الحذر از اجتهاد ای باخبر<sup>۳</sup>

نگاه منفی آخوندزاده به دین، او را به سمت یک ناسیونالیسم ضد دینی می‌کشاند و حتی در تعریف پروتستانتیسم اسلامی خود به صراحت هر چه تمام حقوق‌الله و تکالیف دینی را منتفی می‌داند و می‌آورد: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق‌الله و تکالیف عبادۀ‌الله

۱- پیشین؛ ص ۲۰۸.

۲- پیشین؛ ص ۲۱۳.

۳- پیشین؛ ص ۲۳۴.

جمیعاً در آن ساقط بوده و فقط حقوق الناس باقی بماند.<sup>۱</sup>

ریشه‌ی مبانی و مواد فکری ماتریالیسم آخوندزاده را باید در تفکر فلسفی و علمی قرن هجده و نوزده اروپا جست. این دو قرن که به قرون روشنائی شهرت دارند به دنبال تحولات فلسفی - دینی قرن شانزده (قرن اصلاح دین) و هفده (عصر خرد و عقل خود بنیاد) تکوین یافت. درواقع در این دوران شریعت قدیم (الهیات کهن) به تدریج جای خود را به شریعت جدید (مذهب اصالت انسان) داد.

نگاه و منظر آخوندزاده به مسائل بشری از جمله دیانت و دین از این دیدگاه است و باید توجه داشت که وی همه چیز را به محک دانش پوزیتیو می‌سنجد. در فصل ششم، که آخرین فصلی است که ما به بررسی و مرور آن می‌پردازیم، بحثی تحت عنوان «دین طبیعی» آمده است که در آن به معرفی آرای آخوندزاده درباره‌ی خداشناسی، مذهب اصالت وحدت جهان مادی، روح و موجودات غیبی، اخلاق و حیات غیردینی آزاد از معانی ماورای طبیعی و... می‌پردازد. آخوندزاده پس از انکار خدا و قبول فناپذیری روح و جاودانگی و موجودات غیبی، به صرف ادراکات «حکمای یورپا» بنیان اخلاق، دین آدمیت و اعتقادات را عقل دنیوی می‌داند و ریشه‌ی همه‌ی آنها را در قانون طبیعت می‌جوید. به زعم او، احکام تعبدی و تهدیدی دینی، پاکیزگی اخلاق را تضمین نمی‌کنند بلکه دانش و علم است که آدمی را به نیکی و راستی، و پرهیز از بدی و کج روی رهنمون می‌نماید.<sup>۲</sup>

به هر حال، نویسنده‌ی محترم بعد از بررسی افکار و آرای آخوندزاده او را «ملحد» «سطحی‌نگر»، «آشفته در مسائل دینی» و «هتاک نه نقاد»<sup>۳</sup> می‌داند. آخرین مجلد - کتاب پنجم - از مجموعه‌ی «سیر تفکر معاصر»

۱- پیشین ۱ ص ۳۳۷.

۲- پیشین ۱ ص ۲۷۵.

۳- پیشین ۱ ص ۳۳۷.



مربوط است به دو تن دیگر از روشنفکران عصر مشروطیت یعنی میرزا آقاخان کرمانی و میرزا یوسف خان مستشارالدوله که به نظر مددپور آنها نیز مثل ملکم خان و آخوندزاده جزء منتقدین تفکر دینی و طرفدار مذهب اصالت انسان بوده‌اند. تفکرات آقاخان بیشتر شباهت به خیالات (افکار) آخوندزاده دارد. وی معتقد به دین طبیعی است و در اعتراض به روحانیون سنتی چنین می‌گوید: «پیشوایان دینی اسلام چنین می‌پندارند که با قانون شریعت باب علم مسدود است و این گروه (روحانیون شیعه) در واقع دوستان نادان اسلام هستند و ضررشان از هر دشمنی سخت‌تر و بیشتر است».<sup>۱</sup> به‌طور خلاصه باید گفت که نظریه‌ی دین‌شناسی او بر مکتب تحصیلی استوار است و روش اصلاح دین را پروتستان‌تسم اسلامی می‌داند و به نفی تاریخ اسلام و معارف اسلامی، و بسط انتقاد تاریخی می‌پردازد. مستشارالدوله به‌واقع بیشتر شبیه ملکم فکر می‌کند. او طرفدار آشتی دین با دنیا است، و دریافته بود که در ایران اگر می‌خواهند کاری بکنند باید آن را در قالب معارف دینی انجام بدهند، لذا سعی می‌کرد که قوانین جدید اروپا را در آیات و روایات اسلامی پیچاند تا مقبول عامه واقع شود. او به تناقض میان شریعت اسلامی و اصول نظام فکری و دینی اروپا خوب پی‌برده بود، اما به‌جهت نفوذ دیانت در اجتماع ایران، ترجیح می‌داد آن را مخفی نگه دارد.<sup>۲</sup>

آقای مددپور با همه‌ی تلاش ارزنده‌ای که در تألیف کتاب «سیر تفکر معاصر» انجام داده‌اند به نظر می‌رسد دو نکته اساسی را فراموش کرده‌اند که بی‌توجهی به این دو، قضاوت و تحلیل ایشان را «یکسویه‌نگر» کرده است. نکته‌ی اول آن است که: افکار و اندیشه‌های منورالفکران ایرانی در خلأ و فضای کیهانی تکوین نیافتند، بلکه به‌شدت تحت تأثیر مناسبات

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲؛ ص ۳۱.  
۲- پیشین؛ ص ۹۷.

اجتماعی جامعه بوده‌اند. جامعه‌ی آن روز ایران که سراسر انحطاط و فقر و عقب‌ماندگی بود، و در اثر آشنایی با دنیای غرب احساس عقب-افتادگی صدچندان می‌کرد، و هیچ خبری از علم و تکنولوژی و ترقی در آن «عصر بی خبری»<sup>۱</sup> نبود، چگونه می‌توانست در مقابل لشکر عظیم تمدن برتر و زنده‌ی غرب مقاومت کند؟ ما فقط در جنگ-های سیزده ساله‌ی خودمان با روس‌ها شکست نخورده بودیم بلکه سال‌ها بود که در عرصه‌ی علم، فلسفه و فناوری و... و در یک کلام دانش بشری، نه تنها از رقیب جا مانده بودیم بلکه اساساً از گردونه‌ی رقابت خارج شده بودیم. باید این را متوجه باشیم که اصولاً دین و مباحث دینی در آن روز دغدغه اصلی روشنفکران نبود، آنها به پیشرفت و ترقی فکر می‌کردند و از این بابت با دین و مقوله‌های دینی درگیر می‌شدند، زیرا به زعم آنان مناسبات و ترتیبات دینی که سلطه‌ای تمام‌عیار بر زندگی مردم داشتند، باعث کندی و یا عدم موفقیت در کسب علوم جدید شده‌اند. آنها فقیه و یا دین‌شناس به معنای اخص کلمه نبودند که بنشینند و علوم قدیمه و اصیل اسلامی را موشکافانه بررسی کنند. اکثریت روشنفکران آن دوره بیشتر به تعیّنات و تجلیّات بیرونی دین که همان رسوم آمیخته با موهومات و خرافات بسیار بود توجه داشتند و می‌نگریستند، و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی را مدنظر داشتند نه بنیان‌های معرفت‌شناسانه را. لذا بدون شک باید در تحلیل‌های مان شرایط اقتصادی، وضع طبقاتی، ترکیب جمعیتی، قشربندی اجتماعی و نوع ترکیب و تحولات قدرت سیاسی دولت خودکامه، و تمرکز یا پراکندگی قدرت سیاسی، میزان عوامل و سرعت تغییرات بین‌المللی و در یک جمله اعیان اجتماعی (Social objectivities) را به دقت لحاظ کنیم و در نظر بگیریم تا به قضاوت و

۱- نام یکی از کتاب‌هایی که درباره‌ی عصر مشروطه نوشته شده است.

شناختی درست و قابل اتکا برسیم.<sup>۱</sup>

اما نکته‌ی دومی که باید یادآور شویم این است که مؤلف محترم علاوه بر جدا کردن پدیده‌ی روشنفکری از پیکره‌ی اجتماعی آن، و عدم توجه به شناخت بستر اجتماعی مقوله‌ی روشنفکری، با دید و نگاه پسا-تجددی امروز خود، به نقد روشنفکران یک‌صد و پنجاه سال پیش پرداخته است. هنگامی که می‌خواهیم پدیده‌ای اجتماعی را مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم، نباید آن را از بستر اجتماعی و تاریخی‌اش جدا کنیم و با قالب فکری زمان حال به تحلیل محتوای شتون گذشته بپردازیم و دغدغه‌های فکری و شرایط تاریخی اندیشه‌ی خود را بر موضوع تحقیق، تحمیل کنیم. پارادایم مسلط آن روز ایران، در میان روشنفکران، ترقی خواهی بود نه دین خواهی! مقوله‌هایی از قبیل نقد دموکراسی و آزادی، نقد لیبرالیسم و سکولاریسم، غرب زدگی و شرق زدگی، و یک-ساحتی بودن دانش جدید غربی و نمونه‌های دیگری از این دست در زمان منورالفکران عصر مشروطیت و قبل از آن موضوعیت نداشته که آنها به مطاوی و فحوای این‌گونه مطالب به‌طور تخصصی بپردازند. سلاحی را که امروز نویسنده‌ی محترم از آن برای نقد روشنفکران مدرن استفاده می‌کند خود محصول دنیای مدرن است. مسائل جدیدی را که ما امروزه مطرح و دنبال می‌کنیم تماماً وامدار مدرنیته است. من در این جا قصد ندارم به دفاع از مدرنیسم و یا برعکس در ملامتش سخن بگویم. بحث ما این است که نباید از روشنفکران آن روز ایران انتظار داشته باشیم که به نقد موشکافانه‌ی سنت و تجدّد بپردازند. کما این که امروز هم ما در غرب‌شناسی و تجدّدشناسی کاستی‌های فراوان داریم و بین متفکران

۱- برای آشنایی بیشتر و دقیق‌تر با ساختار دولت خودکامه در ایران رجوع شود به: کاتوزیان، محمدعلی همایون، «نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی»، مترجم علیرضا طیب، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷، صص ۴-۵۷.

و روشنفکران معاصر بحث چگونگی مواجهه و برخورد با غرب و مدرنیته به جد مطرح است و اختلاف آرا و تنوع آنها به وضوح آشکار.<sup>۱</sup> لذا توقع ما از روشنفکران هر دوره‌ای باید «توقعی واقع‌بینانه» با توجه به شرایط تاریخی - اجتماعی همان دوره باشد. ولی در مجموع، کتاب حجیم و چندجلدی محمد مددپور برای کنکاش و پی‌گیری سیر تطوّر و تکامل اندیشه‌های نوین قشر روشنفکران عصر مشروطه، درخور توجه و شایسته‌ی مطالعه است.

دومین اثری که بررسی و مرور آن خالی از لطف نیست کتاب سرآغاز نواندیشی معاصر<sup>۲</sup> است. این اثر شامل شش گفتار جداگانه ولی به هم مرتبط است. در گفتار اول به تاریخ تحول فکری در ایران اشاره شده، و چگونگی آشنایی ایرانیان با غرب و دنیای جدید، نخستین آشنایی‌ها با فلاسفه و دانشمندان اروپا، و رواج افکار و ایده‌های نو بررسی و شمه‌ای از تألیفات اجتماعی و سیاسی مربوط به این دوره معرفی می‌شود. در قسمتی دیگر از این گفتار، آرای بارزترین نمایندگان آزاداندیشی مرور شده است. ما در این جا به ارزیابی و نظر مؤلف درباره‌ی سه تن از این نمایندگان اشاره خواهیم کرد.

اولین آنها میرزا فتحعلی آخوندزاده است. آخوندزاده با ذهن کنجکاو و مرزناشناس و روش غیردقیق خود خصوصاً تحت تأثیر مکتب اثباتی و شیفته‌ی اندیشه‌های نوین غربی، همه‌ی مقوله‌های فلسفی و دینی را با معیار علم جدید می‌سنجد. او که به شدت از اصالت حس و تجربه‌ی اروپایی تأثیر پذیرفته در صدد است تعارض میان اسلام و قوانین عرفی

۱- برای نمونه بنگرید به: بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، چاپ اول، ۱۳۷۷، صص ۲۴۵-۲۵۰.

۲- فراستخواه، مقصود، «سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی»، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۷۷. قسمت مربوط به زندگی و افکار روشنفکران عصر مشروطه در گفتار سوم کتاب حاضر از این اثر اخذ شده است.

جدید، علم و اسلام، اسلام و ترقی، و اسلام و تمدن سازی را نشان دهد. خردگرایی افراطی، وی را به وادی دین ستیزی رهنمون می کند و ابزار-انگاری محدودش در دین، او را از شناخت واقعی دین بازمی دارد. پروتستانتیسم اسلامی که آخوندزاده مطرح می کند بیشتر به انهدام دین گرایش داد نه به اصلاح و پیرایشگری.

ترویج فرهنگ تسامح دینی و اقتناع متقابل و نقد سنت های دینی و مذهبی را وظیفه ی خود می شمارد. از نظام جدید آموزشی عرفی و توسعه ی فرهنگی و سیاسی بر پایه ی حقوق طبیعی و نه حقوق الهی به غایت دفاع می کند، و در مقابل، به کیش و آموزه های دینی سخت می تازد. اومانیزم، ماتریالیسم، سیانتیسم، رئالیسم ادبی، ناسیونالیسم و پروتستانتیسم شعارهایی است که او برای ایرانیان داده است.<sup>۱</sup>

دومین نماینده ی تجددخواهی و آزاد اندیشی بعد از آخوندزاده در ایران، میرزا ملکم خان ناظم الدوله است. ملکم که بیشتر عمر خود را در اروپا گذرانده با جدیت تمام طرفدار «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» است. اساس فکر ملکم را عقل گرایی، مذهب اصالت انسان، اصالت اختیار و مسئولیت بشر و حقوق طبیعی او که به حکم انسان بودن باید دارا باشد تشکیل می دهند. تخصص علمی و لزوم آن برای مدیریت اجتماعی، نفی استبداد دینی و سیاسی، تبلیغ سرمایه داری وابسته، رنسانس دینی، حقوق طبیعی بشر و تطبیق انگاره های نو با ایده های قدیم دینی از رئوس افکار ملکم است. ملکم، دین را از منظر علوم جدید نگاه می کند. نگاه او به دین یک نگاه بیرونی است. وی یکی از منتقدان علمای دین محسوب می شود ولی دارای روحیه ای سازگار همگرا و مسالمت جو است. سعی دارد که حرف و حدیث های تازه از دین را، که گاه پایه و اساسی در مبانی اصیل دینی و اعتقادی ندارند و بیشتر از

دانش جدید اروپا اخذ شده‌اند، در لفافه‌های دینی به صورتی بسیار سطحی و ساده بییچاند و ارائه دهد تا برای جامعه‌ی مذهبی و علمای آن مقبول افتند. اما گاهی نیز که علمای دین از قبول نوسازی اندیشه دینی و تلفیق و تطبیق آن با دنیای جدید سر باز می‌زنند، به تندی از آنها انتقاد می‌کند.<sup>۱</sup> وی همانند میرزا آقاخان کرمانی که نقدهایی بر معارف و آموخته‌های دینی و مسلکی دارد، و از شریعت اسلام و خلقت آدم و معراج و توکل و دعا گرفته تا تقلید و تقیه و حدود و قصاص و عزاداری و زیارت و حج و حجاب زنان و... همه و همه از نقدهای او در امان نیستند، دست به نقادی از عملکردها و سنت‌های دینی می‌زند ولی با این تفاوت که ملکم بیشتر تلاش می‌کند تا جایی که ممکن است با رویه‌ای مسالمت‌آمیز و زیرکانه از درگیری با علما و دینداران متعصب جامعه‌ی آن روز پرهیزد.

سومین منورالفکر ایرانی یعنی میرزا عبدالرحیم طابوف تبریزی از جهاتی با دو نماینده‌ی پیشین (آخوندزاده و ملکم خان) شباهت فکری دارد و در جنبه‌هایی با آن دو تفاوت دارد.

طابوف برخلاف آخوندوف که تعلق خاطر خود را نسبت به دین از دست داد، و به ستیز با آن پرداخت، به امور دینی پایبند است، و برعکس ملکم که سعی می‌کرد فریبکارانه و یا زیرکانه تلفیقی ناموزون و سطحی میان دین و قوانین عرفی جدید بشری برقرار کند، بر جدایی و تفکیک ساز و کارهای دینی از مقوله‌های عقلی - تجربی پای می‌فشارد و بشر را به هردو آنها محتاج می‌داند. طابوف گوهر همه‌ی ادیان را یکی می‌داند و اعتقاد دارد که شرایع باید متناسب با مقتضیات زمانه خود را اصلاح، تکمیل و بازسازی کنند. گاهی به‌خاطر مقاومت علما در مقابل اصلاح و نوسازی دینی از آنها انتقاد می‌کند و به روشنی یادآوری می‌کند که بشر به

دو قانون احتیاج دارد یکی قانون این جهانی که عقلای قوم با رأی اکثریت مردم وضع می‌کنند و دیگری قوانین معنوی که پیامبران آورده‌اند. در حقیقت، حوزه‌ی سیاست را از دیانت جدا می‌بیند. دریافت او از دین دریافتی متجددانه است و به‌خاطر تأثیر اندیشه و آثار فلیسوفان غربی بر وی، سخت جانبدار علم تجربی و مکتب تحصیلی است. ولی در عین حال اقتباس و اخذ بدون انتقاد را هم نمی‌پذیرد.<sup>۱</sup> به هر تقدیر، نگاه طالبوف به دین و آموزه‌های دینی نگاهی مثبت است به‌طوری که وی اظهار می‌دارد: «اساس و منبع قوانین اسلام قرآن شریف ماست که مادام‌الدهر بر ملت ایران حلال او حلال و حرام او حرام است»<sup>۲</sup>.

در آخر آن چه در مورد کتاب ارزشمند سرآغاز نواندیشی معاصر می‌توان گفت این است که این کتاب از جامعیت خوبی برخوردار است و تقریباً همه‌ی نحله‌های فکری تاریخ معاصر اسلام را، به‌ویژه در منطقه‌ی ایران، مرور کرده است. یکی از محاسن بارز قابل تقدیر این اثر این است که نویسنده علاوه بر تعقیب و بازشناسی اندیشه‌های نوین اصلاحی دو سده‌ی اخیر، از شناخت بستر اجتماعی - اقتصادی - سیاسی که این اندیشه‌ها در آن پرورده شده‌اند غافل نبوده است. قضاوت او در مورد روشنفکران در مجموع متصفانه و به‌دور از پیش‌داوری‌های ذهنی و تعصبات بی‌مورد ارزشی است. این اثر می‌تواند منبع خوبی برای تحقیقات نظری - تاریخی باشد و پژوهشگرانی که می‌خواهند درباره‌ی تفکر و اندیشه‌های جدید و اصلاحی دنیای معاصر اسلام به تحقیق بپردازند می‌توانند از آن بهره‌گیرند.

اثر دیگری که به‌طور گذرا به آن خواهیم پرداخت رساله‌ای است تحت عنوان «جنبش اصلاح‌گری دینی در بستر ساختار قشربندی

اجتماعی دوره‌ی قاجاریه»<sup>۱</sup> که در ۱۳۹ صفحه به رشته‌ی تحریر درآمده است. نویسنده در این رساله تلاش کرده که مهم‌ترین رویکردهای دینی معاصر را در ایران که با قرائتی جدید از دین در صدد اصلاح و پیرایش آن بوده‌اند مورد بررسی و کنکاش قرار دهد. در فصل اول مقدماتی در مورد بیان مسئله، تاریخچه، اهداف و اهمیت و حدود مطالعاتی آمده است. در فصل دوم، کتب و پژوهش‌هایی را که تاریخچه‌ی اصلاح دینی و نقش آن را در تحولات اجتماعی و اقتصادی بررسی کرده‌اند، مورد کندوکاو قرار داده و اقدامات لوتر و کالون در پایه‌ریزی پروتستان‌تسیم در تاریخ اروپا را مرور و بررسی کرده است. نویسنده در فصل سوم رسش تحقیق، طرح تحقیق، فن تحقیق، طرح تحلیلی رساله‌ی خود را آورده که روش تحقیق وی بیشتر در زمره‌ی روش نحله‌ی تفسیرگراها جای می‌گیرد. فصل چهارم که تقریباً حجیم‌ترین فصل است با مروری به جنبش اصلاح دینی در اروپا شروع می‌شود. «نهضت اصلاح دینی در اروپا که منجر به پیدایش انشعاب در مسیحیت و موجودیت یافتن فرقه پروتستان‌تسیم شد، را باید محصول حوادث تاریخی قرون قبل و پیدایش لیبرالیسم و اباحت ابتدایی رنسانس و به‌ویژه پیدایش طبقه متوسط برشمرده که طی قرون چهاردهم و پانزدهم زمینه اصلاح دین را فراهم ساخت و در کنار کلیسای کاتولیک فضای جدیدی را ایجاد کرد که حتی پاپ‌های کلیسا را نیز به دنبال خود کشید.»<sup>۲</sup> محقق در ادامه با اشاره به زندگی لوتر و افکار وی و مبارزات او علیه تجمل‌پرستی و ظاهرسازی و خودخواهی روحانیون کلیسایی، با استناد به تاریخ جامع ادیان<sup>۳</sup>

۱- قره‌تپه، شهناز، «جنبش اصلاح‌گری دینی در بستر ساختار اجتماعی، دوره‌ی قاجاریه»، به راهنمایی دکتر حسین ابوالحسن تنهایی، اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، تابستان ۱۳۷۸.

۲- پیشین؛ ص ۴۱.

۳- ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، تهران، پیروز، چاپ اول، ۱۳۵۴.



می‌آورد: «لوتر به انکار کلیسای تشکیلاتی رسید و معتقد گردید بین مؤمنان، کلیسای حقیقی، به صورت تشکیلاتی ایجاد نمی‌شود، بلکه این اتصال قلبی است که با رهبری مسیح و حکومت مطلق کتاب مقدس حاصل می‌گردد.»<sup>۱</sup> به این ترتیب پای روحانیون از صحنه میانجی‌گری بین انسان و خدا کنار می‌رود و انسان بی‌واسطه و در هر حالتی می‌تواند با خداوند ارتباط برقرار کند. محقق، «دنیوی شدن امور دینی، ظهور اندیشه‌ی الهیات طبیعی و عقلانی جدید، تولد انسان جدید و گرایش به اصالت آدمی «اومانیزم»<sup>۲</sup> و بسط و توسعه‌ی مباحث علمی و تکنولوژی را از ثمرات نهضت رنسانس و جنبش اصلاح دینی در اروپا به شمار می‌آورد.

محقق، بعد از مروری مختصر بر نهضت اصلاح دینی در اروپا، نگاهی به حرکت اصلاح‌طلبی دینی در اسلام و ایران می‌اندازد و اذعان می‌کند که ورود علوم و فناوری غرب به سرزمین‌های اسلامی به تدریج افکار جدید را برای اذهان روشنفکران پیشگام اصلاح دین مقبول ساخت و زمینه‌ی حرکت‌های اصلاحی را در امت اسلامی فراهم آورد. برخی از این جریان‌ها، ضمن خرافه‌زدایی از ساحت مقدس دین و مخالفت با استبداد مطلقه سلاطین و بهره‌گیری از علوم و صنایع جدید، بر دیانت اسلامی پای می‌فشردند و خواهان جمع میان تجدد و دیانت بودند. جریان‌های دیگر، تحت تأثیر نهضت‌های اصلاح در غرب و نوعی شیفتگی و مرعوبیت نسبت به مظاهر تمدن اروپا، خواهان اخذ تمدن جدید غربی بدون هیچ‌گونه کم‌وکاستی بودند و در بحث دین به نوعی پروتستان‌تیسیم مسیحی اروپایی کشیده شدند.

محقق، در قسمت جنبش اصلاح دینی در ایران و اسلام به افکار پیشگامان جریان اصلاح دین منجمله سید جمال، میرزا ملکم خان،

میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی پرداخته است و در فصل استنتاج و توصیه‌ها به این نکته رسیده است که اصلاح در بنیادهای دینی موجب قلب تام و تمام دین شده و تغییر و تحول در بنیادهای هستی‌شناختی ادیان و مکاتب بشری تحت عنوان «پروتستانتیسیم اسلامی» مخرب اساس دین می‌شود، اما در عین حال از نظر مؤلف، تحول و تغییر در نهادهای دینی امری پسندیده است که غالباً موجب رشد و تعالی آموزه‌های دینی می‌شود.<sup>۱</sup> وی توصیه می‌کند که پژوهشگران دیگری با تحقیق و پژوهش‌های خود پیرامون آرای صاحب‌نظران اصلاح دین در دهه‌های اخیر، به ویژه دوره‌ی انقلاب اسلامی، در تکمیل کار پایان‌نامه‌ی وی نقش مؤثری ایفا کنند.<sup>۲</sup>

رساله‌ی مذکور در یک جمع‌بندی کوتاه به رغم وجوه مثبتش مثل تطبیق و مقایسه و تأثیر پایگاه و جایگاه طبقاتی و قشری اجتماعی روشنفکران اصلاح‌طلب در آموزه‌های دینی، در نوع و طرز تلقی آنها از دیانت و مسائل پیرامون آن؛ و یا ارائه‌ی فرضیه‌ها و پرسش‌های تحقیق به طور متقن و رسا، به نظر می‌رسد کاستی‌هایی نیز داشته باشد. محقق در ارجاع به منابع پایه و دسته اول پیرامون واقعه‌ی تاریخ‌ساز مشروطه و جریان روشنفکری آن کوتاهی کرده است. نگاه وی به روشنفکرانی مثل آخوندزاده و ملکم خان جامع و مانع نیست و رویدادهای اصلاح دینی را از لحاظ تیپولوژی و تبارشناسی و تقسیم‌بندی آنها بر اساس پارادیم‌های فکری و زمانی نکاویده است ولی به هر حال پایان‌نامه‌اش قابل طرح است و در مجموع می‌تواند برای برخی از تحقیقات پیرامون اصلاح‌گری دینی در مقاطع دیگر تاریخی به عنوان پیش‌زمینه‌ی مطالعاتی مورد استفاده واقع شود. لیکن ما در این کتاب ترجیح داده‌ایم که بر اساس مطالعات پیشین و مرور مبانی نظری مباحث دینی در آثار مختلف و

۱- پیشین؛ صص ۱۲۷-۱۲۶.

۲- پیشین؛ ص ۱۳۱.

تجربه‌های زیسته‌ی محقق، به طراحی و ارائه‌ی پرسش‌های تحقیق  
بپردازیم که در پی خواهد آمد.

### پرسش‌های تحقیق

با عنایت به اهداف و حدود مطالعاتی، پرسش‌های تحقیقاتی ذیل ارائه  
می‌شود:

۱. روشنفکران عصر مشروطه چگونه دین را تعریف می‌کردند و یا  
تعریف آنان از دین چیست؟
۲. آیا روشنفکران عصر مشروطه برای دین کارکردهای اجتماعی (از  
قبیل ایجاد، انسجام و یا همبستگی اجتماعی،...) قایل بودند؟
- ۱.۲ آیا روشنفکران عصر مشروطه برای دین کارکرد اجتماعی مثبت  
قایل بودند؟
- ۲.۲ آیا روشنفکران عصر مشروطه برای دین کارکرد اجتماعی منفی  
قایل بودند؟
- ۳.۲ آیا روشنفکران عصر مشروطه به کارکردهای آشکار و پنهان دین  
(مثبت و منفی) توأمان توجه داشتند؟
۳. روشنفکران عصر مشروطه به دنبال چه نوع پروتستانتیسم اسلامی یا  
رنسانس دینی بودند؟
- ۱.۳ تعریف روشنفکران عصر مشروطه از پروتستانتیسم اسلامی چیست؟
- ۲.۳ آیا پروتستانتیسم اسلامی روشنفکران عصر مشروطه مانند همتای  
خود یعنی پروتستانتیسم مسیحی دنیای غرب، بود؟
- ۳.۳ ویژگی‌های مهم و مشترک پروتستانتیسم اسلامی روشنفکران عصر  
مشروطه کدام‌اند؟
۴. آیا روشنفکران عصر مشروطه در مواجهه با مسائل دینی، بین  
نهادهای دینی و بنیادهای دینی تمایز و تفکیک قایل می‌شدند؟

### اهداف مطالعاتی

تحولات و دگر دیسی‌های یک‌ونیم قرن اخیر در ایران که از پس‌لرزه‌های دگرگونی‌های سریع و بی‌دری مغرب‌زمین (رنسانس و تغییرات پیوسته بعد از آن) است. هرچند پیش‌درآمدهایی مادی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و سیاسی داشته ولی در یک تحلیل ژرف‌انگر بر یک رشته تغییرات و تطورات بنیادی در ساحت اندیشه و انگاره‌ها و روحیات انسانی مبتنی است. پیشاهنگان و پیشگامان نواندیشی در حیات اجتماعی و دینی مردمان، یعنی روشنفکران، در پیدایش و تأسیس و پویش دگراندیشی در ایران‌زمین، نقش مهم و برجسته‌ای داشته‌اند. همین نوع نگرش جدید، به دنبال خود بسیاری از مسائل ریز و درشت دینی و اجتماعی را به میدان اندیشه آورده است که باید درباره‌ی آنها تحقیق و بررسی کرد. موضوعاتی از قبیل: دموکراسی و رابطه‌ی آن با دیانت و دین، رابطه‌ی دین با سیاست، رابطه‌ی دین با علم، رابطه‌ی دین با آزادی، نسبت دین با تسامح و تساهل، نسبت دین با حقوق طبیعی، نسبت دین با رنسانس، رابطه‌ی دین با همبستگی اجتماعی، نسبت دین با عقلانیت و... موضوعاتی است که به‌غایت اذهان و افکار روشنفکران آن عصر را (و هم‌اکنون را نیز) به خود مشغول داشته است. شناخت چگونگی و نوع نگرش روشنفکران عصر مشروطه به مقوله‌های دینی و مسائل مرتبط با آن ما را در فهم و تفسیر متقنی از رویدادهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی آن دوره، و درک درست و همه‌جانبه و قابل اطمینان از مواضع و عملکردهای آنها یاری می‌رساند و از قضاوت‌های عجولانه و ناصواب دور می‌کند.

اهداف خاص یادشده‌ی تحقیق، یافتن پاسخ‌های روشن، عینی و معتبر برای پرسش‌های تحقیقاتی است که گوشه‌ای از زوایای تاریک اندیشه‌ی روشنفکران عصر مشروطه را بازمی‌نمایاند و سعی در افکندن پرتوی بر

آنها دارد، و هدف عام تحقیق رسیدن به شناختی بهتر از رویداد مهم مشروطه است که بی شک در تحولات بعدی ایران تأثیر به سزایی داشته است. البته کسب این شناخت نه از راه مرور و بررسی تحولات و تغییرات اجتماعی و اقتصادی و دست نوشته ها و رخداد های وقایع نگارانه، بلکه از طریق پی گیری سیر اندیشه روشنفکران و چگونگی تغییر و تطور آن در مقابل آموزه ها و باورهای دینی و سیاسی است، که بدون تردید زمینه ای مهم و بستری کارساز برای تحولات عینی اجتماع به حساب می آید. می توانیم به طور خلاصه بگوییم، هدف مطالعاتی تحقیق حاضر، شناخت دقیق تر برخی از وجوه و ابعاد اندیشه ی روشنفکران عصر مشروطه، پیرامون دین و نهادهای دینی است.

### حدود مطالعاتی

در نهضت مشروطیت، یکی از نیروهای سه گانه ی درگیر جریان تغییرات و تحولات اجتماعی، بیش از دو گروه رقیب به مباحث نظری توجه داشته است. گفته ها، دست نوشته ها، مقاله ها و سایر آثار مکتوب روشنفکران عصر مشروطیت حول دو محور می چرخد. محور اول و اصلی فعالیت فکری آنها ترقی و تجدد خواهی است؛ و محور دوم، دل مشغولی آنان درباره ی سودمندی ها و زیانباری های دین و امور مذهبی است. در کتاب حاضر به محور دوم نظر داریم، و کارکردهای مثبت دین با آثار منفی آن را مطالعه می کنیم. همچنین انتظارات مثبت از دین و فرایند واقع نگری در دین ورزی های ایرانیان، و تحول و تطور در سپهر اندیشه ی دینی روشنفکران پیشرو، در دوران مشروطه را بررسی خواهیم کرد. طیف روشنفکران دوره ی مشروطه را بر اساس نوع رویکرد آنها نسبت به دین، به سه گونه ی مشخص تقسیم بندی کرده ایم. سنخ اول که سرآمد آنان آخوندزاده است، رویکردی دین ستیزانه یا دین گریزانه

دارند. سنخ دوم که در ذیل افکار و آرای میرزا ملکم خان قرار می‌گیرند، رویکردی غیردین‌باورانه ولی مسالمت‌جویانه نسبت به دین اتخاذ کرده‌اند. سنخ سوم که پیشگام آنان میرزا عبدالرحیم طالبوف است رویکردی جداانگارانه به انگاره‌های دینی و قوانین عرفی و دنیوی برگزیده‌اند. ما در این تحقیق فقط به جایگاه دین و امور دینی در اندیشه‌ی این سه روشنفکر (آخوندزاده - ملکم خان - طالبوف) پرداخته‌ایم و اندیشه‌های دیگر منورالفکران صدر مشروطه موضوع بحث این تحقیق نیست. از طرفی، چون اندیشه‌ها در بستری اجتماعی - اقتصادی و وضعیت تاریخی شکل می‌گیرند، لذا ناگزیریم به‌طور اجمال گذری بر وضعیت و اوضاع اقتصادی اجتماعی ایران در آستانه‌ی مشروطیت داشته باشیم، تا تحلیل‌های مان کارآمدتر و معتبرتر صورت گیرد. از نظر زمانی، محدوده‌ی سه دهه پیش از وقوع انقلاب مشروطیت، تا هنگامه‌ی تحقق انقلاب (۱۲۸۵ ه. ش ۱۹۰۵ م) در چشم‌انداز تحقیق قرار دارد.

### اهمیت مطالعاتی

اهمیت مطالعاتی این رساله به اهمیت سه واژه‌ی کلیدی «مشروطه»، «دین» و «روشنفکر» برمی‌گردد. بدون شک مشروطه به‌عنوان سرآغاز دوره‌ی گذار (عصر گذر از سنت به مدرنیته یا تجدد) مورد توجه تمامی اندیشمندان، مورخان، صاحب‌نظران و اصحاب علوم اجتماعی بوده و هست، چه آنان که با نگاهی منفی مشروطه را «سوغات فرنگی»<sup>۱</sup> و سوق دادن کشور به سوی ورطه‌ی غریزدگی<sup>۲</sup> و توطئه‌ی انگلیسی‌ها برای

۱- ولایتی، علی‌اکبر، «مقدمه فکری نهضت مشروطیت»، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۳؛ ص ۵۸.

۲- نقوی، علی محمد، «جامعه‌شناسی غریزگرایی»، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱؛ ص ۷۷.

چپاول نفت<sup>۱</sup> می‌دانستند، یا برعکس، کسانی که با نظری مثبت مشروطه را پدیدآورنده‌ی پدیده‌هایی نو می‌دانند<sup>۲</sup>، همه و همه بر اهمیت مشروطه به عنوان یکی از سرفصل‌های مهم تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران اذعان و اعتراف دارند. دین نیز که تاریخی همزاد تاریخ انسان دارد، با نفوذ و تأثیر بی‌همتای خود در روحيات، باورها، و رفتارها و کمال‌جویی‌ها و نهایت‌طلبی‌های آدمی نقش بزرگی را در حیات فردی و اجتماعی بشر ایفا کرده است. آدمی قبل از این که به گونه‌ای فلسفی و یا تجربی و علمی زندگی را تبیین کند با همین اعتقادات دینی به ذهن پریشش‌گر خود پاسخ می‌داده است.<sup>۳</sup>

امروز نیز که در عصر فوق ارتباطات به سر می‌بریم، از یک طرف، دین بسیاری از ساحت‌های زندگی ما را مستقیم و یا غیرمستقیم تحت سایه (سلطه) دارد، و از طرف دیگر روشنفکران که منتقدان اجتماعی و موتور حرکت‌های فکری زمانه‌اند و خود به عنوان پدیده‌ای مدرن (محصول دنیای مدرن) محسوب می‌شوند، به صورت مستمر مقوله‌های کهن و جدید اندیشه‌ها را بازخوانی و بازشناسی می‌کنند و با طرح پرسش‌های نو «و مسئله‌یابی‌های تازه» در صدد چالش با سنت‌های پیشین فرهنگی و اجتماعی برمی‌آیند. کمتر روشنفکری را می‌توان یافت که به گونه‌ای مستقیم و یا غیرمستقیم به موضوع بحث‌برانگیز و حساس دین و کارکردهای آن نپرداخته باشد.

جریان روشنفکری ایران از بدو تولدش، در اثر آشنایی‌هایش با دنیای غرب، با سنت‌ها و آموخته‌های دینی چالش داشته است. «شاید

۱- آل احمد، جلال، غریب‌دگی، تهران، انتشارات فردوس، چاپ چهارم، ۱۳۷۸، ص ۳۹.

۲- محیط طباطبایی، محمد، «تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران»، تهران، نشر بعثت، ۱۳۶۶، ص ۱۴.

۳- خدایار محبی، منوچهر، «بنیاد دین و جامعه‌شناسی»، تهران، زوار، ۱۳۴۲، صص ۵۷-۵۰.

روشنفکران عصر مشروطه یک مشکل فکری داشته‌اند و آن این بود که معارف دینی‌ای که آن زمان مطرح می‌شد پاسخ بسیاری از سوالات نوین ایشان را نمی‌داده است»<sup>۱</sup> اگر ملاک سنجش و داوری در نزد علمای سنتی دین، علم قدیم بود (که روحی سراسر دینی و آمیخته به آموزه‌های دینی بر آن حاکم بود)، اینک روشنفکران، عالم و آدم را به ترازوی علوم جدید می‌سنجیدند و دین را هم از این قاعده‌ی سنجش مستثنای کردند. اگر در یک کلمه روشنفکر را کسی بدانیم که دارای بینش انتقادی است<sup>۲</sup>، وجود همین بینش انتقادی باعث می‌شود که روشنفکر حرف و حدیث‌های نوینی را از دین و دیانت مطرح کند و به تبع آن مواضع و رویکردهای متفاوت و متنوعی را از جانب طیف‌های گوناگون فکری جامعه برانگیزاند. در حقیقت، همین تعامل بین اندیشه‌ها و مواضع مختلف است که رخدادها و وقایع تاریخی - اجتماعی را در دنیای بیرون رقم می‌زنند، و شرایط اجتماعی - تاریخی است که اندیشه‌ها را می‌سازند (یعنی بین کنش آگاهانه و ساختار، رابطه‌ای دیالکتیکی وجود دارد).

شناخت علمی و دقیق رویکرد و نگاه روشنفکران و نخبگان فکری جامعه به دین و نهادهای برخاسته از آن، می‌تواند ما را در درک و فهم بهتر و کاراتر از تحولات اجتماعی یاری رساند، و سطح «فهم تاریخی» ما را ارتقا بخشد. بحث روشنفکری و چگونگی مواجهه‌ی آن با دنیای جدید (غرب) و دین، گرچه از یک تاریخ صدساله، و شاید هم بیشتر، برخوردار است اما موضوع آن هنوز هم برای جامعه‌ی کنونی ما تازگی دارد. جدال فکری میان برخی از ناموران و سرآمدان جریان روشنفکری معاصر و همچنین با رقبای جدی‌شان یعنی روحانیان در چگونگی تعریف

۱- زکریایی، محمدعلی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، ص ۲۱.

۲- شریعتی، علی، «بازگشت به خویش»، تهران، انتشارات الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، ص ۸۳.



و تبیین مباحث کلامی و فلسفی دین، و یا جنبه‌های اجتماعی دین، در دهه‌ی اخیر در ایران خود گویای تازگی و اهمیت بحث روشنفکری و روشنفکران و نگاه آنان به دین است.<sup>۱</sup> به هر تقدیر، حالت گذار و گذر از سنت به مدرنیسم وضعیتی است که باید به دقت هرچه تمام‌تر بررسی شود و جامعه‌ی ایرانی تکلیف خود را به‌طور اساسی با مفاهیم نو و دستاوردهای جدید عصر مدرن روشن کند. کارهای تحقیقی و پژوهش‌های اجتماعی در زمینه‌ی پیشینه‌ی تاریخی و طیف فکری روشنفکران و شناخت کامل‌تر اندیشه‌های آنان می‌تواند ما را در مسیر پیمودن حالت گذار و رسیدن به وضعیت‌های پایدارتر و با ثبات‌تر اجتماعی مدد رساند، و از جدل‌های بی‌حاصل و بی‌سرانجام قلمی و قدمی که در اثر سوءفهم اندیشه‌ها حاصل می‌آید برحذر دارد. به نظر راقم این سطور پرداختن علمی و از سر حوصله و به دور از پیش‌داوری‌های متعصبانه و یکسونگری‌های ارزشی، با رعایت «اخلاق علمی» به مباحثی از قبیل: رابطه‌ی دین و دموکراسی، دین و انسان متوسط نه انسان متعالی، دین و حقوق طبیعی بشر، دین و رفتارشناسی اجتماعی، دین و فرهنگ و هویت ملی، دین و عقلانیت و روشنفکری، دین و سایر تجربه‌ها و... اگر از نان شب ضروری‌تر نباشد، کم‌اهمیت‌تر هم نیست. امید است پژوهش پیش رو، با توجه به حدود مطالعاتی و پرسش‌های پژوهشی مطرح شده، و همچنین روش تحقیق و تعاریف مفاهیم اساسی که در قسمت ضمایم آمده است، بتواند یکی از مباحث فوق‌الذکر - یعنی دین و روشنفکران - را در حد توان بکاود.

۱- برای نمونه، بحث آقایان داوری و سروش پیرامون غرب و غرب‌شناسی و یا بین جناب آقای سروش و برخی علمای حوزه‌ی علمیه قم در مورد دین و مسائل مرتبط با آن قابل ذکر است. رجوع شود به: بروجردی، مهرزاد، «روشنفکران ایرانی و غرب»، صص ۲۶۰-۲۵۱.

تبرستان

فصل دوم:

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## مرور مطالعاتی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

در فصل گذشته اهمیت و هدف بررسی «جایگاه دین در اندیشه‌ی روشنفکران عصر مشروطه» مطرح شد و ضمن بیان محدوده‌ی مشخص تحقیق جهت مطالعه‌ی چگونگی مواجهه‌ی فکری و عملی روشنفکران با دین، به مهم‌ترین پرسش‌هایی که کتاب در صدد پاسخ‌گویی به آنهاست نیز اشاره شد. با این که پیرامون موضوع مورد تحقیق، مشخصاً کنکاشی از دیدگاه جامعه‌شناختی صورت نگرفته است، اما در کتاب‌های متعددی پیرامون این موضوع مطالبی طرح و در باره‌ی آنها بحث شده است که جهت آشنایی با آنها تعدادی از این پژوهش‌ها را بررسی می‌کنیم.

اولین کتاب اصلاح دین<sup>۱</sup> است. تاریخچه اصلاح دینی در آیین مسیحیت و سازمان کلیسا پس از دوران قرون وسطی گفتمان اصلی کتاب است. محقق ابتدا انحطاط کلیسا و رهبران دینی، پاپ‌ها، اسقفان و کشیشان را با استفاده از شواهد و اسناد معتبر مورد بررسی قرار داده، و به عنوان مقدمه‌ای بر مطالب، اشاره به این نکته دارد که وضعیت عمومی کلیسای قرن چهاردهم - دو قرن قبل از نهضت لوتر - اسفبار و آلوده به انواع مفاسد اخلاقی و عقیدتی بوده است. کلیسایی که کار خود را با صمیمیت و اخلاص واقعی مسیح آغاز کرد، در این قرن مقام خود را تا حد یک دلبسته‌ی همیشگی شهرت و مال تنزل داده بود. پاپ‌ها خزائن و گنجینه‌های خویش را با مضاعف ساختن مالیات‌هایی که برای مناصب

---

۱- دورانت، ویل و آریل، تاریخ تمدن، جلد ششم، «اصلاح دین»، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.

کلیساهای محلی وضع شده بود پر ساخته بودند و فروش مناصب کلیسا امری رایج بود و هرکس به یک مقام کلیسایی منصوب می شد لازم بود که در سال اول تمام درآمد حوزه‌ی خود، و در سال‌های بعد یک‌دهم آن را به دربار پاپ بپردازد. تحصیل رأی و نظر موافق دربار پاپ مستلزم آن بود که هدیه‌ای به علامت سپاسگزاری تقدیم شود.

در نامه‌ای که به شورایی در وین تقدیم شده، مفاسد دربار پاپ‌ها به وضوح مطرح و پرده از بسیاری اعمال ضد اخلاقی سازمان کلیسا برداشته شده است: «اگر کلیسای رم افراد پست و ناپاکاری را که مایه ننگ آدمیان و آلودگی دیگر مردمانند از آغوش خود بیرون می افکند سراسر کلیسا مسیح اصلاح و تصفیه می شد، زیرا کلیسای رم در همه سرزمین‌ها بدنام است».<sup>۱</sup>

نخستین و دردناک‌ترین اتهام کلیسا، پول دوستی و مال اندوزی بیش از حد آن بود. در لایحه‌ی «صد شکایت» که علیه کلیسا جمع آوری و اقامه شد، ادعا شده بود کلیسا نیمی از ثروت و دارایی آلمان را در تصاحب دارد. در بحث دیگری، از وضعیت ساختار اداری عریض و طویل کلیسا و رهبران آن که با هزینه‌ای گزاف این سازمان را اداره می کردند و خود به دولتی در کنار حکومت سیاسی تبدیل شده بودند، سخن به میان می آورد. پس از بیان مفصل مفاسد اخلاقی و ساختار اداری کلیسا، به انحراف عقیدتی و کلامی ایجاد شده در انجیل اشاره می کند، که در اثر آنها در بعضی از «بنیادهای دینی»<sup>۲</sup> یک دگردیسی تقریباً کامل نسبت به اصول اولیه‌ی مسیحیت شکل گرفته بود. از قول یکی از رؤسای دیرهای منطقه‌ای مسیحی نشین چنین می گوید: «اینان به میثاق‌های سه گانه مذهبی چنان بی اعتنائی می کنند که گویی هرگز برای

۱- پیشین؛ ص ۸ - ۲- ر. ک: تعریف اصطلاحات.

حفظ آنها سوگند نخورده‌اند... با تصرف علنی املاک خصوصی مردم، هریک در خانه خصوصی خود به سر می‌برند... از خداوند ابداً نمی‌ترسند و به او محبتی ندارند، به زندگی پس از مرگ معتقد نیستند.<sup>۱</sup> فروش آمرزش‌نامه اقرار به گناه، شهادت مسیح به‌عنوان کفارهی گناهان مسیحیان و... از جمله بدعت‌های عقیدتی بودند که در دین راه یافته و جزء اصول اعتقادی مردم شده بود.

محقق پس از بیان مفصل سوءاستفاده‌هایی که از فروش آمرزش-نامه‌ها می‌شد، به جریان اعتراض‌هایی اشاره می‌کند که برای اصلاح ساختار کلیسا و زدودن مسیحیت از انحراف‌های عقیدتی و اخلاقی صورت می‌گرفت. اعتراض‌های جان وی کلیف و یان هوس ازجمله اقداماتی است که زمینه‌ساز نهضت‌های اصلاح دینی در اروپا می‌شوند. «وی کلیف» که در مقام کشیشی و استاد دانشگاه آکسفورد انگلیس بود با خطابه‌ها و سخنان تند و آتشین، تقریباً تمام اندیشه‌های اصلاحی یان هوس و مارتین لوتر را پیش از آنان به گوش جهانیان رسانید.

در فصل‌های بعد، قیام مارتین لوتر و اعتراضات و اقدامات او را در آلمان و نضج گرفتن جنبش اصلاح دینی، توسط مؤلفان بررسی شده است. لوتر که خود یک کشیش تحصیل کرده بود عقایدش را در باب عالم برزخ، مریم عذرا، به صلیب کشیدن مسیح، مراسم قداس و نان و شراب در عشای ربانی، مسائل اخلاقی و مجرد کشیش و راهبان، و دربار پاپ در نود و پنج ماده زیر عنوان «گفتاری در توضیح فضیلت آمرزش-نامه‌ها» بر سر در اصلی نمازخانه‌ی کاخ فردریک در ویتنبرگ نصب، و با این عمل جنبش اصلاح دینی را آغاز کرد.

در ادامه، محقق به قیام اولریش تسوینگلی در سوئیس و ژان کالون

در فرانسه و قیام راهبه‌ها و کشیشان در دیرها و کلیساهای دیگر نقاط اروپا توجه کرده و تصویری کامل از این نهضت‌ها ارائه می‌دهد. مجموع این اعتراضات نهایتاً در اندیشه‌های ژان کالون با بیان جدید از مفاهیم دینی و آموزه‌های مذهبی، مذهب پروتستان را در برابر کاتولیک انسجام بخشید و به این سان جنبش اصلاح دینی به انشقاق مسیحیت به دو شق کاتولیک و پروتستان انجامید و فصلی جدیدی در تاریخ اجتماعی اروپا گشوده شد. نویسندگان با مهارت و شیوایی جنبش اصلاح دینی را نقد و بررسی کرده و اطلاعات جامعی را در این زمینه به خوانندگان ارائه می‌دهد. از آن جا که جنبش اصلاح دینی ایران و پروتستانتیسم اسلامی که در قبل و بعد از مشروطه توسط روشنفکران مطرح شده تماماً متأثر از نهضت اصلاح دینی مسیحی در اروپاست، لذا این اثر می‌تواند در ایجاد انگیزه و شناخت دقیق‌تر برخوردهای فکری روشنفکران با دین راهگشا باشد.

اثر دیگری که بخش مفصلی را به بحث در ارتباط با دین اختصاص داده جامعه‌شناسی<sup>۱</sup> است، کتابی جامع و حاوی آخرین پژوهش‌ها و پیشرفت‌های این علم که در عین حال به شیوه‌ای جذاب نگاشته شده است و با آوردن مثال‌ها و نمونه‌های تجربی فراوان از جوامع و فرهنگ‌های گوناگون فهم مطالب را آسان می‌کند. مؤلف، در ضمن طرح مطالب تازه، به تحلیل تمامی موضوعات اساسی مورد توجه جامعه‌شناسان معاصر پرداخته و پیشرفت‌های مهم در نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناختی را مطرح و بررسی می‌کند. بخش قابل توجهی از کتاب به بررسی جامعه‌شناسی دین پرداخته و با بیان این که نمی‌توان در دنیای بدون خدا زندگی کرد به تفاوت میان دین و جادو توجه می‌دهد، و

۱- گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

اختلاف اساسی آنها را بحث گذارده است. نویسنده سپس دیدگاه‌های مارکس، دورکیم و وبر را با ویژگی‌های اساسی آنها، که به ترتیب «خود-آگاهی طبقاتی»، «جامعه» و «مشروعیت عقلانی» را به جای خدا قرار داده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهد و با بحث پیرامون تفاوت‌های کلیسا، فرقه‌ها و کیش‌های مذهبی مهم‌ترین علل پیدایش انحرافات مذهبی، که به دلیل وجود تنش دائمی میان نهادی شدن و نوآوری شکل می‌گیرند، را نقد و بررسی می‌کند. وی سپس مسئله‌ی «بنیادگرایی» مسیحی و اسلامی را با نیاز به ضرورت اصول عقیدتی در جهان آشفته و ناآمن، بحث کرده و با بررسی نقش دین در انقلاب ایران به گونه‌ای تلویحی به رد نظریه‌ی مارکس و دورکیم می‌پردازد، و استقرار حکومت دینی را در ایران نوعی بازگشت به یک نظام دینی - سنتی می‌داند. در مجموع، مطالعه‌ی این بخش از کتاب برای داشتن تصویری تقریباً جامع از دین و مباحث مربوط به آن، مفید و ثمربخش می‌تواند باشد.

کتاب دیگر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری<sup>۱</sup> است. مطالب مطرح شده در این کتاب، بررسی تأثیر اندیشه‌ی مذهبی بر تحولات اجتماعی و اقتصادی را تعقیب می‌کند. جهت اثبات فرضیات طرح شده، آمار اشتغال در کشورهایی که دارای ترکیبی از معتقدات دینی گوناگون هستند را مورد بررسی قرار داده و چنین می‌نویسد: «این پدیده که مدیران و صاحبان سرمایه و نیز نمایندگان تعلیم‌دیده اقشار فوقانی کارگری و حتی کارکنان فنی و بازرگانی شرکت‌های جدید که از آموزش بالایی برخوردارند، اغلب به فرقه پروتستان تعلق دارند»<sup>۲</sup>. نویسنده بر این باور است که عامل مؤثر در پیدایش سرمایه‌داری نوع غربی،

۱- وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و دیگران، تهران، سازمان انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

۲- پیشین: ص ۴۱.



ویژگی‌های اخلاق پروتستان و تعلیمات لوتر و به‌ویژه کالون، در نهضت اصلاح دینی است. کسب منفعت و سودطلبی و هدر ندادن وقت و کار و... از جمله ویژگی‌های فعالیت‌های انسانی است، اما وبر معتقد است زمانی که این خصلت‌ها رنگ مذهبی و دینی به خود گرفت تأثیر فوق‌العاده‌ی خود را در جامعه پروتستان به جای گذاشت.<sup>۱</sup>

لازم به توضیح است که بنا بر مفهوم آموزه‌ی تقدیر ازل و سرنوشت محتمل، گروه خاصی از انسان‌ها که مقربان خداوندند نجات خواهند یافت و بقیه تا ابد از عنایت ایزدی محروم خواهند ماند. هیچ‌کس نمی‌تواند رستگاری را بخرد زیرا این به‌معنای واداشتن و ملزم کردن خداوند است... خداوند اگر خواسته باشد می‌تواند گنهکارترین آدم‌ها را نجات دهد. این درماندگی و مبهم ماندن سرنوشت از جهت روانی برای انسان تحمل‌ناپذیر است. انسان‌ها برای این که از این حالت بیرون آیند باید نشانه‌هایی برای تشخیص و مقرب بودنشان پیدا کنند. نشانه‌ی نجات‌یافتگی، توفیق دنیوی در انجام وظیفه است.

تعبیر دینی از فعالیت‌های اقتصادی، جرقه‌ی حیاتی لازم بود برای دامن زدن به سلسله‌ای از تغییرات که موجب سرمایه‌داری صنعتی شد، اما نظام سرمایه‌داری پس از استقرار، عناصر نوعاً مذهبی را در همان اخلاقی که به ایجاد این نظام یاری کرده بود ریشه کن کرد. وبر می‌نویسد: «وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های دیر به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد، سهم خویش را در بنای جهان عظیم نوین اقتصادی ایفا نمود... سرمایه‌داری پیروز وقتی که بر شالوده‌های ماشینی استوار شده است دیگر به حمایت آن نیازی ندارد... ایده انجام شغل به‌مثابه تکلیف مثل شیخ یک اعتقاد مرده مذهبی در

زندگی ما پرسه می‌زند»<sup>۱</sup> در مجموع، کتاب با بیانی شیوا به بررسی و استدلال تأثیر اندیشه‌ی مذهبی در حیات اقتصادی و روان پرداخته و تصویری کامل از آن بخش آموزه‌های اصلاح دینی را که در شکوفایی اقتصادی و سرمایه‌داری مؤثر بوده‌اند، ارائه می‌دهد.

کتاب دیگر کلیسای انقلابی<sup>۲</sup> است. بحث اساسی کتاب پیرامون نامه‌هایی است که توسط کشیشان انقلابی آمریکایی جنوبی خطاب به پاپ، رهبر کاتولیک‌های جهان نگاشته شده. اکثر این مکاتبات دعاوی معترضان‌ی اعضای انقلابی کلیسا علیه وضع موجود آن است و خواستار رفع نابسامانی‌ها، انحرافات عقیدتی و مفاسد اخلاقی سازمان کلیسا شده‌اند. در این نامه‌ها سخن از بینش جدیدی به نام دین‌شناسی آزادی-بخش به میان رفته است که در سال ۱۹۶۲ میلادی پس از برگزاری شورای دوم واتیکان پیرامون این عقیده به ارائه‌ی اندیشه‌های خود در ارتباط با اصلاح دستگاه‌های کلیسا پرداختند و در سال ۱۹۷۱ کشیشی از اهالی پرو کتابی تحت این عنوان منتشر کرد. این بینش جدید چون سراسر آمریکای لاتین را در بر گرفت به تدریج رنگ سیاسی یافت و به جنبشی آزادی‌خواه مبدل شد. سرانجام به‌رغم فشارها و ناملایمات، این جنبش دینی از سوی اربابان کلیسا در آوریل ۱۹۸۶ پذیرفته شد و واتیکان با صدور فرمانی به‌طور ضمنی دین‌شناسی آزادی‌بخش را در مواردی و تحت شرایطی و شروطی خاص مجاز شمرد. مجموعه‌ی نامه‌ها، اسناد و مکاتباتی که مفصلاً در کتاب مطرح شده اهداف مشترکی را مطمح نظر قرار داده‌اند که به‌عنوان نمونه، به بیانیه‌ای که حاوی دیدگاه‌های اساسی جنبش‌های اصلاح دینی در آمریکای لاتین قرن بیستم

۱- همان.

۲- گیربرات، آلن، کلیسای انقلابی، ترجمه پرویز هوشمند راد، تهران، انتشارات شباهیز، چاپ اول، ۱۳۶۷.

است نگاهی می‌اندازیم:

«قطع‌نامه کلیسای جوانان شیلی.»

«ما در کلیسای جامع که به منزله خانه‌ماست گرد آمدیم زیرا می‌خواهیم یک بار دیگر همان‌طور که در انجیل آمده به کلیسای مردمی مبدل شویم. یعنی با همان فقر، سادگی و مبارزه‌جویی، به همین دلیل به کلیسایی که برده‌ساخت‌های اجتماعی پذیرفته شده است می‌گوییم: نه! به کلیسایی آری می‌گوییم که آزاد است تا به همه مردم خدمت کند، نه به کلیسایی که با ثروت و قدرت سازش می‌کند»<sup>۱</sup>

در بخش‌های دیگر کتاب، فجایع کلیسا در همسویی با نظام سیاسی و توجیه آن به عنوان یک حکومت الهی، دنیوی شدن دین و کلیسا، انحراف از عقاید عیسی مسیح، و سکوت در برابر ستم‌ها و نامردمی‌هایی که به مردم امریکای لاتین به نام دین، مسیح و دستورات دینی می‌رود اعتراض شده است، و از مبارزات رهبران روحانی شهید و قیام مسلحانه‌ی رهبران دینی امثال کشیش کاملیو تورز - در کلمبیا - که جان خود را فدای آرمان‌های جنبش نوین دینی کردند، مفصلاً سخن به میان آمده است. در یکی از نامه‌ها خطاب به پاپ از او چنین یاد می‌شود:

«او شهیدی شد که با خون خود کوه‌های کلمبیا را آبیاری کرد... کاملیو نمرده است... مرگ او مانند مرگ چه گوارا یک پایان نیست، اما شروع مبارزه‌ای طولانی است. مبارزه‌ای که همه مسیحیان امریکایی لاتین خود را در آن دخیل می‌دانند.»<sup>۲</sup>

کتاب با اسناد و بیانه‌هایی که ارائه داده با سبکی پرشور، وضعیت عمومی سازمان دینی مسیحیت را در قرن بیستم به محاکمه کشانده و وضعیت اسف‌بار اجتماعی مردم امریکای لاتین را نیز به تصویر کشیده

است. مطالعه‌ی گزارش‌هایی از این سنخ می‌تواند برای بررسی سازمان-های دینی مشابه در کشورهای مسلمان، انگیزه‌ی قوی و راهنمایی‌هایی سودمند را فراهم آورد.

روشنفکری و دینداری<sup>۱</sup> اثر دیگری است که رویکرد اصلی آن طرح مباحثی در ارتباط با ضرورت استمرار بازسازی و نوسازی در تفکر دینی است. لذا به بررسی نزاع فقه سنتی و نوپا و رسالت روشنفکری در احیای اندیشه‌های مذهبی می‌پردازد. در بخشی از کتاب به بحث تقابل میان دو مقوله‌ی روشنفکری و دینداری توجه شده و در بازه‌ی این که آیا اساساً تناقضی میان این دو مفهوم هست، یا این که می‌توان آنها را با یکدیگر جمع کرد چنین آمده است: «در اجتماع ما کلمه روشنفکر امروز و به خصوص پس از انقلاب اسلامی طنین مذمومی یافته است. به‌طوری که کسانی که دم از روشنفکری می‌زنند این شبهه در میان آنها می‌رود که مغازه تازه‌ای در برابر روحانیت و دیانت گشوده‌اند و البته این شبهه بدون سابقه و دلیل تاریخی نیست چرا که در مغرب زمین نهضت روشنفکری نهضتی بود که علناً و مستقیماً در برابر دیانت سر برافراشته بود...»<sup>۲</sup> در مجموع، مباحث کتاب منبع مفیدی جهت فهم دو مقوله‌ی روشنفکری و دینداری و رفع تناقض میان این دو فراهم می‌آورد. اما از آن‌جا که مجموعه‌ای از سخنرانی‌هاست، بعضی از مسائل به اختصار بررسی شده و از این لحاظ مطالعه‌ی آن می‌تواند انگیزه‌ای جهت مطالعه‌ی بیشتر در باب مقولات فوق ایجاد کند.

اثر دیگری که در ارتباط با مباحث دینی به تحقیق و بررسی پرداخته جامعه‌شناسی دین<sup>۳</sup> است. نویسنده با نگاهی منتقدانه رویکردهای

۱- سروش، عبدالکریم، «روشنفکری و دینداری»، تهران، نشر پویه، چاپ اول، ۱۳۶۷.

۲- پیشین، ص ۸.

۳- هیلتون، ملکم، «جامعه‌شناسی دین»، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان، چاپ اول،

جامعه‌شناسی و روان‌شناختی را بررسی کرده و در این رابطه مورد کنکاش قرار داده و در بخش‌های دیگر مباحثی چون «دنیا‌گرایی»<sup>۱</sup>، اختلافات دینی و مهم‌ترین علل پیدایش فرقه‌های مذهبی به‌ویژه در دنیای غرب را مورد بحث و بررسی قرار داده است. رویکردهای عقل-گرایانه و عاطفه‌گرایانه به دین، مباحثی راجع به جادو و تفاوت آن با دین، بخش‌های دیگری از کتاب را تشکیل می‌دهد... در صفحات ۲۱۱ و ۲۱۲ کتاب برخی از کارکردهای منفی دین در دیدگاه آدی آورده شده است. در قسمتی دیگر از کتاب، نگاه وبر به دین و کار روشنفکر توضیح داده شده و می‌گوید که: «روشنفکران عموماً در تحول و تکمیل مفاهیم مذهبی اهمیت بسیار داشته‌اند»<sup>۲</sup> درباره‌ی صورت‌های نهادهای مذهبی و اصل و جوهره‌ی دین دیدگاه لاکمن به طور خلاصه تعریف شده: «به نظر لاکمن دین دوشادوش زندگی اجتماعی حرکت می‌کند، به اعتقاد او روند جامعه نوین غربی به‌سوی دنیا‌گرایی تنها به دلیل سستی گرفتن صورت‌ها و نهادهای مذهبی سنتی پیش آمده است نه آن که خود دین سست شده باشد»<sup>۳</sup> در آخر، شش معنا از دنیا‌گرایی که توسط شاینر ارائه شده به‌صورت روان و ساده تشریح شده است.<sup>۴</sup> مباحث کتاب در مجموع در راستای شناخت آرا و نظریه‌هایی که درباره‌ی دین مطرح شده‌اند مفید است و می‌تواند مدخلی باشد برای تحقیقات مفصل‌تر و جامع‌تر درباره‌ی نقش و جایگاه دین در اندیشه و جوامع بشری و ما را در شناخت پدیده‌های دینی و باورهای مذهبی یاریگر باشد.

اثر دیگری که باید در این جا ذکر از آن به میان آید دین و جامعه<sup>۵</sup>

۱۳۷۷.

1- Secularization

۳- پیشین؛ ص ۲۸۴.

۲- پیشین؛ ص ۲۴۶.

۴- پیشین؛ صص ۲۸۹-۲۹۰.

۵- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه»، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۷.

است. این اثر در چهار بخش به مباحثی همچون جامعه و فرهنگ و رفتار و شخصیت، فلسفه‌ی دین، کلام جدید دینی، و فواید اندیشه‌ی اسلامی می‌پردازد. در بخش فلسفه‌ی دین در گفتار هفتم تحت عنوان «داوری‌های جامعه‌شناختی در دین»<sup>۱</sup> چکیده‌ی نظریه‌های بزرگان جامعه‌شناسی از قبیل سن سیمون، کنت، تایلور، فریزر، بارنز و بکر، کارل مارکس، رابرتسون اسمیت، امیل دورکیم، مالینوفسکی، رادکلیف براون، پارسنز، سامنر، کنیگ و... آورده شده است. نویسنده مباحث جامعه‌شناختی دین را در گفتار نهم با عنوان «خرافه‌پذیری حس مذهبی»<sup>۲</sup> پی می‌گیرد. در این گفتار از باب آسیب‌شناسی دین انسان، به استعداد خرافه‌پذیری و قالبی شدن و آلودگی به تعصب در دین، اشاره می‌کند و چند نظریه‌ی مهم را در این موضوع توضیح می‌دهد. سیر اندیشه‌ی آدمی و تاریخ تفکر وی از دیدگاه هگل و کنت و پوزیتیویست‌های دیگر تشریح می‌شود و بیان می‌دارد که چون قضایای دین قضایایی غیرعلمی و فاقد معنای مثبت «پوزیتیو» و غیرقابل آزمون‌اند، پس مستعد ابهام و خرافه‌پذیری هستند. کتاب دین و جامعه کتابی نسبتاً مفصل است که، می‌تواند جهت دستیابی و راهیابی هرچه بهتر و بیشتر به مباحث جامعه‌شناسی دین و شناخت رابطه دین با سایر نهادهای اجتماعی، مؤثر و مفید باشد.

اثر دیگر فرهنگ و دین<sup>۳</sup> است. این اثر برگزیده‌ی مقالات دایرة-المعارف دین است که توسط گروهی از مترجمان زیر نظر آقای بهاء‌الدین خرمشاهی ترجمه شده و شامل ۲۲ مقاله‌ی متنوع و مختلف پیرامون مباحث دینی است. در صفحاتی از سکولاریسم و دین، پای‌بندی پیروان ادیان به اعمال سنتی و جاافتاده، تقدم رسوم‌گرایی مذهبی بر شناخت

۱- پیشین؛ ص ۱۳۱.

۲- پیشین؛ ص ۱۷۹.

۳- الیاده، میرچا، «فرهنگ و دین»، هیأت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.

اصولی در نزد عامه‌ی مردم دیندار، و اصلاح آموزه‌های دینی مذهبی و به حاشیه رانده شدن دین در زندگی اجتماعی سخن به میان رفته است. در این اثر آمده است که: «کار بست علم، به ویژه در فعالیت‌های تولیدی و پیدایش و تحول فنون جدید از احساس وابستگی انسان به الوهیت کاست. با صنعتی شدن و شهرنشین شدن جامعه، هر روز بخش‌های بیشتری از مردم به زیستن و گذراندن زندگی شان به طریقی که پیوسته از طبیعت دور تر می شد خو کردند».<sup>۱</sup> همین عامل یکی از علل مهم دنیوی شدن زندگی بشر و دورتر شدن وی از زندگانی دینی شد. کتاب فرهنگ و دین کتابی است بالنسبه کامل و جامع که می تواند مورد استفاده محققان و دین پژوهان قرار گیرد. این اثر از عنصر تازگی و به روز بودن برخوردار است و نسبت دین را با مقوله‌هایی مثل فلسفه روانشناسی، علم اخلاق، و انقلاب سنجیده است و برای شناخت عمیق تر از مفاهیم دینی و مباحث مرتبط با آن می تواند راه گشا باشد.

اثر دیگری که قابل ذکر است نوگرایی دینی<sup>۲</sup> (نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر) است. این اثر در حقیقت مصاحبه‌ای است با چند تن از بزرگان نواندیشی دینی معاصر در ایران، که به همت یوسفی اشکوری گردآوری و تدوین شده است. مصاحبه کننده در ابتدا با طرح پرسش معنا و مفهوم احیای تفکر دینی و جنبش اسلامی چیست: باب گفت و گو را باز می کند و سپس با اشاره به نوگرایان دینی نامدار مثل سید جمال الدین اسدآبادی، اقبال، شریعتی، بازرگان، و... اندیشه‌های آنان را پی می جوید و در نهایت نقاط ضعف و قوت حرکت اصلاح دینی را از مصاحبه- شوندگان می پرسد. وی در مصاحبه و گفت و گو با دکتر غلامعباس

۱- پیشین؛ ص ۱۴۰.

۲- یوسفی اشکوری، حسن، «نوگرایی دینی نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر»، تهران، قصیده، چاپ اول، ۱۳۷۷.

توسلی از پیشگامی و نقش سید جمال در جنبش اسلامی معاصر سوآل می‌کند، دکتر توسلی پاسخ می‌دهد: «سید جمال واقعاً پیشگام و محرک اصلی بیدارگری و در حقیقت پیشکسوت حرکت‌های اسلامی عصر جدید در همه کشورهای اسلامی است.»<sup>۱</sup> وی در ادامه با اشاره به اصلاح‌گرایان غیرمذهبی می‌گوید: «بعضی مانند میرزا آقاخان کرمانی علم‌گرا (ساینتیست) بودند، برخی مانند آخوندزاده ناسیونالیست (یا دارای ایده‌ی برگشت به قبل از اسلام) بودند، بعضی‌ها مانند طالبوف و یا میرزا ملکم‌خان قانون‌گرا و تجددگرا بودند»<sup>۲</sup>، و درباره‌ی این طیف از روشنفکران عصر مشروطه اذعان می‌دارد که تنها چیزی که در نزد آنان مطرح نمی‌شد اسلام بود. دکتر توسلی قشری‌گری در مباحث دینی و ارزش‌های اسلامی را مانع پیشرفت و ترقی و تحول می‌داند و اضافه می‌کند که اسلام نوگراست و جایگاه رفیعی را برای انسان در نظر گرفته است و دموکراسی، عدالت، علم، آزادی و شرافت به بهترین صورت در اسلام وجود دارد و نیاستی ما در جهان اسلام تصور کسانی را داشته باشیم که فرهنگ اسلامی را در جهت ضدیت با دموکراسی سوق می‌دهند و منطق کهنه‌ای را تبلیغ می‌کنند.<sup>۳</sup> وی در ادامه‌ی مصاحبه از لحاظ تئوری نقاط ضعف ما را این‌گونه بیان می‌دارد: «به لحاظ تئوریک ضعف ما این است که هنوز پاسخ مسائل اساسی جهان امروز را از زاویه دید اسلام نتوانسته‌ایم بدهیم و طراحی کنیم یا لااقل برای آن برنامه‌هایی داشته باشیم و قدم‌های مؤثری در این زمینه برنداشته‌ایم»<sup>۴</sup> کتاب نوگرایی دینی از این جهت برای تحقیق ما می‌تواند مؤثر باشد که علاوه بر مروری به تاریخ تفکر معاصر، ما را با سیر چگونگی برخوردمان با دنیای جدید، نقاط ضعف و قوت حرکت‌های اصلاحی معاصر و باز-

۱- پیشین؛ ص ۱۹۱.

۲- همان.

۳- پیشین؛ صص ۲۱۶ و ۲۱۵.

۴- پیشین؛ ص ۲۲۳.



شناسی جنبش‌های فکری آشنا و برخی از زوایای پنهان اندیشه‌های جدید معاصر را از نظر کارشناسی روشن می‌کند.

اثر دیگری که به لحاظ محتوا بسیار پر و مهم است کتاب دین و حکومت<sup>۱</sup> است. رابطه‌ی دین با حکومت، دولت، سیاست و... در این اثر به کنکاش گرفته شده است. در قسمتی از این اثر بررسی سیر تاریخی رابطه‌ی دین و حکومت در اندیشه و آرا و عملکردهای متفکران دوره‌ی قاجار رخ می‌نمایاند. نویسنده با نگاهی به رابطه‌ی دین و دولت در دوره‌ی سلسله‌ی صفوی، که نقطه‌ی حساسی است در تاریخ دین‌ورزی ایرانیان، به این نکته اشاره می‌کند که دین به پایگاه دولتی بیشتری دست پیدا می‌کند و بعد در دوران قاجاریه با یک رشته افت و خیزهایی روبه‌رو می‌شود. یکی از نویسندگان کتاب به اندیشه‌های کسانی همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، ملکم خان، و سایر اندیشه‌ورزان دوره‌ی قجری نیم نگاهی می‌افکند و اعلام می‌کند که جریان روشنفکری ایران صدسال از اروپا عقب است.<sup>۲</sup>

در جایی دیگر از کتاب، مقاله و سخنرانی دکتر توسلی تحت عنوان «رابطه دین و دولت» آمده است در مطلع سخن، دین از دیدگاه‌های مختلف تعریف شده است. وی چنین می‌گوید: «دین نه مولود جهل است و نه مایه تخدیر و سکوت و بی‌حرکی، بلکه با تعالی و رشد و کمال و خداگونه شدن انسان همراه و همراز است.»<sup>۳</sup> در ادامه، رابطه‌ی دین و حکومت در پنج روند خلاصه شده: ۱. تفوق دین بر حکومت؛ ۲. تفوق حکومت بر دین؛ ۳. تقسیم کار میان دین و حکومت و همسازی میان آنها؛ ۴. حکومت دینی یا تئوکراسی به وجود می‌آید؛ و ۵. دین به قلمرو

۱- «دین و حکومت» (مجموعه سخنرانی‌های سمینار دین و حکومت در انجمن اسلامی مهندسين)، تهران، خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۸. ۲- پیشین؛ ص ۴۷۷.

۳- پیشین؛ ص ۴۹۰.

خصوصی رانده می‌شود و حکومت به قلمرو سازمان اجتماعی اختصاص می‌یابد.<sup>۱</sup> در قسمت‌های دیگر مقاله، رابطه‌ی اسلام با حکومت و تشکیل حکومت در ایران شیعی بررسی شده است و با دلایلی چند اثبات شده که رأی‌زنی در اسلام سابقه‌ای طولانی و مبنایی اسلامی دارد و هیچ مغایرتی میان شرع و رأی و بین مشروعه و مشروطه نبوده است.<sup>۲</sup> دکتر توسلی در پایان مقاله نتیجه می‌گیرد که میان مبانی اسلامی حکومت با مبانی دموکراسی سیاسی، و نزدیکی این دو به یکدیگر به لحاظ روش و نه محتوا، مغایرتی وجود ندارد.<sup>۳</sup> مطالعه‌ی کتاب دین و حکومت برای عمق‌بخشی به درک و فهم محقق از مقوله‌های دین و حکومت سودمند است. مقاله‌های آقایان دکتر سروش و دکتر توسلی از نظر علمی قابل توجه‌اند و می‌توانند مورد استفاده‌ی پژوهشگران قرار گیرند.

علاوه بر کتاب‌ها و تألیفات یادشده که بیشتر جنبه‌ی نظری داشتند و ما مروری اجمالی بر آنها داشتیم، چند کتاب تاریخی نیز که روند و سیر تحولات فکری و اجتماعی معاصر را پی‌گیری کرده‌اند و به لحاظ اعتبار تاریخی در میان کتب مشروطه مطرح‌اند، قابل ذکرند. تألیفاتی مثل آثار چندگانه‌ی دکتر فریدون آدمیت پیرامون نهضت مشروطیت و روشنفکران آن، آثار دکتر مهدی ملک‌زاده، آثار دکتر محمد محیط طباطبائی، آثار دکتر عبدالهادی حائری و آثار برخی فعالان سیاسی مشروطه‌خواه در آغاز جنبش و... از آن جمله‌اند که به‌خاطر جلوگیری از اطاله مطالب و حجیم شدن غیرضروری این فصل سعی کرده‌ایم در فصل مهم «ارائه و تجزیه و تحلیل داده‌ها» که مهم‌ترین و حجیم‌ترین فصل این کتاب است از آنها استفاده کنیم و موضوعات و مباحث آنها را مرور کنیم.

۲- پیشین؛ ص ۵۰۳.

۱- پیشین؛ ص ۴۹۱.

۳- پیشین؛ ص ۵۰۸.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

فصل سوم: تبرستان  
www.tabarestan.info

## ارائه، و تجزیه و تحلیل داده‌ها

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## مقدمه

مجموعه تحولاتی که در نهایت منجر به پیدایش و استقرار مشروطیت در ایران شد از راه‌های گوناگونی قابل بررسی است. یک شیوه آن است که محقق از تورق کتاب‌های تاریخی و وقایع‌نگاری‌های مورخان به تحقیق و تفحص در چند و چون رخداد‌های مشروطیت بپردازد. یکی دیگر از روش‌ها، بررسی اوضاع و احوال اجتماعی دوران‌های گذشته و پی‌گیری اندیشه‌ها و آرای نخبگان علمی و اجتماعی است که در حقیقت ریشه در وقایع بیرونی دارند و تجلیات بازتاب اوضاع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن عصر هستند. جنبش مشروطه‌خواهی بی‌گمان از مهم‌ترین سرفصل‌های تاریخ ایران زمین است، که از جهات گوناگون درخور و شایسته‌ی شناخت علمی و دقیق به دور از پیش‌داوری‌های ذهنی و نگاه‌های تعصب‌آمیز قومی، دینی، نژادی و... است. روشنفکران ایرانی که همراه و همزاد مشروطیت ایران‌اند یکی از حلقه‌های اصلی و پایه‌های بنیادی این جنبش به حساب می‌آیند. از این روی تحقیق درباره‌ی جنبش مشروطه و بررسی آرا و افکار روشنفکران آن دوره باید به‌طور همزمان صورت پذیرد.

برای شناخت اندیشه‌های روشنفکران، بررسی کتاب‌ها، مقاله‌ها، دست‌نوشته‌ها، نامه‌ها و دیگر آثار آنها و رجوع مستقیم به منابع آن دوره اجتناب‌ناپذیر است. البته برای جامعیت و غنای بیشتر فهم و شناخت مان ناگزیریم که اجمالاً درباره‌ی بستر تاریخی اجتماعی و سیاسی اقتصادی

و زمینه‌های فرهنگی آن اندیشه‌ها نیز بحث کنیم، چرا که همین بستر در حقیقت زمینه‌ی جنبش فکری ایران معاصر را پس از دوران آشنایی با تمدن و فرهنگ غرب فراهم کرده است. از این طریق می‌توان تطور مفهوم و کارکرد دین و اصلاح آن را در اندیشه‌ی روشنفکران ایرانی پی گرفت و علل چندگونگی مواضع و نسبت آنان با دین را باز فهمید. به این خاطر ما برای تسهیل و تکمیل بحث دین نزد روشنفکران و شناخت بهتر و بیشتر آن، فصل سوم را به پنج گفتار تقسیم کرده‌ایم.

در گفتار اول با عنوان «سیمای ایران در آستانه‌ی قرن بیستم میلادی» بحث قشربندی اجتماعی، اوضاع اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ایران در آستانه‌ی مشروطیت، و نیز چگونگی پیدایش جنبش مشروطه را پیش کشیده‌ایم. این گفتار در واقع بسترشناسی اجتماعی اندیشه‌های جاری (حاکم و غیرحاکم) در آستانه‌ی مشروطیت است.

در گفتار دوم «سیر تفکر و تنوع اندیشه در دوره‌ی مشروطه» مطرح شده که در آن جا به مشروطه‌سازان فرهنگی ایران اشاره رفته است و سه طرز اندیشه‌ی مطرح در آن زمان را به اختصار توضیح داده‌ایم.

در گفتار سوم با عنوان «دین و پیشگامان جریان روشنفکری ایران»، که در حقیقت متن اصلی فصل سوم را شامل می‌شود، اندیشه‌های سه تن از بزرگان روشنفکری ایران یعنی آخوندزاده ملکم خان و طالبوف آمده است که به تفصیل آرا و افکار آنان درباره‌ی دین و نهادهای برخاسته از آن را آورده‌ایم.

گفتار چهارم را به «برخی موانع و مشکلات کار فکری و فرهنگی در ایران» اختصاص داده‌ایم. در این گفتار بیشتر به مطالب نظری و دوگانگی موجود در فرهنگ‌ها و هویت‌های کشورهای پیرامونی (جنوب) در مواجهه‌شان با دنیای جدید (مدرنیسم) پرداخته‌ایم و این که این دوگانگی در نهایت موجب عدم تفوق و ناکارآمدی روشنفکران و

اندیشه‌های آنان در حیات اجتماعی و سیاسی این کشورها می‌شود؛ امری که غالباً به انزوا و گریز از دین و سنت‌ها می‌انجامد. به همین خاطر سعی شده به گوشه‌هایی از علل دین‌ستیزی و دین‌گریزی روشنفکران نیز در گفتار پنجم اشاره شود. در پایان فصل سوم، مباحث مطرح شده در گفتارهای پنج‌گانه را جمع‌بندی کرده‌ایم و نتایج نهایی را به فصل چهارم (استنتاج) ارجاع داده‌ایم.



## گفتار اول

### سیمای ایران در آستانه‌ی سده بیستم

#### - قشربندی اجتماعی ایران در آستانه مشروطیت

اگر بر اساس آموزه‌های عالمان اجتماعی، اصطلاح طبقه را در معنای جامعه‌شناختی آن یعنی گروه افرادی با منابع مشابه درآمد، درجات مشابه تفوق، و نیز روش‌های مشابه زندگی در نظر بگیریم، در ایران سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم میلادی می‌توانیم چهار طبقه‌ی عمده را شناسایی کنیم:

نخست، طبقه‌ی بالا که مالک و زمین‌دار بودند و از یک گروه نخبه در مرکز و تعدادی نخبه‌ی محلی تشکیل می‌شدند. نخبگان مرکز علاوه بر اعضای خانواده‌ی سلطنتی قاجار درباریان مستنقد، تیولداران بزرگ، مستوفیان موروئی، وزیران، حکمرانان، فرمانفرماها و دولتمردان صاحب عنوان و لقب یعنی سلطنه‌ها، ملک‌ها، دوله‌ها، ممالک‌ها را نیز شامل می‌شدند. نخبگان بومی و محلی نیز مشتمل بودند از اعیان و اشراف هر منطقه و خوانین ایلات و دیوان‌سالاران موروئی صاحب لقب (و به‌طور نامتغیر صاحب ملک) که «میرزا» خوانده می‌شدند. آنهایی که به‌گونه‌ای محکم به مالکان طبقه‌ی بالاتر متصل بودند، دولتمردان مذهبی معدودی بودند که در دستگاه دولت مناصبی را تحت عنوان «قاضی» در اختیار داشتند. اینان ریاست مراکز دولتی را عهده‌دار بودند، مانند

امام جمعه‌ها که مسئولیت مساجد جمعه در شهرهای بزرگ بر عهده‌شان بود و شیخ الاسلام که عهده‌دار اداره‌ی مراکز مذهبی عمده بودند. رأس نخبگان مرکزی و محلی با نام اشراف (اریستوکرات‌ها) شناخته می‌شدند و شامل اقطاب (بزرگان) دایره‌های قدرت (هیئت حاکمه) و طبقه‌ی مالک (ملوک الطوائف) بودند.

دومین طبقه، ثروتمندان متوسط شامل: تجار شهری، خرده‌مالکان، مغازه‌داران بازاری، و صاحبان حرفه‌های کارگاهی (پیشه‌وران) بودند. از آن‌جا که تجارت پیشگان، بازرگانان و صنعتگران بشیبه‌مالی بازار، مکاتب، مدارس علمیه، تکایا و سایر شالوده‌های مذهبی (اوقاف) را تأمین می‌کردند به‌طور پیچیده‌ای به مردان مذهبی (روحانیون) وصل بودند.

سومین طبقه، کسبه‌ی مزدبگیر شهری مانند صنعتگران اجیر، شاگردان، دوره‌گردها، پیشخدمت‌های خانه‌ها، باربرها و حمل‌ها، و کارگران و بنایان ساختمانی را شامل می‌شد. این طبقه به‌سختی روزگار می‌گذراند و به‌اصطلاح نان بخور و نمیری داشت.

گروه آخر، اکثریت وسیعی از جمعیت روستایی (رعیت) و توده‌های قبایل (ایلات) بودند که آنها نیز از لحاظ اقتصادی پایگاه خوبی نداشتند چرا که همیشه دست به‌گریبان بلایای طبیعی و یا ظلم و جور خوانین و اشراف بودند.<sup>۱</sup>

هر یک طبقات یاد شده در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت، یک نوع روانشناسی اجتماعی و دینی خاص خود را داشتند. به‌طور مثال طبقه‌ی اشراف و خوانین بیشتر به ابعاد زیبایی‌شناختی و معرفتی بنیادهای دینی توجه داشتند. برعکس آنان، طبقات پایین دست بیشتر پایبند اعمال،

---

۱- آبراهامیان، پرواند، سیمای ایران در آستانه سده بیستم میلادی، ترجمه امیر مهاجر، به نقل از روزنامه بهار، سال اول، شماره... پنج‌شنبه ۲۲ اردیبهشت ماه ۱۳۷۹، ص ۱۱.

رفتارها، کردارها، سنت‌ها و رسوم و آداب مذهب بودند. دلبستگی و شیفتگی طبقات فرودست نسبت به دین بسیار قوی‌تر و دامنه‌دارتر بود، در صورتی که طبقه‌ی شاهزادگان و مرفهین و گروه‌های فرادست، چندان پای‌بند سنن و آداب دینی نبودند. به هر تقدیر، دوطبقه‌ی فرادست و فرودست از نظر روانشناسی دین و ویژگی‌ها و شاخص‌های خود را داشتند که گاهی در تخالف، تغایر و تضاد با یکدیگر قرار می‌گرفتند.

### **- اوضاع اقتصادی، سیاسی - فرهنگی ایران در آستانه‌ی مشروطیت**

ایران قبل از مشروطیت کشوری به تمام معنا عقب‌مانده‌ی کشاورزی به حساب می‌آمد. عمده محل درآمد مملکت و منبع ثروت آن کشاورزی سنتی و دامداری ایلاتی و عشایری بود. بیش از هشتاد درصد کل جمعیت در روستاها و به صورت ایلی زندگی می‌کردند. زمینداری و مناسبات ارضی به طور کلی سه شکل داشت: ۱. خالصجات، که متعلق به شاه و دولت بود؛ ۲. اوقاف، که منحصر و مخصوص مساجد و مؤسسات مذهبی بود و در اواخر دوره‌ی پیش از مشروطه از راه غصب به املاک شخصی تبدیل شده بود. ۳. املاک اربابی، که بیشتر در دست ملاکین بزرگ متمرکز می‌شد.<sup>۱</sup> در چنین وضعیتی رابطه‌ی مالک با زارع رابطه‌ای سلطه‌جویانه و یک طرفه است. تمام هستی زارع در ید با قدرت مالک قبضه است و حتی مالک حق اعدام زارع را نیز از آن خود می‌داند.<sup>۲</sup> گرفتن مالیات در این اوضاع، حساب و کتابی ندارد. حکام و دست‌نشانندگان خودکامه‌ی آنان در نقاط مختلف کشور تا آن‌جا که زورشان می‌رسد مردم را سرکیسه می‌کنند. «میل حکومت بر این است که تا

۱- آشوری، داریوش و رحیم رئیس‌نیا، «زمینه اقتصادی و اجتماعی انقلاب مشروطیت ایران»، تبریز، ابن سینا، چاپ دوم، ۱۳۴۷؛ ص ۹.  
۲- پیشین؛ ص ۱۲.

می‌تواند مالیات مستمر و از همه مهم تر انواع و اقسام مالیات‌های زائد از مردم بگیرد و کار را به جایی رساند که سراسر قسمت‌هایی از مملکت پاک ویران شود.<sup>۱</sup>

خان‌خان‌بازی و راهزنی سکه‌ی رایج آن روز ایران بود. هر گوشه‌ای از مملکت به دست خانی که پشت سر خود قبایل و عشایر خویش را به همراه داشت، افتاده بود. به قول آل‌احمد، طومار تاریخ ما را همیشه ایل‌ها درنوردیده‌اند و یا به قول خانم کدی «تمام سلسله‌های مهم ایرانی از زمان آل بویه (۱۰۵۵-۹۴۵ میلادی) تا زمان حکومت قاجار (۱۷۹۶-۱۹۲۵ میلادی) یا اجداد و دودمانی قبیله‌ای داشتند و یا آن که برای رسیدن به حکومت به قدرت‌های نظامی قبیله‌ای تکیه کرده‌اند».<sup>۲</sup>

کار اغلب خان‌ها تیول‌داری و چپاول اموال تجار و بازرگانان با راهزنی و بستن راه‌ها بود. آنان به احدی رحم نمی‌کردند و با دادن رشوه به دولت مرکزی و یا ستیز و درگیری با آن، یا به بیان دیگر با تهدید و یا تطمیع هرچه می‌خواستند خودسرانه انجام می‌دادند. حکومت مرکزی هم که تار و پودش را فساد فرا گرفته بود از این قبایل جهت سرکوب جنبش‌های یا شورش‌های احتمالی داخلی و تجاوزات خارجی کمال سوءاستفاده را می‌کرد.

روحانیون به دو دسته تقسیم می‌شدند و تقریباً به‌خاطر پایگاه اقتصادی و اجتماعی و اعتقادات خود این دو گروه گاهی در مقابل هم قرار می‌گرفتند. یک دسته از روحانیون که در اقلیت بودند از نفوذ در دربار و ثروت و املاک برخوردار بودند و به‌قول طالبوف ملاکند،

۱- لمپتون، آن. ک. س، «مالک و زارع در ایران»، ترجمه منوچهر امیری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، ص ۱۶۳.

۲- کدی، نیکی. آر، «ریشه‌های انقلاب ایران»، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۵۸.

محتکرند، آشوب را دوست دارند و صدای نعلین را می‌پرستند.<sup>۱</sup> دسته‌ی دیگر روحانیون که اکثریت را تشکیل می‌دادند پیوندهای محکمی با توده‌ی مردم داشتند. اینان غالباً از وضعیت مالی خوبی برخوردار نبودند و بیشتر اهل ورع و پرهیزگاری، و به همین خاطر دارای نفوذ معنوی خوبی در بین احاد ملت بودند.

هیئت حاکمه که در رأس آن دربار و شاه قرار داشت، بر قدرت اشرافیت و صاحب‌منصبان و ملاکان بزرگ و حکام ولایات متکی بود. شاهکار دربار و شخص اعلیحضرت همایون شاهنشاه، دادن امتیازات بی‌حد و حصر به بیگانگان و اهل فرنگستان بود. بیشتر شاهان قاجار اهل رشوه، خوشگذران، خودکامه و مستبد بودند. اطراف شاهان را عمدتاً چاپلوسانی گرفته‌اند که کارشان بله قربان گفتن و تلقین این است که رشته‌ی فکر و تدبیر همایونی به الهامات غیبیه پیوسته و وی مشعل جهان‌افروز و عقل جهان‌نما و... است. قبله‌ی عالم، و سایه‌ی خدا بر بندگان، به همان نسبتی که در مقابل فرنگیان گشاده‌دست و مهربان بود در برابر زبردستان و رعیت خویش جفا روا می‌داشت و هیچ‌کس و هیچ‌چیز از دست او و عمالش در امان نبود. به قول ملک‌خان: «حتی برادران و پسرهای پادشاه نمی‌دانند فردا صبح به عراق عرب منفی خواهند شد یا به ملک روس فرار خواهند کرد»<sup>۲</sup>

از سوی دیگر کمتر رجل سیاسی را می‌توان در آن دوران سراغ گرفت که منافع عمومی را بر منافع شخصی ترجیح بدهد. گویی این آب و خاک ملک طلق ایشان است که هر نوع معامله‌ی دلخواه خود را روی آن انجام

۱- طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد (سفینه طالبی)، به کوشش باقر مومنی، تهران، حبیبی، ۱۳۴۷ ص ۳۶.

۲- ناظم‌الدوله، میرزا ملک‌خان، «قانون»، نمره اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۹ ص ۲.

می‌دهند. اغلب سیاستمداران یا انگلوفیل (طرفدار انگلستان) هستند و یا روسوفیل (طرفدار روسیه) و در عین حال چاکر و غلام خانه‌زاد و خاک‌پای آستان دربار پادشاه. اگر کسانی احیاناً همانند امیرکبیرها پیدا بشوند سرانجام‌شان تبعید و مرگ است. در زمان ناصرالدین شاه و فرزندان‌ش این رجال سیاسی بی‌کفایت و در رأس آنها شاه، آن‌قدر به بیگانگان امتیازات مختلف واگذار کردند که نویسندگان و مورخان از این دوره به‌عنوان «عصر امتیازات» نام برده‌اند.

وضع روستاهای ایران بسیار اسفبار بود. بیماری، نبود بهداشت و آموزش، فقر عمومی، ناامنی و... در جای جای این روستاهای پراکنده و بی‌ارتباط و بی‌اطلاع از عالم و آدم، بیداد می‌کرد. شهرهای ایران نیز وضعیتی بهتر از روستاها نداشتند.

شهرهای ایران آن زمان بی‌شباهت به شهرهای قرون وسطایی اروپا نبودند و آن‌چنان سخت و زننده به بخش‌های رقیب و متنازع دسته‌بندی شده بودند که قدرت مقاومت در برابر حکومت مرکزی را نداشتند. محله‌های بالا سر یا پایین سر، حیدری با نعمتی، کُرد با ترک، عرب با عجم، و... توگویی دشمنان دیرینه بودند و همین عامل به تعبیر مارکس باعث شده بود که حاکمان مستبد مرکزی، جوامع کوچک شهری را به شکل «ارگانیسم اجتماعی کلیشه‌دار کوچکی» دستکاری کنند و به حالت موازنه نگه دارند. در چنین حالتی فرد مستبد و حاکم ستمگر در هیئت پدر تمام جوامع کوچک تر ظاهر شده و به این ترتیب مظهر وحدت مشترک تمام جوامع شناخته می‌شد.

اگر به این وضعیت، شرایط فرهنگی و اعتقادی را که پادشاه را سایه خدا و دارای فره ایزدی می‌دانستند اضافه کنیم بهتر معلوم می‌شود که پادشاهان چگونه به قدرت خود مشروعیت می‌بخشیدند و حاکمیت خودکامه‌ی خود را تقویت و بیدار می‌کردند. اوضاع فرهنگی کشور از

وضع اقتصادی و شکل سیاسی آن بهتر نبود. از متولیان فرهنگ که عمدتاً روحانیان بودند، همان‌طور که آمد گروهی ریسمان دربار را گرفته بودند و تمام دین و دنیای خود را فدای خواسته‌های شاه و درباریان می‌کردند و با کمال تأسف با آموزش‌های غلط و موعظه‌های نابه‌جا و فریبکارانه مردم را به تمکین و اطاعت هرچه بیشتر از سلطان اسلام پناه! ترغیب و تشویق می‌کردند، و دسته‌ی دیگر که غالباً غیرسیاسی بودند دل در گرو تقدیرگرایی و شکل‌گرایی مذهبی بسته بودند و کمتر به مسائل سیاسی می‌پرداختند. البته در حاشیه‌ی این دسته، عده‌ای روشن ضمیر و زمان-شناس و مقتضیات‌سنج بودند که اوضاع اسفبار ایران را خوب می-فهمیدند و در صدد فرصتی برای چاره‌ی امور بودند و همین‌ها بودند که بعدها رهبری نهضت مشروطه را به عهده گرفتند و بسی در این راه جانفشانی کردند. به هر حال، تیپ غالب روحانیت و واعظان مذهبی در برابر گلایه‌ها و اعتراضات مردم از وضع زمانه چنین پاسخ می‌گفتند که: «این مملکت شیعه را صاحبی است و او خودش نگه می‌دارد»<sup>۱</sup> و یا «قلب پادشاه در دست خداست، دعا کنیم خدا او را به مملکت مهربان گرداند»<sup>۲</sup>.

توده ملت ایران از جهل و بی‌سوادی و فقر اقتصادی رنج می‌بردند و از علوم و پیشرفت و ترقی خبری نداشتند و سال‌ها بود که به سنت‌های درآمیکه با اوهام و خرافات خو گرفته بودند و هرگونه نقد این سنت‌ها در نظر آنان بدعت می‌نمود. آنان قبل از این که دین را بشناسند و در جهت شناخت آن گام بردارند پای بندی بی‌چون و چرایی به مناسک دینی داشتند. تفرق مذهبی، تضاد فرهنگی، خرافات و اوهام پرستی، کم‌سوادی و بی‌دانشی، عدم ارتباطات و بی‌اطلاعی و... از نشانه‌های بارز فرهنگی

۱- کسروی، احمد، «تاریخ مشروطه ایران»، امیرکبیر، چاپ هفدهم، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴.

۲- پیشین؛ ص ۱۳۵.

(در حقیقت ضد فرهنگی) آن دوره‌ی ایران بود.

### - چگونگی پیدایش مشروطیت در ایران

در این جا به چگونگی پیدایش مشروطه و عوامل موجدی آن به طور گذرا اشاره می‌کنیم. جنبش مشروطه در ایران دو پایه‌ی اصلی داشت. یکی از این پایه‌ها به اوضاع داخلی ایران و شرایط سیاسی - اقتصادی و فرهنگی داخل کشور برمی‌گردد، و دیگری شرایط بین‌المللی است که به شدت در تحولات منجر به پیدایش مشروطیت از لحاظ نظری و عملی نقش داشته است و لذا ما سعی‌مان بر این است که عوامل پیدایش مشروطیت را به دو دسته‌ی داخلی و خارجی تقسیم کنیم و جداگانه به شرح مختصر هر کدام از این عوامل بپردازیم.

#### الف. عوامل داخلی پیدایش مشروطیت

عوامل داخلی بسیاری را می‌توان نام برد که در پیدایش مشروطیت ایران نقش داشته‌اند. از جمله آنهاست:

##### (۱) نیروی مذهب در ایران:

از دیرباز، نیروهای مذهبی و قدرت دینی شانه به شانه‌ی قدرت سیاسی و گاهی جلوتر و بُرنده‌تر از آن، در سرنوشت و مقدرات این مرز و بوم نقش مهمی داشته‌اند. شاید در زمان صفویه بود که برای نخستین بار مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور شناخته شد و به تبع آن نفوذ روحانیان و علمای اسلامی در دستگاه خلافت و پادشاهی‌خاندان و سلسله‌ی صفویه و پادشاهان بعد از ایشان روزه‌روز فزونی یافت و بر قدرت و اقتدار آنان افزوده شد. نمونه‌هایی از این قدرت و اقتدار نیروهای مذهبی را می‌توانیم در رخداد‌های دو سده اخیر به وضوح مشاهده کنیم. برای نمونه بعد از قرارداد گلستان ساکنین نواحی متصرفی که سابقاً تنها طبقه‌ی



صاحب نفوذ و امتیاز بودند، تحت فشار قرار گرفتند. مسیحیان به آداب مذهبی مسلمانان اهانت کردند. علمای مذهبی که وضع جدید را دیدند ناچار با رژیم روس به مخالفت برخاستند و کینه‌ی پیروان خود را بر ضد روس‌ها تشدید کردند. آنان وهن و سرافکنندگی مسلمانان را که ناشی از تحمل ظلم اجنبی و اطاعت از بیگانه بود اساس تبلیغات و شکایات خود قرار دادند و نه تنها پیروان خود را به حقوق خویش آشنا نمودند بلکه زیاده‌روی‌های عمال تزار و اقدامات اساسی ضداسلامی آنان را اعلام داشتند.<sup>۱</sup>

در آستانه‌ی جنگ دوم ایران و روس، آقا سید هاشم مجتهد به‌منظور تحریک احساسات مذهبی مردم پایتخت بر ضد روس‌ها، وارد تهران می‌شود. در پنجم ذیحجه‌ی ۱۲۴۱ هجری قمری آقا سید محمد مجتهد به‌همراهی یک‌صد تن از روحانیون وارد سلطانیه می‌شود و دسته‌ی دیگری از مردم به سرپرستی ملا احمد نراقی نزد فتحعلی شاه به تظاهر پرداختند.<sup>۲</sup> در اثر همین اقدامات علمای مذهبی بود که ایران برای بازپس گرفتن ایالات از دست رفته تجهیز شد و جنگ دوم ایران و روس با صدور فتوای جهاد آغاز شد و شور و هیجان احساسات مذهبی به‌طور قطع موجب شد در مرحله‌ی اول این جنگ دو کشور ایران و روس موفقیت قطعی از آن ایرانیان باشد، و با سرعت همه‌ی سرزمین‌های از دست رفته پس گرفته شوند. ولی متأسفانه به‌عللی فرجام جنگ به‌ضرر ایران تمام شد. از وقایع تاریخی دیگری که نفوذ مذهب و نیروهای روحانی آن را در بین مردم و تعیین سرنوشت ملت و کشور می‌رساند، می‌توانیم از قضیه‌ی قتل گریبایدوف سفیر روس و ۳۷ تن از همراهان وی نام ببریم، یا از جنبش تنباکو، که به قول بسیاری از نویسندگان و

۱- بینا، علی‌اکبر، «تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران»، جلد اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ص ۱۹۹.  
۲- پیشین؛ ص ۲۱۱.

مورخان نخستین تکان توده‌ی مردم ایران به حساب می‌آید، که به رهبری نیروهای مذهبی شکل گرفت.<sup>۱</sup> از فعالیت‌های نیروهای مذهبی در آستانه‌ی مشروطیت وقایع زیادی قابل ذکر است که به اختصار به چند مورد آن اشاره می‌شود:

(۱) نخستین رویداد که همزمان با سفر مظفرالدین شاه و همراهانش برای بار سوم به اروپا پیش آمد، موضوع اعتراض بازرگانان به پرداخت اجباری تعرفه‌های سنگین کالاها، و اضافات دیگری بود که منتهی به تعطیل شدن بازار و پناهندگی مردم به حضرت عبدالعظیم شد. سردسته‌ی حرکت بازرگانان و توده‌ی مردم در این اقدام دو عالم روحانی تهران طباطبایی و بهبهانی بودند.

(۲) در همین ایام در کرمان حاکم محلی عده‌ای از علما را به چوب بسته بود. انعکاس قضیه در تهران موجب شد که آقایان طباطبایی و بهبهانی به منبر رفتند و به شدت به دستگاه حاکمه تاخنتند.

(۳) در تهران زمین یک گورستان برای بنای عمارت بانک روس به فروش می‌رود. این امر که با احکام شریعت اسلامی مبیانت داشت موجب اعتراض و اخطار طباطبایی به ریاست بانک مزبور و دیدار تازه‌ای بین آقایان طباطبایی و بهبهانی شد و اندکی بعد ساختمان نیمه تمام بانک به دست مردم که با تدبیر ماهرانه‌ای به آن‌جا کشیده شده بودند خراب گردید.

(۴) قضیه‌ی گران شدن قند که در اثر جنگ روس و ژاپن به وجود آمد و دستگاه حاکمه ایران یک شخص نیکوکار بازرگان را به عنوان عامل گرانی قند تأدیب کرد باعث شد که مردم به هدایت روحانیت برای اعتراض در مسجد شاه جمع شوند و سید جمال واعظ اصفهانی که یکی

---

۱- ذاکر حسین، عبدالرحیم، «مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰؛ صص ۱۶-۱۷.

از خطبای بنام و انقلابی بود مردم را تهیج کرد. این گردهمایی در نهایت منجر به عزیمت دو سید و همراهانشان به حضرت عبدالعظیم شد. آنان در آنجا بست نشستند و از شاه، تأسیس عدالت‌خانه را درخواست کردند. شاه به عین‌الدوله صدراعظم دستور داد که آقایان را به شهر برگرداند و مقاصد آنان را تأمین کند. ولی عین‌الدوله مانع تأسیس عدالت‌خانه بود و اتفاقات دیگری افتاد که منجر به شهادت یک طلبه شد که در مراسم تدفین آن عده دیگری کشته شدند. مردم که به همین مناسبت در مسجد اجتماع کرده بودند مورد هجوم دولتیان قرار گرفتند و مأموران چند تیر هوایی شلیک کردند. مردم دچار وحشت شده و می‌خواستند پراکنده شوند که بهیچانی با شجاعت تمام آنان را آرام کرد. اجتماع در مسجد، به خروج علما از تهران و بست نشستن در قم انجامید. بیرون شدن علما از شهر به مردم گران آمد و در تهران که به منزله‌ی آتش زیر خاکستر بود هر لحظه امکان وقوع حادثه‌ای می‌رفت. با توجه به این که علما ملجأ و مرجع مردم بودند آرام ماندن مردم ناممکن بود. مردم معاودت علما را خواستار بودند. علمای تبریز و نجف با ارسال تلگراف از تمامی فعالیت‌های آزادی‌خواهانه‌ی علما و مردم تهران به‌طور کامل حمایت می‌کردند و همین امر مردم را بیشتر به حضور در صحنه‌ی مبارزه تشویق و ترغیب می‌کرد. از سوی دیگر، شاه و اطرافیانش احساس خطر بیشتری می‌کردند، که در نهایت باعث شد شاه فرمان مشروطه را در روز یکشنبه سیزده مردادماه ۱۲۸۵ (۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴ ه.ق) صادر کند، اما چون علما فرمان مزبور را کافی ندانستند از بست و تحصن خارج نشدند. به همین خاطر شاه برای بار دوم در تکمیل فرمان قبلی، فرمان دیگری را به شرح ذیل صادر کرد: «امر و مقرر می‌داریم که مجلس مزبور را به شرح دست‌خط سابق صریحاً دایر نموده و بعد از انتخاب اجزاء مجلس فصول و شرایط نظامنامه مجلس شورای اسلامی را موافق

تصویب و امضای منتخبین به طوری که شایسته ملت و مملکت و قوانین شرع مقدس باشد مرتب نمایند که به شرف عرض و امضای همایونی ما موشح و مطابق نظامنامه مزبور این مقصود صورت و انجام پذیرد.<sup>۱</sup>

به دنبال صدور فرمان تکمیلی یادشده، علما از قم بازگشتند. بازارها باز و آرامش برقرار شد و ملت به شادمانی پرداخت. در تمامی رخدادهای که به صورت مختصر در این قسمت به آنها اشاره شد نقش نیروهای مذهبی و قدرت دینی از همه بارزتر بود و به هیچ عنوان نیروی دیگری قدرت هموردی با آن را نداشت. نقش مذهب و برخی روحانیان چنان در جنبش مشروطه مهم و بی بدیل است، که حتی نویسندگانی که رابطه‌ی دامنه‌داری با مذهب و روحانیت ندارند به آن اعتراف کرده‌اند.<sup>۲</sup>

## ۲) نیروی نوگرایی در ایران:

دومین عامل داخلی مؤثر در ظهور و پیدایش مشروطیت در ایران نیروهای غرب‌گرا و نوگرا بودند که در اثر آشنایی‌های تازه با غرب و دنیای جدید بسیار هواخواه و طرفدار اصلاح و بازنگری و تغییر و تحول در دستگاه حاکمه و اوضاع اقتصادی سیاسی ایران بودند. قائم مقام‌ها، امیرکبیر، و جلوتر از آنها شاهزاده عباس میرزا از پیشگامان نواحی در ایران‌اند. اینان برای رسیدن به ترقی و تمدن جدید و نوسازی ایران دست به اقداماتی زدند. رایزن نظامی از فرانسه و انگلیس استخدام کردند، و دانشجویانی به خارج گسیل داشتند. از جمله‌ی این دانشجویان میرزا صالح شیرازی و میرزا جعفر خان مشیرالدوله تبریزی بودند که بعدها اولی یک چاپخانه در سال ۱۸۱۹ م/ ۱۲۳۵ هـ. ق بنیان کرد و نخستین روزنامه‌ی فارسی را در تهران به سال ۱۸۳۶ م/ ۱۲۵۲ هـ. ق پراکنده

۱- قاسم‌زاده، قاسم، «حقوق اساسی»، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ص ۳۶۴.

۲- بنگرید به: کسروی، احمد، «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۲۶۱.

ساخت،<sup>۱</sup> و دومی به صدارت اعظمی دربار رسید. از جمله کارهایی که اعزام شدگان به خارج پس از بازگشت به ایران به آن دست زدند انتشار خاطرات سفر خود بود که بعدها همین نوشته‌ها به عنوان یکی از نخستین منابع آثار آشنایی ایرانیان با غرب به حساب آمدند. از جمله دیگر فعالیت نوظواهان در ایران انتشار مطبوعات، ایجاد مدارس نو، تشکیل انجمن‌ها و تشکلهای سری، تألیف کتب جدید، و... بود. برای این که تأثیر این فعالیت‌ها را در زمینه‌سازی پیدایش مشروطیت نشان دهیم به برخی مطبوعات، مدارس جدید، انجمن‌های سری و کتاب‌ها، به عنوان پدیده‌ای نو در ایران آن روز، اشاره می‌کنیم:

#### ۱. برگزیده‌ای از مطبوعات

I. ماهنامه‌س کاغذ اخبار در سال ۱۲۵۲ هـ/ ۱۸۳۶ م توسط میرزا صالح روشنفکر دولتی تحصیل کرده اروپا، در تهران دایر شد.<sup>۲</sup> همین میرزا صالح در دست‌نوشته‌هایش انگلستان را «ولایت آزادی»، مجلس عوام را «مشورت‌خانه» و نمایندگان آن را «وکیل‌الرعا یا» می‌نامید.<sup>۳</sup>

II. هفته‌نامه‌ی وقایع اتفاقیه در سال ۱۲۶۷ هـ/ ۱۸۵۱ م به سرپرستی امیرکبیر در تهران منتشر شد، و پس از او نیز تا شماره‌ی ۵۹۲ انتشار یافت.<sup>۴</sup> این هفته‌نامه بیشتر مطالبی درباره‌ی اصلاحات ساختاری در ایران می‌نوشت.

III. روزنامه‌ی قانون به مدیریت ملک‌خان در سال ۱۳۰۷ هـ/

۱- حائری، عبدالهادی، «تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴؛ صص ۱۱-۱۲.

۲- محیط طباطبایی، محمد، «تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران»، تهران، نشر بعثت، ۱۳۶۶؛ ص ۱۴.

۳- ذاکر حسین، عبدالرحیم، «مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت»، ص ۲۹.

۴- براون، ادوارد، «مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت»، ترجمه محمد عباسی، تهران، نشر معرفت، ۱۳۷۷؛ ص ۱۳۱.

۱۸۸۹ م تأسیس شد.<sup>۱</sup> او در این روزنامه که با شعارهای «اتفاق، و ترقی، عدالت» به میدان آمده بود مطالبی در مورد سیاست، دین، قانون و مرام آدمیت می‌نوشت.

IV. *حبل‌المتین* در کلکته توسط سید جلال‌الدین کاشانی (مؤید الاسلام) در سال ۱۳۱۱ هـ / ۱۸۹۳ م پا گرفت.<sup>۲</sup> هر هفته در بیست صفحه منتشر می‌شد و هر شماره‌ی آن حاوی چندین مقاله سیاسی، اجتماعی و دینی بود و اغلب از اوضاع دلخراش ایران صحبت می‌کرد.

V. *پرورش* در قاهره توسط محمد خان کاشانی در سال ۱۳۱۸ هـ / ۱۹۰۰ م بیرون آمد. این روزنامه که مروج ایده‌ی مشروطه بود در شماره ۲۰ (به سال ۱۳۱۸ هـ) از ضرورت شور و مشورت در اسلام و تطبیق آن با پارلمان و مشروطیت سخن گفت و به آیات مربوطه استشهاد جست.<sup>۳</sup> پرورش با اسلوبی دلنشین از آزاداندیش‌ترین و مؤثرترین روزنامه‌های دوره‌ی استبداد بود.

VI. روزنامه‌ی *نامه طلوع* به صاحب امتیازی عبدالحمید خان متین-السلطنه ۱۳۱۸ هـ / ۱۹۰۰ م که برای اولین بار دست‌نوشته‌های هجوآمیز آخوندزاده را این روزنامه چاپ کرد.<sup>۴</sup>

## ۲. انجمن‌های سری

یکی دیگر از عوامل مؤثر در ارتباطات اجتماعی در آستانه‌ی جنبش مشروطه که مطبوعات نیز از آن تغذیه می‌کردند انجمن‌های سری بود. در این انجمن‌ها معمولاً برخی روزنامه‌نگاران، بازرگانان، روحانیون و درباریان حضور داشتند. انجمن‌ها در حقیقت مرکز و کانون تهیه‌ی

۱- محیط طباطبایی، محمد، «تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران»؛ ص ۷۹.

۲- براون، ادوارد، «مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت»؛ ص ۱۵۹.

۳- محیط طباطبایی، محمد، همان؛ ص ۹۱.

۴- براون، ادوارد، همان؛ ص ۱۴۱ و کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران؛ ص ۲۶۸.

مقالات انقلابی، روزنامه‌ها و همچنین مرکز مباحثه و تفسیر و تعبیر نوشته‌های مطبوعات ملی به شمار می‌رفتند. معمولاً روشنفکران در این انجمن‌ها جمع می‌شدند و پیرامون اوضاع و احوال مملکت به بحث می‌پرداختند. از طریق همین انجمن‌ها بود که تصمیم ترجمه‌ی رساله‌ها و مقاله‌های جدید گرفته می‌شد، شب‌نامه‌هایی تهیه و توزیع می‌گردید و با روزنامه‌ها و روزنامه‌نگاران خارج از کشور ارتباط فعال برقرار می‌شد. ناظم‌الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان از انجمنی مخفی که خود در آن حضور داشت به دفعات روایت می‌کند که چگونه در تعطیلی چندروزه‌ی ایام عاشورا نوشته‌های ملکم خان و مستشارالدوله و در فرصت‌های دیگر سیاحتنامه ابراهیم بیگ حاجی زین‌العابدین مراغه‌ای را می‌خواندند<sup>۱</sup> و در نهایت به روشنگری در مجامع عمومی دست می‌زدند. البته تمام انجمن‌های سری سعی‌شان این بود که مباحث داخلی انجمن به دست عامه و یا مخالفان نیفتد. انجمن سری و تشکیلاتی فراماسونری و فراموش‌خانه در ایران که توسط ملکم خان و پدرش بنیان نهاده شد، و انجمن جامع آدمیت عباسقلی خان آدمیت قزوینی، انجمن سری تبریز، و انجمن سری اصفهان از معروف‌ترین انجمن‌های سری آن زمان محسوب می‌شدند.

### ۳. کتاب‌ها و آثار مکتوب

علاوه بر ایجاد مطبوعات و پایه‌گذاری انجمن‌های سری که در زمره‌ی فعالیت‌های عمده‌ی نیروهای نوگرا و غرب‌گرای ایران بودند، تألیف کتاب و آثار گونه‌گون یکی دیگر از کارهایی است که آنها در آستانه‌ی مشروطیت به صورت مؤثری به آن دست زدند. از جمله مؤثرترین این کتاب‌ها، کتاب سه جلدی سیاحتنامه ابراهیم بیگ بود که پیش از این نیز

۱- کرمانی، ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۱۶۵-

از آن نام بردیم. این کتاب که سرگذشت و داستانی تخیلی است، در بر گیرنده‌ی اندیشه‌های جدید و انتقادی است، به‌طوری که انتقادهایی تند از نظام سیاسی و اجتماعی و دینی دوران قاجار در این کتاب به چشم می‌خورد. مضامین اصلی این اثر را مرور می‌کنیم:

✽ انتقاد از علمای دین:

«علمای دین به لباس تزویر درآمده، طریق شریعت بیجا دارند... در صدر مجلس نشینند و بر سایرین برتری گزینند... و به افجوی کمثل الحمار یحمل اسفارا، کتاب چندی بر خود بار نموده‌اند...»

✽ انتقاد از فرنگی‌مآبی:

«اداره معیشت نجیبه اجداد خود را به فرنگی‌مآبی مبدل کردید... برای پارک‌های خود مبل خریده‌اید و ملت را سروپا برهنه گذاشته‌اید...»

✽ انتقاد از فرهنگ عزاداری:

«کار تعزیه‌داری را از درجه بدعت هم بالاتر برده‌اند... به یقین امام [ع] از این کارها راضی نیست...»

✽ انتقاد از استبداد سیاسی:

«در مملکت ما هنوز بزرگان ملت لذت آزادی افکار و حریت قلم را نچشیده‌اند... ترقی اقوام زمین را می‌بینیم... به جز آزادی افکار و قلم چیزی نیست...»<sup>۱</sup>

علاوه بر سیاحتنامه ابراهیم بیگ آثار دیگری از این دست توسط روشنفکران و نوخواهان ایرانی در داخل و خارج از کشور منتشر می‌شد. مکتوبات کمال‌الدوله آخوندزاده، رساله‌های «انشاءالله، ماشاالله» و «روشنایی شیخ و وزیر» میرزا ملکم خان، «یک کلمه» مستشارالدوله،

۱- آدیت، فریدون، «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، تهران پیام، ۱۳۳۵، صص ۸۹-۹۱ و همچنین بنگرید به: مراغه‌ای، حاج زین‌العابدین، «سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ یا بلای تمصب او»، تهران، اندیشه، ۱۳۵۳.



رساله‌های «یکصد خطابه» و «هشت بهشت» میرزا آقاخان کرمانی، و ده‌ها دست‌نوشته دیگر از جمله این آثار بودند که با افکار و ایده‌های جدید و با اقتباس از علوم نوین مغرب‌زمین اقدام به نقد فرهنگ و سیاست آن روز ایران می‌کردند.

#### ۴. مدارس و مراکز آموزشی جدید

علاوه بر مطبوعات، انجمن‌های سری<sup>۱</sup> و کتب منتشره، پدیده‌ی دیگری نیز در آستانه‌ی انقلاب مشروطه سر برآورده بود، و آن مدارس و مراکز آموزش به سبک جدید بود. اولین دبستان جدید در سال ۱۳۰۵ ه. ق به دست حاج میرزا حسن رشیدی (فرزند آخوند ملا مهدی تبریزی) «۱۲۶۷ ه. ش / ۱۳۶۳ ه. ق» در محله‌ی شش‌گلان تبریز تأسیس شد. او این نوع مدرسه را در سفرش به بیروت (۹ و ۱۲۹۸ ه. ق) از مدارس فرانسوی آن دیار اقتباس کرده بود. فکر آموزش به سبک نو و توجه به الگوهای جدید غربی از طریق روزنامه‌ی اختر که روزنامه‌ای آزادی‌خواه بود به رشیدی منتقل و همین امر موجب سفر او به بیروت و تحصیل در دارالمعلمین فرانسوی آن‌جا شده بود.<sup>۱</sup> متأسفانه برخی از روحانیان متحجر با رشیدی سازگاری نمی‌کردند و حتی بارها به مدرسه‌ی او حمله‌ور شدند. در مقابل آنان، گروه دیگری از روحانیان نیک‌اندیش و ترقی‌خواه مثل آیت‌الله طباطبایی علاوه بر حمایت از رشیدی، خود نیز در امر تأسیس مدارس جدید پیشگام بودند.<sup>۲</sup> به هر تقدیر، با همه سختی‌ها و کاستی‌ها، سرانجام بانیان و پیشروان نهضت مدرسه‌سازی به سبک جدید موفق شدند تعدادی از این نوع مدارس را در شهرهای بزرگ مثل اصفهان، شیراز، تبریز و از همه مهم‌تر تهران، تأسیس کنند.

۱- رشیدی، فخرالدین، «زندگینامه پیر معارف (رشیدی) بنیانگذار فرهنگ نوین ایران»، تهران، هیرمند، ۱۳۷۰؛ ص ۲۰.

۲- کرمانی، ناظم‌الاسلام، «تاریخ بیداری ایرانیان»؛ ص ۱۶۴.

بعدها تربیت شده‌های این مدارس از فعالان نهضت مشروطه شدند و در بروز و ظهور مشروطیت در ایران سهیم بودند.

علاوه بر عوامل داخلی که تا این‌جا برشمردیم، باید وضعیت اقتصادی، شرایط فرهنگی - سیاسی و نوع قشربندی اجتماعی ایران آن زمان را هم به‌عنوان پیش‌زمینه تمام این عوامل داخلی و بستر اجتماعی آنها در نظر داشته باشیم. به همین منظور تلاش کردیم قبل از پرداختن به ذکر عوامل داخلی پیدایش مشروطیت چهره‌ی اجتماعی و معیشتی ایران را ترسیم کنیم، تا چگونگی تأثیرگذاری این عوامل پیش از پیش آشکار شود و درک و شناخت بهتری از امور و وقایع فراهم آید. البته باید اضافه کنیم که همه‌ی این تحولات و فعل و انفعالات داخلی بی‌تأثیر و تأثر از وقایع و مناسبات بین‌المللی و خارجی نبودند. در ادامه بحث بر اوضاع بین‌المللی که به‌عنوان عوامل خارجی انقلاب مشروطه مطرح‌اند نگاهی گذرا خواهیم داشت.

#### ب. عوامل خارجی پیدایش مشروطیت

انقلاب مشروطیت ایران را از نظر بیرونی می‌توان دنباله‌ی جنبش‌های گسترده‌ی مشروطه‌خواهی دانست که در بسیاری از کشورهای جهان در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم میلادی پدیدار گردید. موج مشروطه‌خواهی و تحولات ناشی از آن ابتدا در انگلیس (۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ م)، ایتالیا (۱۸۷۰-۱۸۵۹ م)، دانمارک (۱۸۶۴ م)، اتریش - مجارستان (۱۸۶۹ م)، آلمان (۱۸۷۱ م)، و فرانسه (۱۸۷۵ م) پدید آمد و سپس دگرگونی‌های زاینده‌ی مشروطه‌گری به ترکیه (۱۸۷۵ و ۱۹۰۸ م)، مصر و هندوستان (چندین بار)، ژاپن (۱۸۸۹ م) و روسیه (۱۹۰۵ م) نیز راه یافت. مسلماً ایرانی‌ها به‌طور مستقیم یا نامستقیم تحت تأثیر این انقلاب‌ها و رویداد-های فراگیر و گسترده قرار داشتند. وقایع و آثار فکری و فرهنگی مربوط

به انقلابات مشروطه‌خواهی در سراسر جهان مورد توجه اندیشمندان غرب‌گرا و نوخواه ایرانی قرار می‌گرفت و تعقیب می‌شد و درباره‌ی آن وقایع مطالبی می‌نوشتند. به این ترتیب، آن‌گونه افکار انقلابی که در اروپا موفق به درهم شکستن رژیم‌های حکومتی خود شده بودند، در جامعه‌ی ایران راه می‌یافت و مردم را برای اخذ و پذیرش همان‌گونه افکار آماده می‌کرد.

پس، با توجه به ترتیب تاریخی انقلابات مشروطه در کشورهای مختلف جهان این نکته به دست می‌آید که انقلاب مشروطه‌ی ایران از نظر عوامل بیرونی (خارجی) دنباله و ادامه‌ی سیر جنبش‌های مشروطه‌گرایی بود که در بسیاری از کشورهای جهان رو به گسترش داشت. همسایگی ایران با دو کشور در حال انقلاب (روسیه و ترکیه عثمانی) و پیوندهای ایرانی‌ها با مصر و هندوستان و آگاهی از وقایع سیاسی و اجتماعی در چین و ژاپن، همگی موجبات کوشش‌های پی‌گیری را برای پایه‌ریزی نظام مشروطه در ایران فراهم می‌آورد.

علاوه بر وقایع سیاسی - اجتماعی، نوع اندیشه و فکر و تمدن و فرهنگ غرب نیز به‌شدت بر افکار نواندیشان ایرانی سلطه داشت و تأثیرگذار بود. کتاب‌هایی مانند سفینه طالبی یا کتاب احمد و مسالک‌المحسنین نوشته طالبوف تبریزی، سیاحتنامه ابراهیم بیگ اثر حاج زین‌العابدین مراغه‌ای، رسالات میرزا ملکم خان، رسالات و اشعار میرزا آقاخان کرمانی، ترجمه‌ی نمایشنامه‌های آخوندزاده و مکتوبات و تمثیلات وی که هرکدام به جای خود در بیدارسازی و آرمان‌خواهی ایرانیان جایگاه شایسته‌ای دارد، به‌قول برخی از صاحب‌نظران «در انقلاب ایران همان اثر را داشته‌اند که نوشته‌های منتسکیو و ژان ژاک روسو در انقلاب کبیر فرانسه»<sup>۱</sup> داشتند. این آثار بطور کامل از فرهنگ و اندیشه‌ی

۱- رضوانی، محمد اسماعیل، انقلاب مشروطیت ایران؛ ص ۴۸.

بزرگان اروپا رنگ و بو گرفته بودند. پدیده‌ها و معارف جدید مثل: اصلاح و بازسازی دینی، پروتستانیسیم اسلامی، اصالت عقل و علم و تجربه بشری، اصالت انسان (اومانیسیم)، حقوق طبیعی، بازنگری در سیستم حکومتی و سیاست، نقادی از ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی، و... همه و همه از غرب به ایران سرازیر شد و نگاه ایرانیان را نسبت به جهان و انسان عوض کرد و در نهایت به تحولاتی از قبیل مشروطه در ایران منجر شد.

عامل مهم دیگری که باید در این جا به آن اشاره کنیم شکست روسیه از ژاپن بود - ژاپن کشوری بود که زودتر از روسیه مشروطه شده بود. وقتی روسیه از ژاپن شکست خورد و در واقع اقتدار سنتی یک امپراتوری شکست‌ناپذیر فرو پاشید، مردم آن را به حساب مشروطه‌بودن ژاپن گذاشتند و این امر از نظر روانی خیلی مهم بود.

جامعه‌ی ایران در ارتباط با قدرت‌های خارجی، بیش از همه با همسایه‌ی قدرتمند شمالی مواجه بود. روسیه در زمان صفویه در امور ایران دخالت می‌کرد و چشم طمع به ایران داشت. از دوران قاجار این مسئله تشدید شد. مردم ایران همواره از روسیه ضربه خورده بودند و دل خوشی از روسیه نداشتند. به‌خصوص در ارتباط با جنگ‌های طولانی ایران و روس و شکست از روسیه و عواقب آن و تحقیر ملت ایران از سوی دشمنان و متجاوزان، این مسئله تشدید شده بود. وقتی روسیه در سال ۱۹۰۵م از ژاپن شکست خورد افسانه‌ی شکست‌ناپذیری روسیه فروپاشید و نشان داده شد که یک قدرتمند هم شکست می‌خورد و یک قدرت دیکتاتوری و استبدادی نمی‌تواند در مقابل یک کشور مشروطه دوام بیاورد. این مسئله از سوی مردم ایران به‌عنوان فال نیکی برای مشروطه‌گرایی محسوب شد و آنها را به دست زدن به اقدامات عاجل‌تر برای تحقق حکمت مشروطه در ایران مصمم‌تر کرد.

عامل دیگری که در پیدایش مشروطیت در ایران بی‌اثر نبود، رقابت بین دو قدرت بزرگ آن زمان یعنی روسیه و انگلیس بود. این دو کشور همیشه برای کسب منافع و مطامع بیشتر از کشورهای جهان سوم منجمله ایران، رقابت داشته‌اند. در سال‌های آخر قبل از وقوع انقلاب مشروطه نفوذ روس‌ها در دربار از رقیب خود انگلیس، بیشتر شده بود و این امر برای انگلیسی‌ها خوشایند نبود. آنها دنبال فرصتی می‌گشتند تا بتوانند به‌طریقی دربار ایران را که در حقیقت زیر سلطه و نفوذ روسیه بود به‌خاطر تضعیف رقیب در تنگنا قرار دهند. بهترین فرصت برای انگلیس قضیه‌ی مشروطه بود. آنها به‌طور مستقیم و یا نامستقیم، در مقطعی خاص از مشروطیت ایران محتاطانه حمایت کردند، البته نه به‌خاطر ایران، بلکه برای منافع نامشروع خودشان. به‌هرحال، کمک انگلیسی‌ها به انقلابیون مشروطه‌خواه چه در داخل کشور و چه در خارج آن در روند انقلاب بی‌تأثیر نبود. ولی نباید همانند برخی افراد با بزرگ‌نمایی این مسئله عوامل اصلی پیدایش مشروطیت را، که بی‌شک عوامل داخلی و بومی بودند، در یک تقلیل‌گرایی گمراه‌کننده به عامل بیگانه (انگلیس) ارجاع دهیم و مشروطه را برآمده از کنار دیگ پلوی انگلیسی‌ها بدانیم.<sup>۱</sup>

### - سخن پایانی گفتار اول

با این که ایران پس از اسلام رویدادهای مهم فراوانی را پشت‌سر گذاشته و پایمال حوادث سنگین بسیاری بوده است، اما بی‌گمان یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین رویدادهایی که به خود دیده انقلاب مشروطه است،

۱- مرحوم شیخ فضل‌الله نوری که از مخالفان انقلاب مشروطیت بود می‌گفت: «مشروطه‌ای که از کنار دیگ پلوی انگلیسی‌ها بیرون بیاید به درد ما نمی‌خورد» (بنگرید به: یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس گفتار شانزدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸؛ ص ۴).

زیرا هیچ یک از رویدادهای گذشته، ساختار سیاسی - اجتماعی ایران را از بنیاد و از همه سو دگرگون نکرد. تنها انقلاب مشروطه بود که به دلیل پیش‌زمینه‌های ویژه‌ای که به پاره‌ای از آنها اشاره شد توانست ساختار سیاسی، نظام حکومتی، روابط بین‌المللی، شیوه‌ی معیشتی، بینش‌های فرهنگی، الگوهای فکری، و اوضاع ادبی و هنری و... را به گونه‌ای آشکار دگرگون سازد و ایران و ایرانی را از بسیاری سنت‌ها و نظام‌ها و الگوها که قرن‌ها به آنها خو گرفته بود جدا کند و به آستانه‌ی آن چه امروز مدرنیسم خوانده می‌شود درآورد.

حکومت مشروطه به معنی درست کلمه چیزی است که ایرانیان مانند دیگر ملت‌های شرقی از اروپاییان آموختند و پیش از آشنایی با آنها، خود هرگز چنین نظامی را نمی‌شناختند و تجربه نکرده بودند. آنان در تمامی تاریخ طولانی خود تنها یک شیوه حکومت و فرهنگ را دیده بودند و به همان یک شیوه خو گرفته بودند و می‌زیستند، و آن شیوه‌ی پادشاهی مطلقه بود که چنان در ذهن و ضمیر آنان ریشه دوانده بود که پادشاه را نه انسانی در رده و ردیف دیگران، که تافته‌ای جداافتاده می‌دانستند. پیشینیان، او را خداگونه و بهره‌مند از فره ایزدی، و پسینیان با دستاویز کردن پاره‌ای روایات - که در درستی آنها تردید بسیار هست - او را سایه‌ی خدا می‌شمردند. چنین بینش‌ها و پندارهایی بود که زمینه می‌شد تا شاه قدرتی بی‌حد و مرز به دست آورد؛ خود را مالک و صاحب اختیار همه‌چیز و همه‌کس بداند، هرچه خواست بکند، هرچه اراده کرد همان باشد و هیچ‌کس را اجازه اعتراض و حتی پندار پرخاش نباشد و همه‌چیز و همه‌کس حتی دین و عالمان دین در خدمت او باشند و راه رسیدن او را به آن چه می‌گوید و می‌خواهد هموار کنند و این باور را در ذهن مردم بکارند که پیروی از شاه بر همگان واجب است و شکستن

فرمان او فراهم آوردن زمینه‌ی خشم و ناخرسندی خداوند است.<sup>۱</sup>

انقلاب مشروطه در واقع انقلابی بود که این گونه طرز فکرها و باورها را شکست، و نگرش و بینش جدیدی را به مردمان آموخت. فقر و فساد، جهل و استبداد، اختلافات طبقاتی و تضادهای ناشی از آن، سیستم مالیاتی غلط، نفوذ و سلطه‌ی بیگانگان بر مقدرات کشور و ملت، بی‌عدالتی و تعدی و تجاوز به جان و مال مردم، بی‌کفایتی دولتمردان و حکمرانان، نگرانی‌های ناشی از عدم امنیت و بی‌اعتمادی، دلمشغولی-های مذهبی خرافه‌آمیز و... همه و همه از عواملی بود که اعتراضات و نفرت عمومی را نسبت به وضع موجود دامن می‌زد.

آشنایی ایرانیان با تمدن و فرهنگ اروپا، انتشار روزنامه‌ها و مطبوعات، تألیف کتب و ترجمه‌ی آثار غربی، ظهور و بروز حس ترقی‌خواهی و آزادی‌خواهی در مردم، فعالیت مجامع دینی و عالمان مذهبی به خصوص همکاری «سیدین سندین» و «حجتین آیتین»<sup>۲</sup> و تلاش مستمر آنان، روشنگری‌های روشنفکران، پا گرفتن یک طبقه‌ی متوسط نیم‌بند خرده‌بورژوا که منافع‌اش به‌دست دستگاه حاکمه تهدید می‌شد و کمک مالی و معنوی آنان به نهضت مشروطه، تغییر و تحولات بین‌المللی به‌ویژه مشروطه‌خواهی کشورهای همسایه‌ی ایران و... از عواملی بودند که در شکل‌گیری مشروطیت ایران نقش به‌سزایی داشتند.

به هر تقدیر، انقلاب مشروطه با همه فراز و نشیب‌هایش به وقوع پیوست و برگی دیگر از سرنوشت تاریخی ایرانیان ورق خورد.

۱- مدنی کاشانی، ملا عبدالرسول، «رساله انصافیه»، تهران، انتشارات مرسل، چاپ اول، ۱۳۷۸ هجری قمری، ص ۱۷.

۲- لثبی که مردم به رهبران مشروطه یعنی حضرات آیات طباطبایی و بهبهانی داده بودند و در کتاب‌های مشروطه به کار آمده است.

## سیر تفکر و تنوع اندیشه در دوره‌ی مشروطه

### سه اندیشه در مشروطه

مشروطه با همه پیش‌فرض‌ها، پیش‌زمینه‌ها و شرایط و عوامل آن در بستر خود محل پرورش چالش‌های فکری اجتماعی در زمینه‌های گوناگون بود. جریان‌های فکری و الگوهای اندیشه‌ای را می‌توانیم در قالب سه گونه، آرایش دهیم. گونه‌ی اول: آزاداندیشی و روشنفکری و آزادی‌خواهی و اقتباس فکری از غرب است که از شاخص‌های اصلی آن حقوق طبیعی آدمی، حکومت عرفی و سکولار، قانون‌گذاری بشر، و شخصی بودن دین است. گونه‌ی دوم: گروه نواندیشان و نواندیشی دینی است که می‌کوشیدند فردگرایی، علم، آزادی و تحول را با مقاصد و سنن مذهبی و اسلامی توافق دهند و ترکیب کنند و در دینداری نیز از سخت‌گیری و تعصب بپرهیزند و تساهل و تسامح به خرج دهند. گونه‌ی سوم: اصول‌گرایی دینی و مشروطه‌خواهی است که شریعت را حقیقتی ثابت و فراتاریخی انگاشته و در آن کمتر به تأویل و تحول و انعطاف، رضا می‌دادند و با آزادی و برابری و مفاهیم جدید غربی سر سازگاری نداشتند. عمده جریان‌های فکری در دوره مشروطیت در همین سه گونه جامی‌گیرند. حال توضیح بیشتری در مورد این سه گروه خواهیم داد:



### — آزاداندیشی و آزادی‌خواهی غرب‌گرایانه

اینان در نیمه‌ی دوم سده نوزدهم میلادی در اثر آشنایی با اندیشه‌ها و فرهنگ و تمدن غرب خواهان اصلاحاتی در ساختار فرهنگی اجتماعی ایران بودند. در دوره‌ی مشروطه، درگیری اصلی فکری و فرهنگی روشنفکران، مسئله‌ی رویارویی جامعه‌ی ایران با اروپا و غرب بود. روشنفکران در اثر این رویارویی به طرح پرسش‌های جدیدی دست زدند که معارف دینی آن زمان کمتر به آنها توجه داشت و اساساً پاسخ قانع‌کننده‌ای برای آنها نداشت و یا در پی آن نبود. فرهنگ جدید روشنفکری در ایران به‌طور مستقیم و به‌گونه‌ای گریزناپذیر با آنچه در غرب می‌گذشت در ارتباط بود و از عواقب آن تأثیر می‌پذیرفت.

فضای مشروطه به‌شدت متأثر از افکار و آرای متفکران عصر روشنگری در اروپا بود. روشنفکران مشروطه علم را تنها نوع دانش بشر و معیار مطلق تجددخواهی و پیشرفت اجتماعی و بیان تمدن و اخلاق و دین در جامعه می‌دانستند، و آن را، که گاهی به آن «علم جدید» نیز می‌گفتند، در مقابل علم قدیم (علم دین) قرار می‌دادند. اکثریت اصحاب نواندیشی، آزاداندیشی و آزادی‌خواهی به‌شیوه‌ی غرب اهل قلم، اهل تألیف و ترجمه، تحصیل‌کرده، فرنگ‌رفته، استاد مدرسه علوم سیاسی، و یا دولتمرد بودند. رهوس مؤلفه‌های فکری آنان که نوعاً از غرب اقتباس شده بود از این قرار است:

— حقوق طبیعی آدمی:

انسان‌ها صرف‌نظر از هر اعتقاد مذهبی که داشته باشند حقوقی برابر دارند، مثل حق بیان و قلم و کار و فعالیت و مشارکت اجتماعی آزادانه.

— سکولاریسم:

حکومت امری عرفی است که از طریق قرارداد اجتماعی برقرار می‌شود و جامعه با خرد و دانش و تجارب بشری — و نه دین — اداره می‌شود.

### - جایگاه دین:

دین امری شخصی و گروهی است و قلمرو سیاست‌گذاری‌های عمومی اجتماعی از آن جدا است. (دین‌گریزی یا دین‌ستیزی)

### - قانون‌گذاری بشر:

وضع قوانین مناسب و متغیر به دست نمایندگان منتخب مردم صورت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

### - نواندیشی دینی:

این گروه نیز مثل گونه‌ی نخست پیشگامانی در قرن نوزدهم دارند، مانند اسدآبادی، عبده، کواکبی و شیخ هادی نجم‌آبادی. از نمایندگان برجسته‌ی این طیف می‌توان طباطبایی، نائینی، ملا عبدالرسول کاشانی، محلاتی، و سید جمال واعظ را نام برد. طیف نخست به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در تحریک گروه دوم نقش داشتند. گروه دوم از سویی به عقل و دانش و تجارب بشری و رهیافت‌های جدید غربی احساس نیاز می‌کردند و نمی‌توانستند تحولات و دگرگونی‌های سریع جهان معاصر را نادیده گیرند، و از سوی دیگر معتقد و پای‌بند به دین و آموزه‌های دینی بودند. درواقع این طیف از یک طرف دغدغه‌ها و علقه‌های مذهبی دارد و از طرفی دیگر مواجه با مفاهیم و انگاره‌های تازه‌ی عقلی، علمی، عرفی و غربی است. از این روی، این‌ها تا آن‌جا که می‌توانستند به تجدید حیات فکر دینی می‌پرداختند. اسلام شریعت را به گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌کردند که با عقل و دانش و تجارب بشر جدید تقارب و تقارن پیدا کند و هم‌سخن و همراه شود.

این گروه در حقیقت کارشان این بود که دین را طوری بیارایند و پیراسته

۱- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه» ص ۱۱۵.

کنند که توان پاسخ‌گویی به مسائل جدید و نیازهای نو را داشته باشد. تلاش این گروه هنوز در ایران و خارج از ایران ادامه دارد و در همین دهه‌های اخیر شخصیت‌هایی مانند شریعتی، طالقانی، بازرگان و... از ادامه‌دهندگان راه این گروه هستند.

### - اصول‌گرایی دینی و مشروعه‌خواهی

این طیف از اقلیم سنت‌ها با بیرون نمی‌نهادند، نه خود به فرنگ و فرهنگ نوین سفر می‌کردند و نه گوش به حرف‌های جدید می‌دادند. نماینده‌ی برجسته این گروه در سطح مجتهدان تهران آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری و در سطح مرجعیت مرکزی نجف و عتبات آیت‌الله سید محمد کاظم یزدی بود. اینان معمولاً تحولات جدید را خیلی جدی نمی‌گرفتند و معتقدات، احکام، رسوم و شریعت دینی را به عنوان یک حقیقت مطلق، ثابت، ابدی و فراگیر به تمامی بدون کوچک‌ترین پیرایش‌گری و اصلاح می‌خواستند، و در آن گزینش و تأویل و تطبیق را روانی‌شمردند. از شاخص‌های بارز فکری این گروه تحکماندیشی، مطلق‌اندیشی، عدم تساهل و تسامح در مسائل دینی، مخالفت با حقوق طبیعی و ستیز با دستاوردهای غرب را می‌توانیم نام ببریم.

### مشروطه‌سازان فرهنگی (تأملی در گونه‌ی اول)

تفکر جدید در ایران - و به تبع، حاملان این تفکر جدید یعنی روشنفکران - برخلاف خاستگاه تاریخی خود در غرب، هیچ‌گاه بر بنیاد پیدایشی شرایط اجتماعی و اقتصادی جدید استوار نبود و همچنین اندیشه‌ای که چنین شرایطی را تبیین کند، تکوین نیافت. جوامع غربی فرایندی را طی کرده بودند و تحولات ذهنی و عینی عمیقی را پشت سر گذاشته بودند تا به مرحله‌ی مدرنیسم رسیدند. در قرن هفدهم میلادی از سوی هابس

انگلیسی و گاساندی، کشیش فرانسوی، اعتقاد به جزء لایتجزای دوره‌ی باستان دوباره احیا شد و این اتمیسم جدید با پیشرفت علوم تجربی و طبیعی که اصول آن را نیوتن انگلیسی بیان داشت با تعمیم نظریه‌ی «حیوان ماشینی» دکارت به انسان و با بیان جدید فلسفه‌ی «مذهب اصالت تجربه» (Empricism) انگلیسی از سوی دیوید هیوم در اروپای غربی در قرن هجدهم فلسفه‌ای به وجود آمد که آن را می‌توان «مذهب اصالت ماده» (Materialism) و «مذهب اصالت طبیعت» (Naturalism) تعبیر کرد. نمایندگان مشهور این طرز تفکر در فرانسه لامتری، هلوئیوس و کابانیس و در آلمان هولباخ، بوشنر، و غیره هستند.

این طرز تفکر با پیشرفت فوق‌العاده‌ی صنعت در قرن نوزدهم و رواج فلسفه‌ی تحصلی که نمونه‌ی کامل آن شارح را آگوست کنت فرانسوی می‌دانند، به نوعی «اصالت علم» منجر شد.<sup>۱</sup> در حقیقت، همه‌ی علوم و فلسفه‌ی غرب و روشنفکران و فیلسوفان آن دیار برخاسته از مناسبات و کنش‌های اجتماعی جامعه خود بودند و چنین مسیری را گذرانده بودند. در صورتی که چنین روندی در کشورهای پیرامونی (جنوب) منجمله ایران طی نشد، ولی به هر حال، روشنفکران نوظهور ایران نمی‌توانستند در اخذ تمدن و فرهنگ غربی درنگ کنند. گرچه به‌خاطر عدم شناخت علمی و اصولی دنیای جدید، نتوانستند از دستاوردهای غرب بهره‌ای کافی و استفاده‌ی شایسته‌ای برند، و به رویه‌ای از فکر و تمدن غربی آن هم به صورت ژورنالیستی بسنده کردند - و همین عامل بعدها موجبات مشکلات و موانع و دردهای بسیاری را فراهم آورد چرا که «وارد کردن آخرین دستاوردهای فلسفی و علوم انسانی (غرب)، بدون توجه

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده؛ ص ۴۹۸.

به مبانی و سنت آنها اشکالات فراوانی ایجاد خواهد کرد.<sup>۱</sup> ولی ورود مفاهیم تازه و نو را به ایران باعث شدند، و رقبای خود یعنی عالمان دینی را به تکاپو واداشتند تا برای پرسش‌های جدیدی که اکثراً از سوی روشنفکران مطرح می‌شد به دنبال پاسخ‌های نو باشند. در حقیقت، این طیف موتور محرکه‌ی طیف‌های فکری و جریان‌های فرهنگی دیگر بودند.

نخستین روشنفکران دوره‌ی جدید ایران که پایه‌گذاران فکری نظام مشروطه در ایران بودند و بستر اجتماعی را برای تحولات بعدی آماده کردند اغلب در عقایدی مشترک بودند. از جمله‌ی این عقاید عبارت بودند از: برتری تمدن غرب، توسل مصلحت‌آمیز به دین اسلام، تساهل و تسامح نسبت به ادیان و مذاهب دیگر، اعتقاد راسخ به آدمیت (اومانیزم) و طرفداری از تجدد و اصلاح دین و گاهی حذف دین از عرصه‌ی زندگی اجتماعی بشر، و ده‌ها عقیده و طرز اندیشه‌ی دیگر که هر کدام از آنها می‌تواند به عنوان یک کار تحقیقی و طرح پژوهشی توسط علاقه‌مندان و متخصصین علوم اجتماعی، تاریخ، سیاست... پی‌گیری شود.

یکی از مطالبی که روشنفکران خواسته یا ناخواسته به آن پرداختند مسئله دین بود. گرچه آنها به‌طور تخصصی و تفکیک شده از آن بحث نکرده‌اند ولی کمتر اثری از روشنفکران را می‌توان دید که حرفی و حدیثی از مباحث دینی هم به جهت شناخت باورها و اعتقادات و هم از نظر ساخت و نهادهای دینی در آن نباشد.

نحله‌ی روشنفکران (منورالفکران) با همه‌ی وجوه مشترکی که در اندیشه‌شان دارند، در برخی جهات رویکردهای متنوعی نسبت به دین و رابطه‌ی آن با ترقی داشتند که دغدغه‌ی اصلی روشنفکران آن روزگار

۱- طباطبائی، سید جواد؛ سنت، مدرنیته، پست مدرن؛ به نقل از: هفته‌نامه «راه نو»، سال اول، شماره ۸، ۲۳ خردادماه، ۱۳۷۷؛ ص ۱۸.

بود (گفتمان روز ایران در آن عصر). اگر بخواهیم آنها را به سه دسته تقسیم کنیم که تقریباً همه‌ی روشنفکران آن دوره (مشروطه) و پیروان بعدی‌شان را تحت پوشش داشته باشند می‌توانیم از «دین‌ستیزان»<sup>۱</sup> با پرچم‌داری آخوندزاده، دسته‌ی «آشتی‌گرایان»<sup>۲</sup> با رهبری میرزا ملکم خان و دسته‌ی «تفکیک‌باوران»<sup>۳</sup> با جلوداری طالبوف تیریزی نام ببریم. ما جایگاه دین را در اندیشه‌های سرآمدان این سه دسته که لقب «روشنفکران عصر مشروطه» را در این کتاب گرفته‌اند با عنایت به «حدود مطالعاتی» و «پرسش‌های تحقیق» و «اهداف مطالعاتی» تحقیق حاضر<sup>۴</sup> در گفتار آتی پی‌می‌گیریم و بررسی خواهیم کرد.

1- Piriligaonization

2- Somtosing

3- Separatism

۴- بنگرید به مقدمات و کلیات.

## گفتار سوم

# دین و پیشگامان جریان روشنفکری ایران

### مقدمه

قبل از این که دین و مسائل مربوط به آن را در اندیشه‌های سرآمدان روشنفکران بررسی کنیم، لازم است در دادن تعریف برای دو واژه «روشنفکر» و «دین» از دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلف و مکاتب متنوع بکوشیم و بعد از آن، دین و سنت‌های مذهبی و کارکردهای جامعه-شناختی آن را بازخوانی و بازشناسی کنیم و سپس با در نظر گرفتن این دو پیش‌زمینه به کاوش گفته‌ها، آثار و متون و اندیشه‌ی روشنفکران عصر مشروطه پیرامون دین و مسائل مربوط به آن بپردازیم.

### - تعاریف گوناگون از روشنفکر

آمیزه‌ی بیگانگی سقراطی و امیدواری افلاطونی روشنفکران را به صورت افرادی مجسم می‌کند که با سرشت چیزها نه از راه عقاید گروه خود بلکه به صورتی بی‌واسطه‌تر در تماس‌اند. «ریچارد رورتی»

«به دست دادن تعریفی از روشنفکر که بیشتر کسان از آن راضی و خشنود باشند وظیفه و کار بسیار دشواری است. آدمی آرزو می‌کند که ای کاش امکان آن وجود داشت تا آگاهانه از چنین مشکلی بپرهیزد. دشواری هنگامی دوچندان می‌شود که پژوهشگر بکوشد برای این قشر نامشخص

در جهان به اصطلاح در حال توسعه تعریفی کارساز به دست دهد. به پیروی از سقراط و افلاطون می‌توان روشنفکران را وجدان خرده گیر هر جامعه‌ای دانست. نیاز به جستجوی حقیقت و تفاوت گذاشتن میان دانش و عقیده مستلزم وجود گروهی است که با چشمان یک فرد بیگانه به چیزها بنگرد. این بیگانگان همیشه که آزادانه در جامعه این سو و آن سو می‌روند غالباً به این مسئله علاقه‌مند می‌شوند که هویت، ارزش، و فرهنگ چگونه به وجود می‌آید و از فرد یا جمعی به فرد یا جمع دیگر منتقل می‌شود. ماکس وبر روشنفکران را گروهی می‌داند که به علت ویژگی‌های‌شان دسترسی خاصی به دستاوردهای معینی دارند که ارزش‌های فرهنگی تلقی می‌شوند و بنابراین رهبری یک "جامعه فرهنگی" را غضب می‌کنند. کارل مانهایم نیز روشنفکران را یک قشر "بی طبقه" و از نظر اجتماعی ناوابسته می‌داند که ادعای سرپرستی فرهنگی دارند. ادوارد شیلز روشنفکران را کسانی می‌داند که به ارزش‌های نهایی می‌پردازند و در یک «جهان بی قیدتر» زندگی می‌کنند. آلون گولدنر روشنفکران را یک «جماعت گفتاری» می‌داند که یک فرهنگ گفتمان انتقادی را رواج می‌دهد، و سرانجام ادوارد سعید یک روشنفکر را چنین تعریف می‌کند: فردی که استعداد آن را دارد که یک پیام، نظر، نگرش، فلسفه یا عقیده‌ای را به مردم و برای مردم بازنمود، مجسم، و بیان کند.<sup>۱</sup>

می‌توان گفت روشنفکران کسانی هستند که از چارچوب‌های سنتی در هر زمینه فراتر می‌روند. ارزش‌های جدید ایجاد می‌کنند و یا به ارزش‌های قدیم جامه‌ی نو می‌پوشانند. دستگاه‌های فکری جدید برای تبیین وجوه مختلف زندگی عرضه می‌کنند. با به کارگیری اندیشه و

۱- بروجردی، مهرزاد، «روشنفکران ایرانی» و غرب؛ ص ۴۰.



قدرت انتقادی به حل مسائل و مشکلات عملی می‌پردازند. به فلسفه‌های جدیدی برای زیستن می‌پردازند. از وضع موجود اجتماعی و سیاسی انتقاد می‌کند.<sup>۱</sup>

خاستگاه روشنفکران جدید را عموماً دانشگاه‌های اروپایی قرون وسطی می‌دانند. رشد دانشگاه‌ها همراه با گسترش آموزش‌های بشر-دوستانه، شکل‌گیری یک طبقه‌ی روشنفکر را که یک کاست روحانی نبود و اعضایش از محیط‌های اجتماعی مختلف تأمین می‌شد و از طبقات حاکمه و آیین‌های حاکم جامعه‌ی فئودالی استقلال نسبی داشت، ممکن ساخت. اندیشمندان عصر روشنگری زاده‌ی این طبقه‌ی روشنفکر بودند و به‌خصوص در فرانسه روشنفکران به واسطه‌ی مخالفت با طبقه‌ی حاکمه و کلیسای وابسته به رژیم کهن خود را به‌عنوان نقادان جامعه جا انداختند. روشنفکران جدید را غالباً در همین نقادی از جامعه شناخته‌اند.<sup>۲</sup> «وجه ممیزه روشنفکری الزاماً و مآلاً نقادی است. روشنفکر کاری جز نقد ندارد. از این رو معرفت نقدی یک ضرورت حیاتی است. در واقع روشنفکر فضول محله است. نقشش برجسته کردن تضادهاست، در دستگاه دولتی، در قدرت سیاسی، در قدرت اجتماعی، در تفکر و نظامات فکری.»<sup>۳</sup> اصولاً روشنفکر در هر دوره‌ی تحول فرهنگی و اجتماعی یک جامعه هرگزایشی داشته باشد به‌هرحال دارای یک بینش انتقادی است. مقصود از این تعبیر این است که اولاً نسبت به وضع موجود معترض است، و در عین حال می‌کوشد تا آن چه را در برابرش وضع

۱- بشیریه، حسین، «جامعه‌شناسی سیاسی»، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴. ص ۲۴۷.

۲- باتومور، تی. بی.، «نخبگان و جامعه»، ترجمه علیرضا طیب، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱. صص ۷۷-۷۹.

۳- شایگان، داریوش، سنت، مدرنیته، پست مدرن، به نقل از هفته‌نامه‌ی «راه نو»، سال اول، شماره ۱۲، ۲۰ تیرماه ۱۳۷۷، ص ۲۳.

مطلوب می‌داند جانشین آن سازد.<sup>۱</sup> روشنفکر یک انسان آگاه نسبت به ناهنجاری‌ها و تضادهای اجتماعی است، آگاه به عوامل درست این تضادها و ناهنجاری‌ها، آگاه نسبت به نیاز این قرن و این نسل و مسئول در ارائه‌ی یک راه برای نجات جامعه از این ناهنجاری محتمل و تعیین راه‌حل و ایده‌آل مشترک برای جامعه و بخشیدن یک عشق و ایمان مشترک جوشان به مردم است.<sup>۲</sup>

به‌طور کلی روشنفکر کسی است که با منطق خویش و بدون تقلید، هر مسئله‌ای را که در برابرش طرح می‌شود تجزیه و تحلیل می‌کند و با این تحلیل منطقی قضاوت می‌کند و بر اساس این قضاوت تصمیم می‌گیرد. به بیان دیگر روشنفکر یک انسان خودآگاه است که هم خود و هم زمان، هم جنس و هم گرایش جامعه خود، هم شرایط موجود بیرونی و درونی خود را می‌شناسد و تلاشی مستمر برای حل معضلات اجتماعی دارد.<sup>۳</sup>

یکی از ویژگی‌های اساسی روشنفکران روشنگری است، یعنی این که کسانی که در جرگه‌ی این قشر هستند علیه افکار مبهم و گنگ، علیه ابهام‌سازی‌ها و تاریک‌اندیشی‌ها و علیه همه‌ی آن چه که مانع و رادع فکر روشن می‌شود، می‌ایستند و مبارزه می‌کنند. از خصوصیات دیگر اصلی قشر روشنفکر، انتقادی اندیشیدن است. «تفکر انتقادی به‌قول کارل پوپر آن تفکری است که بتواند در تمامی مقدمات ایجاد خودش و در تمامی پیامدهای منتج از خودش شک بکند نه این که این تفکر جایی بایستد و متوقف شود.»<sup>۴</sup> البته شک باید سازنده باشد تا به پیشبرد تفکر

۱- شریعتی، علی، بازگشت به خویشتن؛ ص ۲۵۹.

۲- شریعتی، علی، چه باید کرد؟ تهران، انتشارات قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۰؛ ص ۲۸۰.

۳- شریعتی، علی، «ویژگی‌های قرون جدید»، تهران، انتشارات چاپ‌پخش، چاپ چهارم، ۱۳۷۰؛ ص ۱۶۶.

۴- آشتیانی، منوچهر، روشنگری و روشنفکری، به نقل از روزنامه همشهری، سال اول، شماره ۳۴، ۵ بهمن ماه ۱۳۷۰؛ ص ۶.

انسانی کمک بشود. از دیگر خصوصیات روشنفکری و روشنفکران داشتن روح علمی است که نقادی‌های روشنفکران را بتواند به یک نظریه‌ی انتقادی مبدل سازد. اگر تفکر انتقادی منتهی به نظریه‌های انتقادی نشود و این نظریه‌های انتقادی وسیله به دست ما ندهند تا به مناسبات تاریخی و اجتماعی خودمان پردازیم، همه‌ی انتقادات به نق زدن و محاورات روزمره و بی‌خاصیت تبدیل می‌شوند.<sup>۱</sup> متأسفانه عدم توجه به نکته‌ی اخیر در بسیاری از روشنفکران مورد مطالعه‌ی این تحقیق به وضوح دیده می‌شود. به هر حال در مجموع، ویژگی روشنفکر را در چند عبارت می‌توان خلاصه کرد:

- ۱) نقادی از وضع موجود به کمک خرد انتقادی.
- ۲) کوشندگی برای برقراری وضع مطلوب و پایبندی به ارزش‌های نوین.
- ۳) دلبستگی مستمر به کار فکری و نظری.
- ۴) روشنگری، خودآگاهی، و عدم وابستگی به قدرت سیاسی و مناسبات طبقاتی خاص.

### - تعریف و تفسیرهای متنوع از دین و اهمیت و کارکردهای جامعه‌شناختی آن

جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان و کلاً اصحاب علوم اجتماع انسانی در قرن گذشته از انسان به عنوان «انسان راست قامت» و «انسان ابزار ساز» و «انسان سیاست‌ورز» سخن می‌گفتند. اما بر اساس جدیدترین تحقیقات جامعه‌شناختی چه در آفریقای جنوبی و مکزیک (که بالنسبه توسعه نیافته‌اند) و چه در آمریکا که پیشرفته‌ترین جامعه‌ی بشری از نظر مادی است، بیش از ۹۵٪ انسان‌ها به وجود خداوند ایمان دارند.<sup>۲</sup> هیچ نهادی

۱- همان.

۲- اینگلهارت، رونالد، «تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی»، ترجمه مریم وتر،

اجتماعی و فرهنگی بشری نیست که دین در آن تأثیر سازنده و سامانگر نداشته باشد. اثرگذاری دین در علم، فلسفه، هنر، اخلاق، اقتصاد، سیاست، عرفان، و آموزش بر هیچ کس پوشیده نیست. بسیاری معتقدند دین ساحتی از ساحت روح، سطحی از سطوح ذهن و بعدی از ابعاد وجود آدمی، و یکی از سازوکارهای دیرینه و ماندگار جوامع بشری است. مذهب بخش مهمی از پیشینه و تاریخ انسانی ما بوده است. شواهد موجود تاریخی، باستان‌شناختی و مردم‌شناختی حاکی از این واقعیت است. بشر در دوره‌ی پیش از تاریخ به مقوله‌هایی چون خدا، روح، غیبت و زندگی پس از مرگ توجه پیدا کرده و دین جایگاه مهمی در زندگی او داشته است. قدیمی‌ترین تاریخ‌نگاران در کتب خویش از مذاهب انسان و جایگاه آن در حیات و مناسبات وی سخن گفته‌اند. مذهب نهادی کهن و ریشه‌دار در انسان و تاریخ اوست. انسان همان‌گونه که خانه و جاده و ابزار ساخته و سلاح و لباس تدارک دیده، تجارب و احساسات دینی نیز داشته است. انسان با همین احساسات و اعتقادات دینی عطش ذهن کنج‌ها و خویش را فرو می‌نشانیده است.<sup>۱</sup> حتی روح جمعی وجدان اجتماعی بشر در هاله‌ای از تقدس مذهبی سر می‌زده است (توتم‌پرستی).<sup>۲</sup>

امیل دورکیم از اسپنسر، مولر و تایلور نقل می‌کند که احساس‌های مذهبی چگونه در استرالیا و امریکای شمالی وجود داشته است. هم باستان‌شناسان و هم جامعه‌شناسان از آنیمیس و فتیشیسیم سخن گفته‌اند (قداست و تبرک برخی اشیاء و اعتقاد به ارواح).<sup>۳</sup> یونگ، روانشناس و

تهران، نشر کویر، ۱۳۷۳؛ ص ۲۱۶.

۱- خدایار محبی، منوچهر، «بنیاد دین و جامعه‌شناسی»، ص ۴۷-۵۷.

۲- هیس، ه. ر، تاریخ مردم‌شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، فرانکلین، ۱۳۴۰، ص ۴۶۹.

۳- شریعتی، علی، «تاریخ و شناخت ادیان»، در مجموعه آثار ۱۴، صص ۵۳-۷۲.

فیلسوف معروف سوئیسی، دین را از قدیمی‌ترین تجلیات روح انسانی عنوان کرده که نه تنها یک پدیده اجتماعی و تاریخی، بلکه مسئله‌ای شخصی روانشناختی است.<sup>۱</sup>

تا آن‌جا که به دین مربوط می‌شود، در تاریخ اندیشه‌ی غرب قرن هفدهم در مجموع قرن اعتقادِ دیوار به دیوار شک و تردید، قرن هجدهم روی هم رفته قرن رد و ستیز و انکار، و قرن نوزدهم در مجموع قرن بی‌طرفی و ابزارانگاری بوده است و دانش جامعه‌شناسی، که عَلم آن به دست سن سیمون (۱۷۶۰ / ۱۸۲۵ م) و اگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷ م) برافراشته شد، در چنین دوره و زمانه‌ای سر برآورد. از این رو آلوین گولدنر گفت: «من نمی‌دانم که ما باید به چه چیز معتقد باشیم ولی می‌دانم که باید اعتقاد داشته باشیم. قرن هجدهم کاری جز انکار انجام نداده است درحالی‌که روح بشر از طریق اعتقادِش زنده است.»<sup>۲</sup> به همین دلیل سن سیمون به استقبال «نواندیشی مسیحی» رفت، از مسیحیت نوین سخن گفت و به تعبیر ویلفردو پاره‌تو (۱۸۴۸ / ۱۹۳۰ م) جامعه‌شناس، به مفاهیم اخلاقی و مذهبی نمایی علمی داد.<sup>۳</sup> او بر آن بود که هیچ جامعه‌ای بدون عقاید مشترک وجود ندارد و اخلاق، پیوند ضروری هر جامعه است. اقتصاد، حیات اخلاقی، و حیات معنوی با هم جنبه‌های فعالیت جمعی مردمان هستند.<sup>۴</sup>

۱- یونگ، کارل گوستاو، «روانشناسی و دین»، ترجمه فواد روحانی، تهران، جیبی، ۱۳۵۲؛ ص ۲.

۲- گولدنر، آلوین، «بحران جامعه‌شناسی غرب»، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸؛ ص ۱۱۹.

۳- کوزر، آلفرد لویس، «زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی»، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۶۸؛ ص ۴۰.

۴- مندراس، هانری و ژورژ گوروویچ، «مبانی جامعه‌شناسی»، ترجمه باقر پرهام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶؛ ص ۱۸.

سن سیمون پس از انقلاب صنعتی و دوره‌ی بحران از لزوم دوره‌ی ارگانیکی سخن می‌گفت که به نوبه‌ی خود نیازمند آیین و پشتوانه‌ی اخلاقی - معنوی بود.<sup>۱</sup> اما کنت به جای تجدید دین به تبدیل دین اندیشید.<sup>۲</sup> وی در دوره‌ی شش جلدی دروس فلسفه‌ی تحصیلی (۱۸۳۰-۱۸۴۲م)، تاریخ فکر بشر را به سه دوره‌ی الهی<sup>۳</sup>، فلسفی<sup>۴</sup> و تجربی<sup>۵</sup> تقسیم کرد که بر اساس آن خدا مقوله‌ای برای تبیین پدیده‌ها بود و در فرایند تاریخی جای خود را به مقوله‌ی علم تجربی داده است. بنابراین از نظر کنت جهان‌شناسی علمی - تجربی کنونی جانشین جهان‌شناسی‌های فلسفی - استدلالی دیروز و جهان‌شناسی‌های اساطیری و الهی پریروز شده است.<sup>۶</sup> اما چون برای دین و اعتقاد نقش زیست اجتماعی قایل شد به جای خدا انسانیت را وجود اکبر (Grand Etre) اعلام کرد که از نظر او حقیقتی یگانه و متعالی و برتر است، و از گذشته تا حال و آینده امتداد دارد و موضوع ستایش است.<sup>۷</sup> بعدها کنت این موضوع را واقعاً تبدیل به یک کیش و آیین کرد که تعلیمات و دستورهای مذهبی، ایام متبرکه، شعایر، سمبل‌ها و روحانیونی داشت. در نوشته‌های سده‌ی بیستم نیز از وجود پیروان و هواخواهان دین او در پاره‌ای از نقاط اروپا و امریکا سخن رفته است.

اما جامعه‌شناسی مارکسیسم با طرح قضیه‌ی «دین، آه ستم‌دیدگان و اقیون توده‌ها» است، به آسیب‌شناسی دینی انسان همت گمارده است. خرده‌گیری‌های مارکس به دین و کلیسا و نقادی او از نظم موجود

۱- باتومور، تی. بی. «جامعه‌شناسی»، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران، جیبی، ۱۳۵۵، ص ۷. ۲- دین بشریت = Religion of humanity.

3- Theological-estate

4- metaphysical-es

5- posises

۶- فروغی، محمدعلی، «سیر حکمت در اروپا»، تهران، زوار، ۱۳۴۴، ص ۶۶.

۷- توسلی، غلامعباس، «نظریه‌های جامعه‌شناسی»، تهران، سمت، ۱۳۶۹، صص ۶۳-۶۲.

سرمایه‌داری - که سراسر تبعیض‌آمیز و متناقض است - به تعبیر روزه گارودی خدمت به ایمان اصیل مسیحی بوده.<sup>۱</sup> مارکس وضع موجود اجتماعی مردمان روزگار خود را نفی می‌کند و به قول فروم «آن چه مارکس با آن می‌جنگید نه خدا بلکه بت‌ها بودند.»<sup>۲</sup> «او از آن رو بر مذهب خروشید که با انسان بیگانه شده بود و نیازهای راستین او را سیراب نمی‌کرد. ستیز وی با خدا در واقع پرخاشی است بر بتی که نام خدا گرفته است. در رساله‌ای که به جوانی نوشته چنین گفته: نه آنان که خدایان عوام را تکفیر می‌کنند بی‌خدایند بلکه کسانی بی‌خدایند که پندارهای عوام را به خدا نسبت می‌دهند.»<sup>۳</sup> کارل کائوتسکی نیز بر آن است که: «بی‌شک مسیحیت در آغاز جنبشی از طبقات فرودست گونا-گون بود... [اما سپس]... کلیسای مسیحیت به سازمانی استیلاجو تبدیل شده است.»<sup>۴</sup>

در مضمون آسیب‌شناسی دینی مارکسیستی توجه به نقش اجتماعی نیرومند دین و اعتقاد نهفته است. مارکس که دین را برخاسته از ترس و اضطراب و امری ارتجاعی و توهمی می‌دانست<sup>۵</sup>، اما به‌خاطر اعتقاد به نقش نافذ مذهب در جامعه ناگزیر شد برای انقلاب و تغییر نظم و نظام موجود اجتماعی، بدلی برایش بیابد (ایدئولوژی طبقاتی). اریک فروم پافشاری می‌کند که: «سوسیالیسم مارکس همان مسیحیت است که به زبان قرن نوزدهم بیان شده است...» این فیلسوف اندیشمند بر سرمایه‌داری می‌خروشد که چرا مال‌پرستی و سودجویی را ارزش برتر

۱- گارودی، روزه، «هشدار به زندگان»، ترجمه علی‌اکبر کسمائی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰.

۲- فروم، اریک، «سیمای انسان راستین»، ترجمه مجید کشاورز، بی‌جا، بی‌نا، ص ۹۶.

۳- پیشین؛ ص ۸۱.

۴- کائوتسکی، کارل، «بنیادهای مسیحیت»، ترجمه عباس میلانی، تهران، جیبی، ۱۳۵۸.

۵- باتومور، تی. بی.، «جامعه‌شناسی»، ص ۲۷۱.

برای انسان و محرک اصلی در وی دانسته است... برداشت وی از جامعه-گرایی (سوسیالیسم) در جامعه‌ای تحقق‌پذیر است که این دلبستگی (مال‌پرستی) دیگر انگیزه‌ی حاکم نباشد.<sup>۱</sup>

آلوین گولدرنر جامعه‌شناس معاصر امریکایی نیز به دشمنی و نفرت موجود در افکار مارکس نسبت به نفس‌پرستی (egoism) اشاره می‌کند. و می‌گوید: «ما دیالوگی در حال رشد و مداوم میان مارکسیست‌های غربی و متخصصین الهیات می‌بینیم و به همین ترتیب آمادگی از جانب مارکسیست‌هایی که نگرش کمتر انتقادی نسبت به دین داشته و آن را پدیده‌ای پیچیده‌تر از افیون توده‌ها در نظر می‌گیرند»<sup>۲</sup> دیده می‌شود.

باید گفت که آسیب‌شناسی دینی انسان به تجزیه و تحلیل‌های دقیق‌تر از فرمول کلی و جزئی (دین = افیون) نیاز دارد و خواستار ژرفانگری و آنالیز بیشتر است.

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷م) که از متفکران خوش‌نبوغ<sup>۳</sup> شناخته شده است<sup>۴</sup> با آثاری چون «تقسیم کار در جامعه»، «قواعد روش جامعه‌شناسی»، «صور ابتدایی زندگی دینی بشر» و... دفتر جامعه‌شناسی کلاسیک را رسماً می‌گشاید. در این مرحله زیست‌شناسی دینی انسان و جامعه‌شناسی نهادهای دینی به‌عنوان بخشی از فیزیولوژی اجتماعی به‌گونه‌ای مشخص مورد توجه قرار گرفته است و دین یکی از مهم‌ترین ابعاد زندگی اجتماعی آدمی دانسته شده است که باید از طریق فرضیات دانشمندان و نظریه‌های جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان، و تحقیقات و

۱- فروم، اریک، «سیمای انسان راستین»؛ صص ۱۸-۶.

۲- استوارت هیوز، ه، «آگاهی و جامعه»، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹؛ ص ۱۵.

3- configurations of culture Growth

۴- گولدرنر، آلوین، «بحران جامعه‌شناسی غرب»؛ ص ۴۹۴.



مطالعات مربوطه مورد بررسی قرار گیرد.<sup>۱</sup> باید گفت ویلیام رابرتسون اسمیت (۱۸۴۶-۱۸۹۴ م) اسکاتلندی از نخستین کسانی بود که سهم خاصی را که دیانت در شئون اجتماعی ایفا می‌کند مورد بررسی قرار داد. تا عهد او، دیانت را به عنوان یک بنیاد فلسفی مجزا تلقی می‌کردند.<sup>۲</sup>

وی کتابی تحت عنوان «گفتارهایی درباره دین اقوام سامی» دارد حاوی تحقیقاتش درباره قربانی و دیگر مراسم دینی و در آن نقش تاریخی - اجتماعی دین را مخصوصاً در وحدت و انسجام بخشیدن به یک گروه اجتماعی مهم شمرده است.<sup>۳</sup> از نظر اسمیت مذهب تنها یک ترس مبهم و فرزند هراس و وحشت نیست بلکه رابطه‌ی گلیه‌ی افراد یک جامعه با قدرتی است که نیکی جامعه را می‌خواهد و حافظ مقررات و نوامیس و نظم اخلاقی آن است.<sup>۴</sup> دورکیم در دین‌پژوهی تا حدی تحت تأثیر او بود. در کتاب صور ابتدایی زندگی مذهبی، دورکیم با مطالعه در توتسم و ادیان ابتدایی خصوصاً در میان بومیان اولیه‌ی استرالیا که کهن‌ترین جامعه‌ی بشری به شمار می‌رود، به این نتیجه رسید که دین در گذشته یک تجربه‌ی اجتماعی و در واقع شیرازه‌ی جامعه بود. اعتقادات دینی یک قوم روح جمعی آنان و وجدان اجتماعی‌شان را شکل می‌داد. مناسک دینی ناظر بر نیازهای اجتماعی ریشه‌دار انسان بود و دین واقعیتی اجتماعی داشت. وقتی شخص به دین عمل می‌کرد در واقع حس همبستگی و اتکا به گروه و خلاصه حس بودن در جامعه را تجربه می‌کرد. اصلاً دین منشأ جامعه‌ی داشت و جامعه آن را ایجاد

۱- پیشین؛ ص ۱۵۸.

۲- هیس، ه. ر، «تاریخ مردم‌شناسی»؛ ص ۱۹۰.

۳- کوزر، آلفرد لوئیس، «زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی»؛ ص ۲۱۹.

۴- کنیگ، ساموئل، «جامعه‌شناسی»، ترجمه مشفق همدانی، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۵؛ ص

می‌کرد.<sup>۱</sup> دیانت یک نوع سلوک اجتماعی بود. اعتقاد به چیزهای مقدس در برابر غیر مقدس نهادهایی را به وجود می‌آورد و از لحاظ اخلاقی جامعه را متحد می‌ساخت.<sup>۲</sup> دین زبان مشترک اخلاقی جامعه و امری اجتماعی بود که در تثبیت اوضاع نقش داشت.<sup>۳</sup> دورکیم به عنوان جامعه‌شناس معتقد شده بود که جامعه برای بقا باید در درون فرد فرد آحاد خود حضور داشته باشد و این دین بود که در درون افراد احساس الزامی اخلاقی نسبت به مصالح اجتماعی پدید می‌آورد. بنابراین مکانیسمی بود که سامان اجتماعی را حفظ می‌کرد و یک نیاز اجتماعی محسوب می‌شد.<sup>۴</sup> باید گفت همان‌گونه که به نظر فوئرباخ انسان صفات و استعدادهای والای خود را در خدا می‌دید به نظر دورکیم نیز انسان احساس اجتماعی خود را در خدا و امر قدسی منعکس می‌کرد و دین برآیند روح جمعی مردمان و باز نمود موجودیت و کیان اجتماعی بود. خدایان وجدان اجتماعی را تجلی می‌بخشیدند.<sup>۵</sup>

بنابراین دورکیم در جوامع گذشته و نیز اقوام ابتدایی کنونی برای دین نقش اجتماعی قایل است. ملیت‌خواهی و وطن‌پرستی کنونی نیز پیشینه دراز و ریشه‌دار مذهبی دارند. انسان‌شناسان متأخر از جمله مالینوسکی و رادکلیف براون نیز از مطالعات خویش چنین نتیجه گرفته‌اند که در جوامع ابتدایی دین به حفظ همبستگی اجتماعی و نظارت بر سلوک فردی کمک می‌کرده است.<sup>۶</sup>

بعد از دورکیم جا دارد اشاره‌ای به نظریه‌های ماکس وبر

۱- پیشین؛ ص ۱۳۳ و استوارت هیوز. ه، «آگاهی و جامعه»؛ ص ۲۵۳.

۲- هیس، ه. ر، «تاریخ مردم‌شناسی»؛ ص ۴۶۹.

۳- خدایار محبی، منوچهر، «بنیاد دین و جامعه‌شناسی»؛ ص ۱۲.

۴- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه»؛ ص ۱۴۱.

۵- کوزر، آلفرد لوئیس، «زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی»؛ ص ۲۰۰.

۶- باتومور، تی. بی، «جامعه‌شناسی»؛ ص ۲۷۲.

جامعه‌شناس آلمانی (۱۸۶۴-۱۹۲۰ م) نیز داشته باشیم. وبر که محقق در علم، حقوق، اقتصاد، جامعه و فلسفه است دین را به عنوان یک پدیدار اجتماعی و عاملی قابل ملاحظه تلقی کرد که در محاسبات پیشینیان کمتر از آن چه باید، به حساب گرفته شده است.<sup>۱</sup> اگر دورکیم از جایگاه زیست-اجتماعی دین در گذشته سخن می‌گفت و بحث و گفت و گو از نقش و کارکرد جامعه‌شناختی آن را در روزگار خود و عصر حاضر به میان کشید، به نظر وبر اعتقادات دینی می‌توانند در عینیت مناسبات و تحولات اجتماعی تأثیر بگذارند. وبر در اثر مهم خود *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* که بعدها پارسنز آن را به انگلیسی ترجمه کرد می‌نویسد ما هرگز این دعوی نابخردانه را نداریم که سیستم اقتصادی سرمایه‌داری به یک‌باره مولود پروتستانیسم است، بلکه فقط می‌خواهیم تأثیر قابل ملاحظه‌ی فرایندهای مذهبی را در توسعه‌ی مادی جامعه نشان دهیم. در همین کتاب وبر توضیح می‌دهد که چگونه اخلاق و تلقی‌های پروتستانی در رونق اقتصادی و تکوین سرمایه‌داری مؤثر بوده است. چون در خوی و اعتقادات مذهبی پروتستان کسب و کار تکلیفی دینی است. خدا هرکس را به حرفه‌ای موظف فرموده از بیکاری و تنها چشم به آسمان دوختن و دست به دعا برداشتن خوشش نمی‌آید. میان انسان و خالق هیچ میانجی نیست و آدمی دارای کرامت و اصالت است. خرد معتبر است و باید در تولید و اکتساب به کار گرفته شود. دین به عقل نگرش مثبت و به مقتضیات و مصالح و کار منظم اخلاقی و حسابگری دقیق امور، توجه کامل دارد و از خوش‌گذرانی و تنبلی و هرزگی پرهیز می‌دهد و به جای آن سرمایه‌گذاری و خرج مال در تجارت را تشویق می‌کند. این است که نخستین بازرگانان اروپا منتسبین

۱- استوارت هیوز، ه، «آگاهی و جامعه» ص ۲۵.

به این مذهب بوده‌اند.<sup>۱</sup>

اگر بخواهیم از کارهای جامعه‌شناسان درباره‌ی مذاهب و ادیان و کارکردهای جامعه‌شناختی آن یک جمع‌بندی داشته باشیم، باید در واپسین نتیجه‌گیری چنین بگوییم:

جامعه‌شناسان نخست به نواندیشی دینی چشم دوخته بودند مثل سن سیمون که مسیحیت نوین را مطرح می‌کرد. سپس خواسته‌اند اساساً یک بدیل بشری برای دین پیدا کنند و چیزی به جای آن نهند. مثل کنت که مذهب انسانیت و دین بشریت را پیش کشید. مارکس و مارتکسیست‌های پیرو او به نقادی از وضع موجود نظام سرمایه‌داری پرداخته و از زاویه‌ی از خودبیگانگی و ایدئولوژیک به دین پرداخته‌اند، و به‌خاطر این که دین حافظ نظم موجود نظام بورژوازی بود آن را نقد کردند و دین را به‌خاطر توجیه کردن تبعیض‌ها و ناعدالتی‌های موجود در جامعه‌ی سرمایه‌داری و دادن دانش کاذب و آگاهی‌های دروغین زیر سؤال بردند.

برخی کارکردگرایان دین را ریشه‌دارتر از این حرف‌ها دیدند و به پژوهش تاریخی - اجتماعی و مردم‌شناختی آن روی آوردند. کسانی چون فریزر، اسمیت و دورکیم از سرآمدان این رویکرد نسبت به دین بودند. و بر پای بحث دین‌پژوهی و جامعه‌شناسی دین را از گذشته به عصر حاضر کشید. باید نقش و تأثیر این یا آن وضع دینی را در این یا آن نسل جدی گرفت و این تفتن نصیب ماکس وبر شد که نهاد دین در ارگانیسم اجتماعی به‌عنوان یک عامل قابل ملاحظه فرهنگی مطرح است و متناسب با وضع بالفعل انگیزه‌ها و اندیشه‌ها و رفتارهای مذهبی مردمان و نسل‌ها، می‌توان تأثیر مثبت یا منفی در مناسبات عینی و تحولات اجتماعی و اقتصادی جوامع داشته باشد.

۱- هیس، ه. ر، «تاریخ مردم‌شناسی»؛ صص ۶۲۳-۶۲۰.

به این ترتیب باب گفت و گوی علمی و جامعه‌شناختی درباره‌ی دین گشوده شد و درباره‌ی ظرفیت‌های مذاهب گوناگون در این جا و آن جا تحقیقاتی به عمل آمد. بنابراین امروز دیگر به جای پیش فرض‌های قالبی و جزئی مثبت یا منفی درباره‌ی نقش اجتماعی مذهب، وجه نظر غالب بر این است که باید خوب چشم گشود و به روش استقرایی - تأملی در وضع معرفت و احوال دینی هر نسل و چگونگی انگاره‌ها و انگیزه‌ها و رفتارها و کردار اهل آن مذهب و کارکرد عینی این‌ها در فیزیولوژی اجتماعی، و وضع واقعی و رایج و بالفعل فرهنگ‌های مذهبی تحقیق علمی کرد. البته بدیهی است که وضع دینی نسل‌ها نیز به نوبه‌ی خود متأثر از وضع فکری، آگاهی‌ها، روحیات، ساختار اقتصادی، مختصات تاریخی - اجتماعی و جغرافیایی و روانشناسی آنها خواهد بود.<sup>۱</sup>

اینک از نظر جامعه‌شناسان، زیست‌شناسی دینی - اجتماعی جوامع ساده‌ی ابتدایی با جوامع پیچیده‌ی کنونی فرق زیادی دارد؛ به همان اندازه که در علوم پایه زیست‌شناسی یک موجود زنده‌ی تک‌سلولی با زیست‌شناسی انسان متفاوت است. در یک موجود تک‌یاخته‌ای برای هر عمل حسی عضو جداگانه و مشخصی وجود ندارد و فعالیت‌های حیاتی آن ساده، متمرکز، به هم پیوسته و درهم رفته است. اما در ارگانیسم پیچیده‌ی انسان یاخته‌ها، بافت‌ها و دستگاه‌های مختلفی هست که در عین ارتباط با هم هریک کار و بار خاص خود را دارد. در جوامع ابتدایی نیز دین تمام افعال و شئون زندگی اجتماعی را فرا گرفته، همه‌ی مؤسسات آمیخته به هم اند و تنوع و تقسیم کار وجود ندارد. دیانت، حکومت، اقتصاد، اخلاق، و حقوق از یکدیگر متمایز نیستند و مذهب عملاً چنان در زندگی افراد نفوذ کرده که تمیز و تشخیص آن از

۱- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه» صص ۱۵۱-۱۵۰.

ما بقی سازمان‌های اجتماعی بسیار دشوار است.

اما تاریخ بشر فرایندی از تفکیک و تمایز در ارزش‌ها و نهادها را طی و تجربه کرده است.<sup>۱</sup> بنابراین، آن نقش زیست-اجتماعی که در جامعه‌ی پیچیده و متنوع کنونی غالباً از دین انتظار می‌رود به کلی متفاوت از نقش زیست-اجتماعی دین در جامعه‌ی ابتدایی است. امروز اغلب به دین چونان نهادی در کنار سایر نهادها و تأسیسات مثل دولت، آموزش و پرورش، اقتصاد و... نگریسته می‌شود که می‌تواند برخی از نیازمندی-های معتقدین و بخشی از انتظارات آنها را در زندگی تأمین کند.<sup>۲</sup>

مذهب بخش و پاره‌ای از فرهنگ در کنار علم، اخلاق، هنر، ادبیات، اندیشه‌ها و... تلقی می‌شود که می‌تواند با ویژگی‌های معنوی و کارکردی خود در اعتدال و اعتلای زندگی پیروان خویش مؤثر واقع شود. از دین انتظار می‌رود که به‌عنوان یک نهاد ذی‌نفوذ اجتماعی منشأ خدمات شایانی شود و به کار راهنمایی و یاری جامعه آید و آرمان‌های اجتماعی-مثل عدالت، آزادی، برابری و...-را زنده نگه دارد و اخلاق و عواطف و معنویت اجتماعی را تبلیغ کند. در برابر نهاد سیاست به‌عنوان یک ساز-و کار فرهنگی-اجتماعی تعدیل قدرت عمل، و در برابر شکل‌گیری قدرت‌های مطلقه ایستادگی کند. پشتیبان علم، دانش، هنر، ادبیات و یاور قوانین و مقررات حقوقی و بین‌المللی باشد. استقلال و کرامت انسانی را تحکیم بخشد و ندای عشق و عدالت و آزادی را برای رهیدن انسان‌ها از تبعیض، ستم‌بارگی و ناعدالتی سر دهد و به دستگیری از بینوایان و محرومان و... همت گمارد.<sup>۳</sup>

۱- مهدوی، یحیی، «جامعه‌شناسی» (مقدمات و اصول)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۳۷ صص ۱۰۸-۱۰۷ و ص ۱۶۶.

۲- کینگ، ساموئل، «جامعه‌شناسی»؛ ص ۱۴۲.

۳- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه»؛ ص ۱۵۲.

حال که مروری بر رویکردها و رهیافت‌های جامعه‌شناسان غربی نسبت به دین داشتیم بهتر است ببینیم روشنفکران ایرانی مشروطه‌خواه درباره‌ی دین و کارکردهایش چه نظری داشته‌اند و چگونه به بررسی دین می‌پرداختند و به آن می‌نگریستند.

### آخوندزاده، سکولاری بی‌پروا

(۱۸۱۲ م/ ۱۲۲۷ هـ. ۱۸۷۸/ ۱۲۹۵ هـ)

#### -مروری بر شخصیت و افکار وی

میرزا فتحعلی آخوندزاده در سال ۱۲۲۷ هجری قمری مصادف با ۱۸۱۲ میلادی در خانواده‌ای بازرگان در شهر نوبه یا نوخه در ولایت شکی زاده شد. پدرش میرزا محمدتقی فرزند حاج احمدآقا حاکم سابق قصبه‌ی خامنه (در نزدیکی تبریز) و کدخدای آن روستا بود که پس از برکناری از کدخدایی برای تجارت به شهر نوخه رفت و در دوران کودکی میرزا فتحعلی دوباره به خامنه برگشت. میرزا فتحعلی در کودکی به دلیل اختلافات خانوادگی از خانواده‌اش جدا شد و به فرزندخواندگی عموی مادرش که یک روحانی به نام حاج علی اصغر بود درآمد و به همین دلیل هم به آخوندزاده معروف شد. حاج علی اصغر که آخوند بود، میرزا فتحعلی را در کودکی به مکتب فرستاد ولی وضع نابهنجار مکتب (که در آن روزگار رایج بود) سبب نفرت وی از درس شد و در نتیجه در همان آغاز، تحصیل را رها کرد. در حدود بیست سالگی میرزا فتحعلی با فردی به نام میرزا شفیع آشنا شد و از وی خط نستعلیق و کتابت را آموخت. میرزا شفیع نقش زیادی در تکوین شخصیت وی داشت. او اهل فلسفه، عرفان و شعر بود و همچنین به دلیل افکار و اندیشه‌های نوینی که داشت مورد انتقاد شدید روحانیون زمانه‌اش بود و از جهتی وی را به کفر و بددینی متهم کرده بودند. هم اوست که آخوندزاده را از تحصیلات

روحانی و علوم قدیمه برحذر می‌دارد.

«این همان میرزا شفیع است که در آلمان درباره زندگی و افکار و اشعار فارسی او مطالبی نوشته‌اند. به میرزا فتحعلی گفت: قصد تواز تحصیل علوم چیست؟ پاسخ داد: می‌خواهم روحانی بشوم. گفت می-خواهی ریاکار و شارلاتان بشوی؟! کار دیگری پیشه کن. میرزا فتحعلی می‌گفت: میرزا شفیع همه مطالب عرفانیت را بر من تلقین کرد و پرده غفلت را از پیش چشم زدود... و بعد از این قضیه از روحانیت نفرت [پیدا] کردم و نیت خود را تغییر دادم.<sup>۱</sup>» به این ترتیب آخوندزاده از مکتب گریخته‌ایست و اخورده از جو غالب بر حوزه‌ها و سازمان دینی آن روز، که پس از چند سال تحصیل ادبیات فارسی و عربی و مقدمات علوم دینی، با روحیه حساس و روانشناختی خاص به دانش‌های معاصر روی می‌آورد و از آموختن زبان روسی آغاز می‌کند که کتاب‌ها و اندیشه‌های جدید روزگارش به آن زبان یافت می‌شد. این در اوانی بود که مظاهر، مسائل، علوم، فنون و مقوله‌های جدید اروپایی از طریق دول خارجی، ورود نمایندگان اروپایی به ایران، نخستین فارغ‌التحصیلان ایرانی بازگشته از فرنگ، سفرنامه‌ها و روزنامه‌ها و... در ایران راه می‌یافت. زمانه، اصلاحات دوره عباس میرزا و قائم مقام فراهانی را پشت سر گذاشته، آستان اصلاحات و اندیشه‌های جدید میرزاتقی خانی بود.<sup>۲</sup>

آخوندزاده در سال ۱۲۵۰ ه. ق به تفلیس رفت و در اداره‌ی مرکزی دولتی به عنوان مترجم استخدام شد. در آن روزگار تفلیس یکی از مراکز دانش و علوم جدید بود. وی در تفلیس با علوم و فرهنگ و تمدن جدید

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «مقالات فارسی»، به کوشش حمید محمدزاده، ویراسته‌ی ح. صدیق، تهران، نگاه، ۱۳۵۵؛ ص ۲ و ۳.

۲- فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی غیردینی؛ ص ۶۲.



آشنا شد و سخت تحت تأثیر علوم و دانش جدید قرار گرفت. با افکار بعضی از متفکران روسی آشنا شد. با آثار متفکران بزرگ غرب چون هیوم، شکسپیر، مولیر، ولتر، منتسکیو، رنان و... بسیاری دیگر آشنایی پیدا کرد. وی با افکار این اندیشمندان از طریق زبان روس آشنا شد، چون این آثار هنوز به فارسی ترجمه نشده بودند. اما در روسیه که پیشرفته‌تر از ایران بود و خود بخشی از اروپا محسوب می‌شد این آثار به زبان روسی وجود داشتند.

- آخوندزاده با بسیاری از ادیبان روس آشنا بود: از کسانی که در این دوره بر افکار و اندیشه‌های آخوندزاده تأثیر بسیاری گذاشت شخصی به نام خاچاطور ابویان بود که از آزاداندیشان روس به حساب می‌آمد و از کلیسا نفرت داشت.<sup>۱</sup> اگر میرزا شفیع سنگ اول ضدیت با دین را در ذهن آخوندزاده گذاشت می‌توان گفت سنگ دوم را ابویان نهاد. آشنایی وی با خاچاطور سخت وی را تحت تأثیر قرار داد. از دیگر کسانی که بر شخصیت آخوندزاده تأثیر گذاشت شخصی به نام ملا حسین‌زاده بود که روحانی آزاد و آزادی‌خواه، نوگرا و نواندیش و در قفقاز شیخ‌الاسلام بود. وی به بسیاری از آداب و سنن مذهبی انتقاد داشت. نوشته‌اند حسین‌زاده بر آخوندزاده تأثیر به‌سزایی گذاشت. حتی در نوشتن کتاب «کمال‌الدوله» به وی کمک و یاری رساند. این کتاب دین و مذهب و شریعت اسلام را مورد نقد و انتقاد قرار داده است. آخوندزاده در ایران نیز با جلال‌الدین میرزا، شاهزاده اعتضادالسلطنه، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله و میرزا جعفرخان مشیرالدوله منظمّاً مکاتبه داشت. ملکم را «روح‌القدس» می‌نامید و با مالک‌حی پیشوای زرتشتیان - مقیم هندوستان - و زمانی با میرزا

۱- یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس گفتار هفدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸، ص ۴.

حسین خان سپهسالار نیز آشنایی داشت. آخوندزاده در سال ۱۲۵۶. ق. به عنوان مترجم زبان های شرقی و سپس به عنوان مترجم کتبی دفترخانه کشوری فرمانفرمای قفقاز استخدام شد.

از سال ۱۲۶۲ ه. ق مقام کشوری وی به منصب لشکری تبدیل شد. وی به تدریج تا درجه ی سرهنگی پیش رفت. در طی مدت ۴۳ سال که در دستگاه حکومتی روسیه تزاری بود در بسیاری از هیئت های سیاسی و پژوهشی دولتی روس عضویت داشت. وی همچنین همراه هیئت روسی در جشن تاجگذاری ناصرالدین شاه شرکت کرد. در همین سفر به ایران با میرزاتقی خان امیرکبیر آشنا شد و بعدها از وی ستایش کرد. در سال ۱۲۵۷ ه. ق با دختر پدرخوانده اش ازدواج کرد. وی صاحب سه فرزند شد و در سال ۱۲۹۵ ه. ق برابر ۱۸۷۸ م در تفلیس درگذشت. رؤس افکار آخوندزاده در مورد دین و دیانت و نهادهای دینی را زیر چند عنوان می توان برشمرد. سکولار کردن دین، پروتستانتسم اسلامی، انتقاد تند از عالمان دینی، نقد سنت ها و آموزه های دینی، انتقاد از الهیات سنتی با تأثیرپذیری از دیوید هیوم، نگرش و رویکرد این جهانی و طبیعت گرایانه نسبت به دین، خردگرایی و دین ستیزی، ابزارانگاری محدود در دین، جدایی دیانت از سیاست، و دین و حقوق طبیعی از جمله مطالبی هستند که آخوندزاده درباره ی آنها به بحث می پردازد. ابزار کالبدشکافی و سنجش همه چیز و همه کس در نزد آخوندزاده، علوم جدید و فلسفه ی نوین غربی است. دکتر آدمیت در کتاب اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده می نویسد: «در مختصر آشنایی که با معارف اسلامی داشته بیشتر متمایل به جنبه های عقلی فلاسفه اسلامی بوده است... به هر حال سرچشمه افکار نویسنده فقط آرا فیلسوفان مغرب

۱- آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹؛ ص ۱۳۲.

نیست. گرایش فکری اولیه او به حکومت عقلی اسلامی بوده است... سپس از تفکر فلسفی و علمی اروپا مایه گرفت... در نظام فکری او تأثیر مستقیم نیوتن، هیوم، باکل و رنان چشم گیر است... به پیروی از اصحاب تجربه، پایه حکومت را علم می داند و اساس علم را آزمایش می سازد و آلات و اسباب تجربه همان حواس ظاهری پنج گانه آدمی هستند... تنها به مبانی علم اعتقاد دارد و ابزار کارشناسی انتقاد علمی است. در همه پدیده های جهان هستی از آن نظر می نگرد و همه جا از این راه حقیقت را خود را می جوید... با این شیوه تفکر علمی، بنیاد دیانت را مورد بحث و انتقاد قرار می دهد. اصول شریعت را با روح تاریخ زمان می سنجد و هاتف اصلاح دین می گردد.<sup>۱</sup>

#### - انتقاد از الهیات سنتی فلسفه ای (با تأثیر از دیوید هیوم)<sup>۲</sup>

از فلاسفه ی تجربی اروپایی که ذهنش را مشروب ساخته دیوید هیوم انگلیسی (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) را مثال می آوریم. هیوم به رسم تجربی گرایی کلاسیک خود که در سده ی هجدهم از آن اصالت تجربه<sup>۳</sup> و مذهب شک<sup>۴</sup> ناشی می شد، به تشکیک در برهان نظم (تقریر شده در فلسفه ی سنتی) پرداخت. باید گفت که برهان نظم بر وجود باری، در نظر فلاسفه در مقایسه با سایر براهین (مثل برهان امکان و وجوب) جنبه ی کاملاً فلسفی، تحلیلی، استدلالی و یقین آور ندارد. فلاسفه ی الهی بیشتر در بحث عنایت و حکمت بالغه بر آن تکیه می کنند تا در بحث اثبات صانع. در واقع به خاطر شروع از حس و استقرا و تجربه و به تعبیر خود هیوم *posteriori* بودن (پسینی بودن) برای هدایت عامه ی مردم مفید و مؤثر و قابل فهم تلقی شده و به همین خاطر انبیا (ع) نیز از آن استفاده کرده اند. کتاب

۱- پیشین؛ صص ۱۷۴-۱۸۶.

۲- فراستخواه، مقصود، سرآغاز تواندیشی معاصر دینی و غیردینی؛ ص ۶۴ به بعد.

3- Empiricism

4- Scepticism

محاورات درباره دین طبیعی<sup>۱</sup> هیوم گفت وگویی را ترتیب داده است که در آن کلثانتس مدافع برهان نظم است و فیلون در مقابل بنای تشکیک و چون و چرا می‌نهد. منتقدان این کتاب برآن‌اند که هیوم برهان نظم را از زبان کلثانتس به گونه‌ای ناقص، سطحی و عامیانه مطرح می‌کند (تشبیه خدا و جهان به ساعت و ساعت‌ساز و طرح خدایی خارج از جهان)، اما با زبان فیلون خیلی فیلسوفانه کلثانتس را نقد می‌کند و در کل تلقی او را هم از برهان نظم و هم از خدا و رابطه‌ی آن با جهان و نحوه‌ی علیت و آفرینش او و سایر معارف الهیه بسیار عامیانه نشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

باری، هرچه بود تشکیکات و انتقادات جدید هیوم در شکستن غرور بی‌جای فلسفه‌ی سنتی سهیم بوده است. هیوم، خود در ورای موشکافی-های نظری خویش، قبول دارد که در انسان یک حس دینی عمیقی می‌تواند بارور شود که به مدبری برای جهان معلول بگردد. او در کتاب تاریخ طبیعی دین می‌گوید: «سراسر دستگاه طبیعت خود بر پروردگاری دانا گواه است و هیچ پژوهنده خردمندی نیست که پس از آن که به جد بیندیشد دمی از گروش به اصول خداشناسی و دینداری راستین تن زند...». گرایش همگان را به باورداشتن نیروی نادیدنی و هوشیار که اگر غریزه‌ای ازلی نباشد دست‌کم همواره ملازم منش آدمی است، می‌توان نشان یا مهری دانست که صنع الهی بر ساخته خویش زده است و بی‌گمان هیچ چیز نمی‌تواند بیش از این مایه شرف آدمی باشد... چه گرانبمایه فضیلتی است خرد آدمی را که به آگاهی بر ذات برین برسد و از روی آثار دیدوار طبیعت بتواند به گوهره آن مایه بلند چون پروردگار بزرگ

1- Dialogues on Natural Religion

۲- پاپکین، ریچارد و اروم استرول، «کلیات فلسفه»، ترجمه جلال‌الدین مجتبری، تهران، حکمت، ۱۳۵۴، صص ۲۵۹-۲۰۵.

شان پی‌برد...»<sup>۱</sup>

البته هیوم بحث و برهان محض را در این عرصه مخصوصاً با مبانی حسی و تجربی کلاسیک خویش قانع‌کننده نمی‌یابد. آخوندزاده مقاله‌ای درباره‌ی تشکیکات یاد شده‌ی هیوم نگاشت و آن را به صورت مسئله‌ای طرح کرد که: «حکیم هیوم انگلیسی از علمای اسلامیه هند و بمبئی پرسش نمود! اما هنوز از علمای اسلام به این مسئله جواب شافی که از آن سکوت صحیح حاصل آید داده نشده است»<sup>۲</sup> این سخن حاکی از آن است که آخوندزاده انتقادات جدید را بر الهیات فلسفه سنتی وارد می‌داند و از فیلون و مذهب حسی - تجربی کلاسیک جانبداری می‌کند و معارف الهیه را در معرکه‌ی فرهنگ و تمدن نو، طرف مغلوب محسوب می‌دارد.

### - نگرش و رویکرد این‌جهانی و طبیعت‌گرایانه به دین

آخوندزاده در ابتدا با تفسیری متجددانه از دین آن را به طور تام و تمام از زندگی بشر طرد نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا با حال و هوای اصالت جس و تجربه و علم‌گرایی تک‌نگرانه‌ی ذهنی از یک‌سو و واخوردگی‌ها و انفعالات روحی از سوی دیگر، به آن شکل دنیوی بخشد. «سکولاریزا-سیون سنت و دین» به معنی دنیوی‌سازی یا طرد دیانت از زندگی اجتماعی است. انسان سکولار کسی است که با دخالت شریعت در اداره‌ی جامعه مخالف است.

کار آخوندزاده در مرحله‌ای، سازگار کردن اندیشه‌های دینی با افکار جدید است، اما در مراحل بعدی و در نهایت، پا را از آن فراتر می‌گذارد و به طرد دین می‌پردازد. وی با نگرشی این‌جهانی و دنیوی محض تأکید

۱- هیوم، دیوید، «تاریخ طبیعی دین»، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰، ص ۲۸ و ص ۱۲۵.

۲- آدمیت، فریدون، «اندیشه‌های میرزا آفاخان کرمانی»، تهران، پیام، ۱۳۵۷، ص ۷۴.

می‌ورزد: «حال وقت آن است که پنج حس خود را صرف تعیش و زندگی در جهان و کسب فضیلت در امور دنیا کنید. در زندگی جهان برای شما علم و سپس آزادگی و آنگاه استطاعت (قدرت) لازم است که بتوانید در عمر پنج‌روزه به آسودگی تعیش کنید و خود را عبد رذیل عمرو و زید... نکنید و در نظر مللی که به سیویلیزاسیون (تمدن) رسیده‌اند خوار و ذلیل و احمق و نادان [جلوه] نکنید و به کشف و کرامات و خوارق عادت باور نیاورید.»<sup>۱</sup> «عصر معجزه و کشف کرامات گذشته است. امروز خداوند عالم از ما کم التفات است. جبرئیل خود را دیگر پیش هیچ‌کدام از ما نمی‌فرستد... و دعای هیچ‌کدام از اینای ما را به اجابت نمی‌رساند... امروزه ما همه به حال خودمان گذاشته شده‌ایم نیک و بد ما همه به عهده کفایت خودمان است. امروز هر ناخوشی بر وفق قوانین طبیعت معالجه می‌پذیرد و هرگونه اصلاح باید بر وضع طبیعی صورت بندد.»<sup>۲</sup> می‌بینیم که هر آن‌چه مقوله‌ی دینی و ماورایی و غیبی است زیر سؤال می‌برد، و ملاکش تمدن جدید است. ختم نبوت را به ختم دیانت و بسته شدن درهای ملکوت اعلیٰ حتی از استجابت دعا تعبیر می‌کند، چرا که ایمان و غیب و مشیت الهی و امدادهای غیبی و سبب‌سازی‌های خداوند متعال را متناقض با توجه به علل و اسباب و قوانین طبیعت اراده و تلاش انسانی، و آخرت را متناقض با دنیا می‌بیند. «ارباب علم و فضل از هم‌کیشان، هرچه تا امروز در منافع اخرویة ملت نوشته‌اند بس است، و یک چند نیز خیال خودشان را در منافع دنیویة ملت صرفه‌کنند. به مصداق فرد خواجه حافظ، از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت یک

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «القیای جدید و مکتوبات»، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، تبریز، نشر احیاء، ۱۳۵۷، ص ۱۳۵.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «مقالات فارسی»، صص ۱۳-۱۲.

چندروز خدمت معشوق و می‌کنیم.<sup>۱</sup>»

### - انتقاد از دین که چرا هنر را بر نمی‌تابد

آخوندزاده هنر را نیز در این چشم‌انداز دنیوی و این جهانی می‌بیند و به شدت از اندیشه‌ی دینی روزگارش که هنوز نتوانسته هنرهای زیبا را تبیین کند آزرده‌خاطر است: «نغمه مزن، گوش به نغمه مده، نغمه مخوان، تتاتر یعنی تماشاخانه بنا مکن، به تتاتر مرو، رقص مکن، به رقص منگر، ساز زن، به ساز گوش مده، شطرنج بازی مکن، نرد بازی مکن، تصویر مکش، مجسمه در خانه نگه مدار! با وجودی که این کارها در ظاهر عملی سبک می‌نماید اما نمی‌دانید که ذهن را جلا می‌بخشد و فرد را گوهری می‌کنند.<sup>۲</sup>»

### - خردگرایی و دین‌ستیزی

آخوندزاده در یادداشت‌های خود عبادات و اعتقادات را دو شأن از دین پنداشته بود که جهت موجودیت و مقصود اصلی آنها حصول اخلاق حسنه است. در نظر او اخلاق است که ضرورت و لزوم اعتقاد به (وجود خیالی) صاحب عظمت و جبروت و صاحب قدرت و رحمت و سخط، و مستوجب تعظیم و ستایش پیدا می‌شود. این «وجود ماوراءالطبیعی» همان وجود پروردگار عالم و خالق کائنات است. آخوندزاده در مکتوب دوم از «مکتوبات کمال‌الدوله» با انکار و رد این وجود ماوراءالطبیعی اندیشه‌ی خود را آزاد از خدای مفهومی فلاسفه و خدای معنوی ادیان اعلام کرد. پس اگر موضوعیت عبادات به رسوم تعظیم و ستایش خدای متعالی و همی باز می‌گردد بنابراین با نفی موجود ماوراءالطبیعی، موضوعیت و اعتبار آن منتفی می‌شود، و چون اساس اعتقادات بی‌پایه و

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «القبای جدید و مکتوبات»، ص ۱۳۶.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «مقالات فارسی»، صص ۱۶.

موهوم است عبادات نیز بی معناست.

میرزا فتحعلی برای اثبات بی معنایی عبادات (حقوق الله) بر همان اصول ساینیتیستی و اصالت علم خود تأکید می‌کند. شریعت در منظر اندیشه‌ی آخوندزاده در حکم مجموعه احکامی است که همه‌ی شئون دینی و اخروی انسان را در بر می‌گیرد. از این جا او برای شریعت شأنی حقوقی قایل است، و چون بسیاری از فقها و علمای متشرع، اسلام را معطوف به بایدها و نبایدها و احکامی می‌دانند که حقوق الله و حقوق العباد دو وجه اساسی آن است. اعتقاد به خدا و جهنم و بهشت و موجودات غیبی و رسالت و امامت و غیبت امام دوازدهم (عج) و مجالس ذکر این اعتقادات (مجالس تعزیه و عزاداری) منشأ معرفت و یا منشأ احیای معرفت دینی و ایمانی است که روح طاعات و عبادات و از آن جا حقیقت احکام شریعت تلقی می‌شود. رفع این تصورات و اعتقادات در اندیشه‌ی آدمی نهایتاً به بی معنایی طاعات و عبادات و احکام شریعت می‌انجامد. آخوندزاده در مقاله‌ی ایراد بر «یک کلمه» که رساله‌ای درباره‌ی حقوق سیاسی است، متعرض احکام عبادی شریعت مانند خمس، حج، نماز و روزه می‌شود. از نظر او احکام تقریری شریعت درباره‌ی کسی که روزه نمی‌گزارد ظلم است، زیرا جزای هرکس از خداست (یعنی در آخرت باید مجازات ببیند) و شریعت حق حد زدن بر مردم را ندارد. اما نسبت به خمس و حج نظرش تندتر است زیرا به عقیده‌ی او این دو، امنیت مالی مردم را به خطر می‌افکند. در این مورد می‌نویسد: «دیگر من با عرق پیشانی پنج تومان پول کسب کرده‌ام، شریعت چرا حکم می‌کند که پنج یک آن را به مفت خواران بدهم و یا یک صد تومان پول کسب کرده‌ام شریعت چرا حکم می‌کند که این پول را خود برداشته بروم به حج و آن را به حوایج عرب‌های سیه‌دل و راهزن صرف کنم. این احکام مگر منافعی امنیت تامه بر حال مردم نیست و تصرف در مال مردم نیست؟!



«شریعت خودش در مال عامه مردم به واسطه وجوب خمس و حج تصرف را جائز می‌داند با وجودی که نفعش هرگز به خود ملت عاید نیست. چنانچه نفع زکات و فطره و صدقه به خود ملت نماید.<sup>۱</sup>»

آخوندزاده با خاطره‌ی سیاه قرون وسطایی از تعارض دین و ولایت دینی با عقل و علم و انسان، بر «حجیت خردبشری» در برابر «حجیت متون دینی و ولایت رهبران دین» تأکید می‌ورزد. اما عقلی که پیش می‌نهد بس تک‌نگر، جزم‌اندیش، تنگ‌نظر و صرفاً حسی - تجربی و علمی است. عقل خودبغیاد مغروری که در گزاره‌هایش با را فراتر از حدود و وظایف و اختیاراتش می‌گذارد و مثلاً معجزات انبیا(ع) را در ساحت ایمان به غیب تحمل نمی‌کند.<sup>۲</sup> او می‌گوید: «امروز خرابی کل دنیا از این جهت است که طوایف آسیا عموماً و طوایف یورپا خصوصاً به واسطه ظهور پیغمبران از اقلیم آسیا که مولد ادیان است و از این جا ادیان به یورپا مستولی شده است و به واسطه مواعظ وصیبیان و اسامان و نایبان و خلفای ایشان که بعد از پیامبران به ترویج ادیان کوشیده‌اند و در اعتقاد مردم به درجه مقدسی رسیده‌اند عقل انسانی را که اثری است از آثار انوار الوهیت... از درجه شرافت و اعتقاد انداخته تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته، در امورات و خیالات اصلاً آن را سند و حجت نمی-شمارند و نقل را همیشه بر آن مرجح و غالب می‌دانند. مثلاً عقل به قوت علوم عقلیه قبول نمی‌کند که حضرت عیسی فرزند خداست که از حضرت مریم متولد شد و مرده‌ها را زنده کرد و حضرت مریم در حالت بکارت بدون مقاربت مرد از روح خداوندی به حضرت عیسی حامله گشت ولیکن حواریون و اولیاء دین می‌گویند که به تحقیق و حکم عقل اعتماد نباید کرد. حقیقت همان است که انجیل خبر می‌دهد و پیشینیان

۱- پیشین؛ صص ۹۰-۱۰۰.

۲- فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی؛ ص ۶۸.

تصدیق کرده‌اند و با تواتر به ما رسیده است. البته شما شنیده‌اید که در اواسط تاریخ میلادی چقدر مردم به سبب ادنی شبهه خودشان در اعتقادات دینی که ناشی از چشمه عقل بوده است به آتش بی‌رحمی سوخته شده‌اند. عدد ایشان تنها در کشور آندلس به چهار میلیون بالغ است و دارالسیاسه‌ای که به جهت سوختن مردم کم‌اعتقاد در آن کشور و در سایر ممالک یورپا احداث شده بود اینقویزاسیون نامیده می‌شد... پس سعادت و فیروزی نوع بشر وقتی رو خواهد داد که عقل انسانی کلیتاً، خواه در آسیا و خواه در یورپا از حبس ابدی خلاص شود و در امورات و خیالات (افکار) تنها عقل بشری سند و حجت گردد و حاکم مطلق باشد نه نقل.<sup>۱</sup>»

هرچند در مطلق‌اندیشی عقلی و علمی او، دین به‌طور کلی نفی و متعارض با خردمندی، دانشوری و زندگی دانسته شده است ولی گاه اندیشه‌ی لائیک و غیردینی او بی‌پرده و بی‌محابا خود را می‌نمایاند.

«وقتی که بطلان ادیان قدیمه به پیروان ادیان ثلاثه صحیح (یهود، مسیحیت و اسلام) روشن و مبرهن گردد ایشان خود به‌خود و با اختیار بطلان ادیان خودشان را نیز از آنها قیاس خواهند کرد.<sup>۲</sup>»

«... اما باید شناخت که حضرت محمد (ص) در عقل و تدبیر در عصر خود نظیر نداشت و در فصاحت و بلاغت فی‌مابین عرب‌ها بی‌بدیل بود... و این عقیده غلط است که او امی بود... این از تدبیرش بود که هرچه می‌کرد و هرچه می‌گفت و هرچه می‌خواست عملاً به خداوند کائنات نسبت می‌داد.<sup>۳</sup>»

از مطاوی عبارات آخوندزاده در مکتوبات و تمثیلات و رسالات

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «القبای جدید و مکتوبات»؛ ص ۱۹۰.

۲- پیشین؛ ص ۲۹۱.

۳- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ص ۲۰۱.

می‌توان دریافت که او به هر حال طالب رهایی از شریعت و دیانت اسلامی است. دانش از نظر او در مقابل شریعت و دیانت قرار می‌گیرد. انتقادات سطحی او از قانون شریعت و دفاع از حقوق اساسی عرفی همه حکایت از جدل مداوم و مستمر او با متشرعان و احياناً با منورالفکرانی می‌کند که روی خوش به شریعت نشان می‌دادند. او همواره از کهنگی و اندراس دین و بی‌دانشی اهل دین سخن گفت و عقب‌ماندگی موجود را به آنان نسبت داد. او حتی نظام سیاسی امویان و عباسیان را اسلام تلقی کرد و حضور منجم‌باشیان درباری را ناشی از حضور دین و تأثیر سلطنت استبدادی دانست که دست به دست هم داده و ملت را به ذلت افکنده و صنعت را نابود کرده‌اند. «در فاهمه میرزا فتحعلی اعتقاد به آخرت و زندگی دینی نمی‌توانست شأنی در حیات این جهانی آدمی داشته باشد.»<sup>۱</sup>

آخوندزاده یک آزادی‌خواه، یک سکولاریست به معنی غربی آن روز اروپا، و پشتیبان گسترش تمدن و اصول پارلمانی غربی در ایران بوده است ولی این اندیشه‌گر ایرانی نیز از جانب‌داری متعصبانه نسبت به آنچه به ایران و ایرانی وابسته است خالی نبود. او ضد دین بود تا جایی که تمام ادیان و فرقه‌های مذهبی را مورد حمله قرار داد.<sup>۲</sup>

### - انتقاد از علمای دین (روحانیون)

آخوندزاده از استوارت میل<sup>۳</sup> آموخته بود که «هر فرد آدمی که قدم به

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ص ۴۳۹.

۲- حائری، عبدالهادی، «تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، صص ۲۹-۳۰.

۳- میل، جان استوارت، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه محمود صناعتی، تهران، گهر فام، ۱۳۶۴ ص ۲۵۱. (جان استوارت میل دومانع عمده آزادی را چنین برمی‌شمارد:

عالم هستی نهاد باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است. یکی حریت روحانیه و دیگری حریت جسمانیه. اولی را به زبان فرانسوی لیبرته مورال گویند و دومی را لیبرته فیزیق خوانند.<sup>۱</sup>

وی عقیده دارد که علمای دین حریت روحانیه انسان را پاک از بین برده‌اند: «حریت روحانی ما را اولیاء دین اسلام از دشت ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبد رذیل و تابع امر و نهی خودشان کرده‌اند. پس در ماده حریت روحانی از نعمت آزادی محرومیم.<sup>۲</sup>» و در جایی دیگر علمای اسلام را مانع فراگیری علوم و صنایع می‌داند و چنین می‌گوید: «ای عالمان دین! چرا بیچاره عوام را از نعمات پروردگار عالم محروم می‌سازید؟ چرا عیش او را تلخ می‌کنید؟ چرا نمی‌گذارید علوم و صنایع پا بگیرد؟ دنیا محل اقتباس است؟ اما بدانید جهنم و بهشت مسلمانان هر دو در شمار لغویات است. درواقع جهنم خود مجلس وعظ واعظ است.<sup>۳</sup>» میرزا فتحعلی علما را عامل بقای تعزیه و نفی خوشی‌های این جهانی می‌شناسد. درباره‌ی آنان می‌نویسد: «علمای ما به‌جای این که ملت را از اعتقادهای پوچ برهانند و آنان را تشویق کنند که مریضخانه بسازند مدارس عالی به‌جهت علم طب و حکمت و شیمی و سایر علوم با منفعت بنا نموده ملت را از ظلمت جهالت خلاص کرده به روشنایی علم و بصیرت داخل سازند، به اعمال بی‌فایده ناپسند ترغیب‌شان می‌کنند که

اول موانع سیاسی که از ستم حکمرانان ناشی می‌شود. دوم موانعی که پیشوایان دینی مردم (روحانیون) از طریق حاکمیت احکام دینی در جامعه به وجود آورده‌اند.

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های آخوندزاده؛ ص ۲۰۶.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال‌الدوله و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی)؛ ص ۴۵۲.

۳- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ص ۲۰۰.

یکی از آنان همین بساط تعزیه و عزاداری ائمه [ع] است.<sup>۱</sup> آخوندزاده فطره، صدقه، زکات و حج را منشأ گداصفتی دانسته و علمای متشرع را عامل عقب ماندگی معرفی می کند. این «ملایان نادان استاد مفت خوری هستند. تشریح مردگان را حرام می دانند و معتقدند اگر اعضای مرده جدا شود بدنش با اعضای ناقص به حشر خواهد آمد.<sup>۲</sup> و یا سادات که در جرم علمای متشرع شریک اند، آنان «در عصری که فن طب از دولت سروران ترقی یافته و از تخته بند قواعد عصر سقراط و بقراط رسته با شال و عمامه سبز و آبی جلوی مردم را گرفته، می گویند من به هیزم چینی نمی روم، آب نمی آورم، زمین نمی کارم، کشت نمی دروم، مفت می خورم و ول ول می گردم، من از اولاد آن اجدادی هستم که تو را به این روز و به این ذلت انداخته اند. به پادشاه مالیات بده، به فقرا فطره و زکات بذل کن، قربانی کش صد تومان، به حج رو و عرب های گرسنه را سیر نما و پنج یک مداخل خود را نیز به من بده.<sup>۳</sup> به هر تقدیر آخوندزاده یکی از مخالفین سرسخت روحانیت ایران بود و به شدت به نقد و تخطئه آنان می پرداخت.

#### - ابزارانگاری محدود در دین<sup>۴</sup>

آخوندزاده گاهی نیز در دین ابزارانگار می شود و آن را با ملاک های پراگماتیستی و مصلحت اندیشانه به عنوان وسیله ای لازم برای تبیین زندگی اخلاقی به استخدام درمی آورد. از یک سو به دوره های سه گانه ی اگوست کنت در تاریخ (دوره های اساطیری، فلسفی و علمی) معتقد است و از سوی دیگر بر آن است که اروپا، عصر دین و فلسفه را پشت سر گذاشته به روشنایی علم گام نهاده است ولی آسیا هنوز در عصر دین و

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی) صص ۳۸-۳۹. ۲- پیشین؛ صص ۸۹-۹۰.

۳- پیشین؛ صص ۴۲-۴۳.

۴- فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی؛ ص ۶۹.

فلسفه و ماقبل علم است و در نتیجه تا به دوران علم نرسیده است، باید مقولات دینی را در آن مراعات، و به گونه‌ای اصلاح و بازسازی کرد که برای پیشرفت آنها به کار گرفته شود. درواقع اگر کنت اعتقاد به خدا، آخرت و روح بشری را برای تبیین زندگی اخلاقی انسان لازم می‌دانست آخوندزاده آن را فقط برای مردم عقب‌مانده از قافله‌ی علوم در آسیا تجویز می‌کند. او با تعریف و تحدید دین به اعتقادات و عبادات و اخلاقیات، مقصود اصلی از ایجاد دین را اخلاقیات می‌داند و عقاید را فرع می‌شمارد: «هر دین متضمن سه گونه امر مختلف است: اعتقادات و عبادات و اخلاق. مقصود اصلی از ایجاد هر دین امر سیمین است. اعتقادات و عبادات نسبت به آن مقصود اصلی فرع‌اند. از برای آن که آدم باید صاحب اخلاق حسنه بشود ما را لازم است که وجودی فرض بکنیم خیالی که صاحب آن نوع اخلاق و صاحب عظمت و جبروت و صاحب قدرت و رحمت و سخط و مستوجب تعظیم و ستایش باشد تا آن که ما نیز به اخلاق او اتصاف بجویم و این نوع وجود را پروردگار عالم و خالق کائنات می‌نامیم. بعد از آن... لازم است که رسوم تعظیم و ستایش را نسبت به او به عمل بیاوریم از قبیل نماز و روزه و حج و زکات و غیره... بعد... لازم است که متخلق به اخلاق حسنه او بشویم پس اگر ما وسیله‌ای پیدا بکنیم که بدون فرض مستوجب‌التعظیم والتعبد صاحب اخلاق حسنه بشویم آن وقت فروع دین دوگانه اصل مقصود که عبارت از اعتقاد و عبادات است از ما ساقط است. انتشار علوم در اکثر ممالک یورپ و ینگی عالم مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانه هردین است مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد. بنابراین در این اقلیم حفظ این دو شرط برای

احتساب حسن اخلاق که مقصود اصلی هر دین است از واجبات است.<sup>۱</sup>

### - پروتستانتیسم اسلامی

جوهر تفکر و بنیاد اندیشه‌ی آخوندزاده در پروتستانتیسم اسلامی جلوه می‌کند و تعیین می‌یابد. مفهوم پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده با معنی اصلاح دین در غرب کاملاً متفاوت است. در غرب با شروع این دوری پروتستانتیسم، اصولاً دین حقیقت خویش را از دست می‌دهد و یا نسبت به مفهوم کهن خود در جدال و تنش می‌افتد. دین مبدل به امری شخصی می‌شود و وجدان انسانی ملاک عمل به‌شمار می‌آید. مؤمنانی نیز که خود در جریان دنیوی شدن تغییر صورت داده‌اند، باطناً قائم به خویش می‌شوند و مانند دوران قدیم احساس وابستگی به کلیسا نمی‌کنند. هویت کلیسایی که بر اساس اتحاد مؤمنین استوار بود از جنبه‌ی جدیدی مورد پرسش و تعرض قرار می‌گیرد. پس در این جا اصالت بشر بر کلیسا حکم می‌راند و دین بشریت پدید می‌آید. به این ترتیب کلیسایی که مؤمنانی مسیحی پس از ظهور مسیحیت و در سرتاسر قرون وسطی در آن سکنی گزیده بودند و ماوای آنان بود فرومی‌پاشد و با فروپاشی کلیسا، تدین بیشتر به امری شخصی و قلبی تبدیل می‌شود. آخوندزاده به احتمال قوی به جهت عدم آشنایی با مصداق این مفهوم در حوزه‌ی فرهنگ غربی پنداشته که پروتستانتیسم به معنای نابودی و هدم عقاید دینی است. این وجه نظر را از تعریفی که او از پروتستانتیسم می‌دهد می‌توان دریافت: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عباد الله جمعاً در آن ساقط بوده فقط حقوق الناس باقی بماند.<sup>۲</sup>» بنابراین، پروتستانتیسم اسلامی او کاملاً با نفی و رد اصل و کل

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۹۳.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی) ص ۸.

شریعت همراه است، اما در راستای ابزارانگاری در دین، گاهی از در تقیه وارد می‌شود: «از مذاهب آباء و اجداد نیز کناره‌جویی لزوم ندارد در ظاهر باید با هم‌مذهبان خودمان برادرانه راه برویم. در باطن سالک راه حق بشویم.<sup>۱</sup>» در پروتستانتیسم اسلامی او، اسلام برای ایرانی عنصری اعتقادی - آن هم تحمیلی - به‌منظور تبیین جنبه‌ی معنوی و اخلاقی زندگی مردم عقب‌مانده است ولی آن‌چه عملاً باید راهنمای عملی این توده‌ها قرار گیرد علم است و عدالت عرفی، رفاه، آزادی، ناسیونالیسم ایرانی و بازگشت به ایران قبل از اسلام و تغییر الفبا.

آخوندزاده از پروتستانتیسم مفهومی کاملاً آنتیستی و ضد دین دارد نه اصلاح دینی. در حالی که این مفهوم در غرب در مقام اصلاح دین کهن درآمده است. شرح اصطلاح فناتیک او در آغاز مکتوبات نشان می‌دهد که او طالب رهایی از هرگونه تأثر و تقید دینی است. «فناطیک عبارت است از: کسی که قیودات مذهبی و دینی و تعصبات ملی او به درجه‌ای باشد که نسبت به مخالفین مذهب و دین و مغایرین ملت و آئین خود عداوت شدید داشته و از ایشان متنفر بوده و هنگام فرصت از قصد نمودن به مال و جان و ناموس ایشان مضایفه نکرده، در حق ایشان اصلاً ترحم روا نبیند.<sup>۲</sup>»

آخوندزاده راه و رسم پروتستانتیسم اسلامی و پروتستانتیست‌های اسلامی را چنین می‌آموزد: «کسانی که بعد از این، اخلاف ما در دین اسلام بانی مذهب پروتستانتیزم خواهند شد و در جمیع مسائل فقهیه ما تغییر و تزئید معمول خواهند داشت و آیه حجاب را منسوخ خواهند کرد و آیه تجویز (کثرت زوجات) را نیز فی‌مابین ملت اسلام باید منسوخ

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «الفبای جدید و مکتوبات»؛ ص ۳۴۳.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «مکتوبات کمال‌الدوله» و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی) ص ۴.



داشت.<sup>۱</sup> آخوندزاده پروتستان‌تیسیم را با مسائل مختلف پیوند می‌دهد، اما به‌طور کلی طالب آن است که ایرانیان از هرچه رنگ و تعلق دینی و ایمانی دارد آزاد شوند و یکسره به حیات دنیوی مشغول گردند. «سبزه قرن با دین و مذهب و با اعتقاد و ایمان زندگی کرده‌ایم... یک چند نیز برای امتحان بی‌دین و لامذهب و بی‌مذهب و بی‌اعتقاد و بی‌ایمان، با معرفت و فیلسوفیت تعیش بکنیم تا ببینیم که حالت ما بدتر می‌شود یا بهتر...»<sup>۲</sup>

به‌طور کلی باید گفت که آخوندزاده به سه طریق به اصلاح دین - که در نهایت به هدم دین منجر می‌شد - کوشیده است. طریق اولی که او برگزیده بود استفاده از فنون نمایشنامه‌نویسی و تمثیلات است. وجه نظر آخوندزاده در غالب نمایشنامه‌هایش مبارزه با خرافات و ستیزه‌جویی با علوم غریبه و اوهام و عقاید باطله است. او در یکی از نمایشنامه‌هایش به نام «موسیو ژوردان حکیم نباتات و درویش مست‌علیشاه» از قول مست‌علیشاه می‌گوید: «مگر نشنیده‌ای چند تا شیاطین را امر کرده‌ام همیشه در قلعه شیشه میان ملاهای شیخی و اصولی فتنه و فساد انداخته هرگز آنها را آرام نگذارند؟»<sup>۳</sup>

راه دومی که وی برای اصلاح دین پیشنهاد داد، اصلاح دین از طریق تغییر القبای اسلامی بود. اصلاح زبان همواره پس از انحطاط زبان در عصر انقلابات و اصلاحات مطرح بوده است. کنفوسیوس حکیم چینی طالب اصلاح نام‌ها و رجوع اسامی به وجه تسمیه‌ی سابقشان بود. به عقیده‌ی او می‌بایست هر چیزی نام اصیل خود را داشته باشد وگرنه نام‌ها و اسامی بی‌مسمی خواهند بود. البته برخی تصور کرده‌اند اصلاح نام‌ها در

۱- پیشین؛ ص ۵۱۵.

۲- پیشین؛ ص ۱۶۲.

۳- آخوندزاده، میرزا فتح‌ملی، «تمثیلات»، ترجمه میرزا جعفر قراچه‌داغی به کوشش باقر مومنی، تهران، نشریه اندیشه، ۱۳۴۹؛ ص ۳۵۱.

حکمت کنفوسیوس از اعتقادی که اقوام کهن به جادو و تأثیر و تصرف لفظی دارند سرچشمه می‌گیرد. چنان که می‌دانیم اقوام گذشته الفاظ را واجد قدرت‌های مرموز می‌دانستند و برآن بودند که نام هرچیز مظهر آن چیز است و از این رو در انجیل یوحنا آمده است: در آغاز کلمه بود و کلمه خدا بود. چنین می‌نماید که کنفوسیوس از دو جهت به نام‌ها و اصلاح آنها توجه کرده است، یکی از جهت اخلاقی و دیگری از جهت جادوی لفظی. کنفوسیوس عوامل جادویی یا فوق طبیعی از قبیل ارواح را رد می‌کرد. اما معتقد بود که اندیشمند باید از این عوامل دوری گیرند.<sup>۱</sup> بنابراین اصلاح خط و الفبا و زبان همواره مورد نظر مصلحان و متفکران بوده است. اما آخوندزاده از منظری دیگر اصلاح و تغییر الفبا را می‌نگریست. به زعم وی، مهم‌ترین عاملی که باعث شده بود مسلمانان در علوم و صنعت و تکنولوژی از مغرب‌زمین و دول یورپ عقب بیفتند سختی و صعوبت زبان عربی است که مانع ترویج علوم و ترقی شده است. وی می‌گفت: «اصول تعلیم و تربیت ما خراب است بدون اصلاح خط تعلیم و تربیت ما اصلاح‌پذیر نیست. بدون اصلاح تعلیم و تربیت تمدن و ترقی امکان ندارد. نقص الفبای عربی منشأ فقر و ناتوانی و عقب‌ماندگی فکری و استبداد سیاسی سرزمین اسلام است.»<sup>۲</sup>

طرح تغییر الفبای آخوندزاده با اقبال روبه‌رو نشد و همین عدم تمایل و اقبال، خشم وی را برافروخت و در نامه‌ای به میرزا یوسف خان مستشارالدوله نوشت: «طرح الفبای نو در مزاج مردم افریقا و امریکا نیز مؤثر می‌افتد اما در طبیعت اولیای تهران اثر نمی‌بخشد و تا امروز جوابم می‌دهند من بیچاره چه کنم؟!»<sup>۳</sup> یا در نامه‌ای دیگر به ملکم خان

۱- بارونز و بکر، «تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید»، ص ۷۷.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید مکتوبات، صص ۹۳-۹۴.

۳- پیشین؛ ص ۱۴۳.

می‌نویسد: «برادر غمزده من، الفبا را نه من پیش بردم نه شما، خداوند این چه ملت است که عددش به دویست میلیون می‌رسد و در میان آن یک نفر پیدا نمی‌شود که در خصوص الفبا شریک خیالات من و شما بوده باشد.<sup>۱</sup>» ناکامی فتحعلی در کار تغییر خط و الفبا روح او را می‌آزرد و موجب می‌شد بیش از پیش در اهمیت آن اصرار ورزد. حتی برخی از طرفداران او نیز پذیرفته‌اند که وی در اهمیت اصلاح و تغییر الفبا مبالغه کرده است.<sup>۲</sup> آخوندزاده تا پایان عمر نیز از تلاش در راه تغییر الفبا دست برنداشت، اما نتیجه‌ای نگرفت.

در همان سال‌های آغاز این کوشش به جستجوی علل ناکامی خود پرداخت و پنداشت که علایق دینی مردم سد راه تغییر الفباست. به همین خاطر راه سومی، که اصلاح دین را از طریق پروتستان‌تیسیم اسلامی بود در پیش گرفت و آخر الامر در صدد هدم اساس دین برآمد، به طوری که در نامه‌ای خطاب به دوستش جلال‌الدین میرزا نوشت: «کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ضمیمه این عرب‌ها که... وطن ما را خراب اندر خراب کردند و ما را به این ذلت و سرافکندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند آزاد نمودی. اما نه به رسم نبوت یا امامت که خلاف مشرب من است بلکه به رسم حکمت و فیلسوفیت.<sup>۳</sup>»

### - جدایی دین از سیاست

آخوندزاده معتقد به تفکیک سیاست از دین و علمای آن است. او در بین همه‌ی نورالفکران جهان اسلام تناقض ذاتی فلسفه‌ی سیاست غربی و حکمت سیاست دینی را دریافته بود. او مدافع قانون اساسی دنیوی غربی بود، تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می‌شمرد، عدالت را در

۱- پیشین؛ ص ۳۳۲.

۲- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ صص ۷۰-۶۹.

۳- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «الفبای جدید و مکتوبات»؛ صص ۱۷۲-۱۷۱.

قوانین موضوعه‌ی عقل جستجو می‌کرد، و مخالف هر تلفیقی میان آیین سیاست اروپایی و اصول شریعت بود. موضع فکری صریح او در این باب در نامه‌ی انتقاد از «یک کلمه»<sup>۱</sup>ی مستشارالدوله آمده است، او می‌نویسد: «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به‌امداد احکام شریعت، کونستیتو-سیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.»<sup>۲</sup>

### - نقادی از سنت‌های دینی

به تعزیه‌داری‌های شیعیان انتقاد می‌کند و در این میان به‌ویژه قمه‌زنی را غیرقابل تحمل می‌داند. «مگر مصیبت و درد خود آدم کم است که با نقل گزارش هزار سال اوقات خود را دائماً تلخ بکند و به‌جهت عمل بی‌فایده از کسب و کار باز بماند. از این تعزیه‌داری اصلاً نه برای توفایده‌ای است و نه برای امام.»<sup>۳</sup> «ای بیچاره خلق، تعزیه‌داری به هر صورت... به سر و سینه می‌کوبی، به صورت، به تن و اندام خود چرا کارد و خنجر فرو می‌کنی»<sup>۴</sup>

حدود قوانین جزا را که سنت اسلامی است در تناقض با حقوق و آزادی‌ها که عرف روزگار جدید مستلزم آن است اعلام می‌کند: «قانون شریعت درباره زنا مگر منافعی امنیت تامه بر نفوس مردم و مخالف عدالت نیست.»<sup>۵</sup>

آخوندزاده تقلید و اجتهاد را رد می‌کند و آنها را عامل عقب‌افتادگی ملت می‌داند: «ما دیگر از تقلید بیزار شده‌ایم، تقلید خانه ما را خراب کرده است، حالا در این صدد هستیم که قلاده تقلید را از گردن خودمان دور انداخته از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاده و آزاده‌خیال بشویم.

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، «مقالات فارسی»؛ ص ۱۰۱.

۲- آدمیت، فریدون، «اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده»؛ ص ۲۱۰.

۳- همان. ۴- پیشین؛ ص ۱۵۴.

در یک ماده یهودیان و کل فرق روی زمین را مثل ایشان به خلاف مضمون آیه شریفه "ولقد کرّمنا..." نجس و ناپاک شمرده از ایشان اجتناب را واجب دانسته نتیجه‌اش را دیده‌ایم و به سبب عدم اختلاط و آمیزش با سایر ملل تا امروز از کسب علوم و صنایع بی بهره مانده‌ایم.<sup>۱</sup>

علم را تقلیدشان بر باد داد      ای دوصد لعنت بر این تقلید باد  
جهل ما را اجتهاد آمد به در      الحذر از اجتهاد ای باخبر  
این همه غوغا و تشویش جهان      اختلافات همه ایرانیان  
هم ز تقلید است و هم از اجتهاد      سینه چاک از هر دومی خواهیم داد<sup>۲</sup>

### - اصلاح‌ناپذیری دین و سنت‌های دینی

آخوندزاده که تحت تأثیر مکتب پوزیتیویسم و متفکران قرون ۱۸ و ۱۹ اروپا بود اوایل مذهبی بود ولی به آن انتقاد داشت. اما این انتقاد تا آن‌جا پیش رفت که سرانجام به نفی مذهب رسید. فکر غالب در نزد آخوندزاده، به‌ویژه در نیمه‌ی دوم عمرش که به‌نوعی دوره‌ی پختگی فکری اوست، نفی کلی مذهب و شریعت بود. وی روی هم رفته اندیشه‌ی دینی را قابل اصلاح و بازسازی نمی‌داند و به پروتستان‌تیسیم اسلامی نیز خوشبین نیست و در کل دین‌ستیزی، و دین‌زدایی از اندیشه ایرانی را ترجیح می‌دهد. او بی آن‌که به تحلیل عمیقی در فلسفه‌ی دین و ارتباط آن با عقل و علم پرداخته باشد معتقد بود که اسلام و دین به‌طور کلی از رده خارج شده است و وجود نهادهای دینی با دنیای جدید سازگاری ندارد. بنابراین باید دین را کنار گذاشت.

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد آخوندزاده با مبانی علوم جدید آشنایی چندان دقیق و علمی نداشت و بیشتر از طریق ترجمه‌ی روسی این آثار با افکار غرب آشنا شده بود. وقتی اظهارنظرهای وی بررسی

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. الفبای جدید و مکتوبات؛ ص ۱۳۱.

۲- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ص ۲۷۷.

می شود، سطحی بودن افکارش آشکار می شود. به هر حال، وی معاصر تحولات پوزیتیویستی قرن نوزدهم اروپا بود و تحت تأثیر این افکار قرار داشت. او کسی بود که برای اولین بار پروتستانتیسم اسلامی را مطرح کرد. البته پروتستانتیسم آخوندزاده گرچه از غربی ها و پروتستانتیسم مسیحی لوتر و کالون اقتباس شده بود ولی با آن فرق اساسی داشت. وی اگر در مقطعی از زندگی خود دم از اصلاح دین و نهادهای آن می زد در اواخر عمر به اصلاح ناپذیری دین و شریعت ایمان آورد. در یک کلمه می توان گفت که آخوندزاده مخالف دین و دین ستیز بود. «ملل یوروپا خصوصاً انگلیس و فرانسه و ینگی دنیا که از قید عقاید باطله وارسته، پیرو عقل و حکمت شده اند در علوم و صنایع روزبروز و ساعت به ساعت در ترقی هستند. چه اختراعات غریبه و چه ایجادات عجیبه از نتیجه علم ایشان در عالم ظهور کرده موجب سعادت و آسایش بین نوع بشر گردیده است... مصنف نسخه کمال الدوله نیز در عقیده علمای فرنگستان است یعنی لیبرال و از سالکان مسلک پروهقه (ترقی و پیشرفت) و طالبان سیویلیزه (تمدن) است. منظورش این است که فی ما بین ملت او نیز در کل اصناف مردم انتشار علوم و صنایع صورت یابد و برای کامیابی از این آرزو و بقدر استطاعت به وسایلی چند چنگ زده است که تغییر خط نیز یکی از آن وسایل است و می خواهد در مزرع ضمیر ملت او نیز تخم غیرت و ناموس و ملت دوستی و وطن پرستی و عدالت و مساوات کاشته شود و نفاق مبدل به اتفاق گردد و ذلت و فقر و فاقه رفع شده عزت و قدرت و مکننت پیدا گردد و این منظور و آرزو هرگز تغییر نخواهد پذیرفت مگر به هدم اساس عقاید دینی که پرده بصیرت مردم شده ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می آید.<sup>۱</sup>»

۱- آخوندزاده، میرزافتحعلی، «الفبای جدید و مکتوبات»؛ ص ۱۳۹ و محمد مدپور، «سیر تفکر معاصر»، تجدد و دین زدایی در اندیشه های میرزافتحعلی آخوندزاده، ص ۲۵۰

«الان در کل فرنگستان و ینگى دنیا این مسئله دائر است که آیا عقاید باطله یعنی اعتقادات دینیه موجب سعادت ملک و ملت است یا این که موجب ذلت ملک و ملت است. کل فیلسوفان آن اقلیم متفقند در این که اعتقادات دینیه موجب ذلت ملک و ملت است در هر خصوص.<sup>۱</sup>» اسلام را آیین تحمیلی اعراب بر ایرانیان می‌داند: «علاوه بر آن که سلطنت هزار ساله ما را به زوال آوردند و شأن و شوکت ما را بریاد بردند و وطن ما را خراب اندر خراب نمودند خطی را نیز برگردن ما بسته‌اند که به واسطه آن تحصیل سواد متعارف هم برای ما دشوارترین اعمال شده است.<sup>۲</sup>» وی در تغییر الفبا تا حدی جدی است که حاضر می‌شود اسلام را برای تحقق آن از بیخ و بن برگند: «یک وقتی مردم غزنین در مقابل علاءالدین حسین جهان‌سوز غوری عَلم مخالفت برافراشته بودند. سلطان این شعر را به ایشان نوشت:

غزنین اگر زبیخ و بن برنکنم      من خود نه حسین بن حسین حسنم  
این دین اسلام که سد راه الفبا می‌شود:  
این دین اگر زبیخ و بن برنکنم      من خود نه علی بن تقی حسنم<sup>۳</sup>

### - جمع‌بندی و نظر پایانی

از آن‌جا که آخوندزاده در تاریخ تفکر معاصر اهمیت بسیار دارد هریک از آثار تاریخی و فرهنگی و ادبی معاصر ایران به‌ناچار به او پرداخته‌اند و به مناسبت‌های مختلف نیز یادی از او در میان بوده است. در میان انبوه آثاری که درباره‌ی آخوندزاده تألیف شده هنوز آثار خود او به زمین بکری می‌ماند که باید مدت‌ها در آن تأمل کرد تا به خودآگاهی تاریخی

به بعد.

۱- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ص ۱۹۱.

۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات؛ ص ۱۴۰.

۳- پیشین؛ ص ۲۳۴.

رسید. آخوندزاده به جهت ابتکارات و ذهنیت خاص خود تاکنون مورد توجه بسیاری از پژوهشگران بوده است. اما پیش از همه، نویسندگان شوروی سابق و ایران به او توجه داشته‌اند. با وجود کثرت این گونه آثار هنوز اثری جامع و انتقادی درباره‌ی آخوندزاده که بر فلسفه و نظری دقیق استوار شده باشد تألیف نیافته است. جامع‌ترین اثری که درباره‌ی اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده به فارسی نگاشته شده کار دکتر فریدون آدمیت است. آدمیت از زبده‌ترین پژوهشگران اندیشه‌های متفکران عصر مشروطیت ایران است که آثار متعددی در خصوص منورالفکران ایرانی در دسترسی جامعه‌ی علمی قراردادده است.

نظر آدمیت در مورد آخوندزاده نظری مثبت و جانب‌دارانه است. عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب نه شرقی نه غربی، انسانی<sup>۱</sup> مقاله‌ای آورده که در واقع نقدی است بر کتاب از صبا تا نیما اثر یحیی آرین‌پور که به نحوی غیرانتقادی و جانب‌دارانه به معرفی آخوندزاده پرداخته است. دکتر زرین‌کوب می‌آورد: «واقع آن است که آخوندزاده نمایشنامه را به مثابه اسلحه‌ای برای مبارزه با خرافات که موجب عقب‌افتادگی‌هاست به کار برده است...»<sup>۲</sup> نگاه زرین‌کوب به آخوندزاده نگاهی واقع‌بینانه است. دکتر عبدالهادی حائری در کتاب ارزنده‌ی تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق آخوندزاده را یک سکولاریست تمام-عیار می‌نامد و تاحدودی آزادی سیاسی او را بررسی می‌کند. نگاه حائری به آخوندزاده بی‌طرفانه و مستند است. دکتر مجتهدی استاد فلسفه در مقاله‌ی «میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب» او را چنین معرفی می‌کند: «آخوندزاده جزو اولین افراد ایرانی است که در طول شخصیت و اندی سال عمر خود، به نحوی برای برانداختن جهل و تعصب که

۱- زرین‌کوب، عبدالحسین، «نه شرقی نه غربی انسانی»، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶؛ صص ۲۸۹-۲۹۴. ۲- پیشین؛ ص ۲۹۰.



به نظر او به حق مانع از پیشرفت است به مبارزه پرداخته است، این مرد از لحاظ صداقت و شجاعت ممتاز و برجسته است... نیت او پاک است، مزدور هیچ مملکت خارجی نیست، ضدیت او با اسلام بیشتر برای این است که اسلام را مانع پیشرفت می‌پندارد و الا در هدف او سوءنیت دیده نمی‌شود. ولی به زعم خود برای این که به ظواهر اکتفا نکنند، زیربنای پیشرفت مادی را در نحوه تفکر فلسفی می‌داند و اشاعه چنین تفکری را در شرق، به خود تکلیف می‌کند.<sup>۱</sup> برخلاف دکتر مجتهدی، جناب مددپور آخوندزاده را «ملحد»، «وابسته به اجنبی» و «وطن فروش» می‌داند.<sup>۲</sup> مددپور در قسمتی از کتاب تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده می‌آورد: «... سه دوره تطور و تکوین در نظریه‌های آخوندزاده مشاهده می‌توان کرد. آرا او از تأسیس تعبدی (خدامداری و اعتقاد به خدا و دین به صورت عادت ارثی و تربیتی) به دئیسم (خدامداری با بی‌اعتقادی به وحی و نبوت آن چنان که در شریعت آمده) و سرانجام به آتئیسم (بی‌اعتقادی و انکار خدا و الوهیت و دیانت) رسیده است...»<sup>۳</sup>

در میان دیدگاه‌های گوناگون و بعضاً متضادی که در خصوص آخوندزاده ارائه شده است، به نظر می‌رسد که چند نکته‌ی قابل اطمینان و اتکا وجود دارد که می‌توانیم به آنها اشاره کنیم:

اول، آخوندزاده و شاید بتوان گفت همه‌ی روشنفکران هم عصر او در اکثر کاوش‌های نظری و علمی خود اصالت را به «علم» و «تجربه» و «ترقی» می‌دادند. آنها همه چیز را با علم محک می‌زدند و عیار هرچیز را

۱- مجتهدی، کریم، «میرزافتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره دو، سال ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۵۶؛ ص ۹۸-۹۹.

۲- مددپور، محمد، «سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده»، ص ۲۵۱-۶.

۳- پیشین؛ صص ۳۶-۳۷.

با آن می‌سنجیدند. در نظر آنان علم، غایت همه‌چیز بود. این طرز تفکر خود متأثر و برگرفته از تفکر پوزیتیویستی قرن نوزدهم اروپا بود. دوم، وی بیشتر به تجلیات بیرونی دین، رفتارها، عملکردها و مناسبات اجتماعی برخاسته از دین توجه داشت. برای آخوندزاده حقانیت و یا عدم حقانیت یک کیش یا آیین خیلی مورد بحث نبود. او هرآنچه را که می‌دید و در زمره‌ی واقعیات بیرونی و قابل اشاره قرار داشت و در تعینات دنیای انسانی تجلی می‌یافت، به نقیصه می‌کشید. در حقیقت می‌توانیم آخوندزاده را تا حدی عین‌گرا بدانیم، که از ذهنیات خالی از واقعیت دل بریده است. محتوای تمام نوشته‌ها و آثار باقی‌مانده از آخوندزاده نقد وضع موجود است که به‌زعم وی سنن دینی و آموزه‌های مذهبی این وضع را تداوم بخشیده، و در مقابل، اخذ علوم و فنون و فرهنگ جدید را با مشکل روبه‌رو کرده است. در واقع آخوندزاده تمامی مناسبات اجتماعی دوره‌ی خود را زیر سؤال می‌برد و از این زاویه است که به دین و دینداران عصر خویش می‌تازد.

سوم، آخوندزاده علاوه بر تغییر و تحولات در ساختارهای اجتماعی به تحول اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها نیز توجه دارد. اهمیت تحول فکری و فرهنگی و تقدم آن بر هر نوع تحول دیگری از این عبارت آخوندزاده استنباط می‌شود که: «انسان در عالم حیوانی نوعی است که باید متصل طالب ترقی باشد و ترقی بدون آزادی خیالات (افکار) امکان‌پذیر نیست. هرگاه اجتماعات بشری به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و ایشان را مجبور سازند که هرچه از آباء و اجداد و اولیاء دینی مقرر است پیروی کنند و به آنها اکتفا کنند و عقل خودشان را در امور مدنیّت کارگر نسازند، افراد آنها شبیه اسب‌های آسیابند که هرروز در دایره‌ای معینه گردش می‌نمایند.<sup>۱</sup>» معنی این سخن این است که، تازمانی

۱- یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس‌گفتار هفدهم)؛ ص ۱۲.

که انسان به آزادی فکر نرسد و با عقل نقاد با مسائل برخورد نکند امکان هیچ تحولی در جامعه وجود ندارد. به عبارت دیگر، تا وقتی عقل و اندیشه در اسارت سنت عاداتی است امکان تغییر و تحول اجتماعی نیست. ممکن است دولت مدرن، ارتش مدرن، و دادگستری مدرن داشت، اما این مدرن کردن مدرن کردن ظاهری است:

خانه از پای‌بست ویران است      خواجه دریند نقش ایوان است  
یعنی زمینه‌های مناسب باید وجود داشته باشد تا یک کار اساسی و پایه‌ای صورت گیرد. در جامعه‌ای که بسترهای اجتماعی و فرهنگی خوبی وجود نداشته باشد تعبیه ناموزون و سطحی مدرنیته دردی را دوا نمی‌کند.

چهارم، نکته‌ی آخری در مورد آخوندزاده این است که علل دین‌گریزی و دین‌ستیزی آخوندزاده را نباید در یک ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی بسط به یک عامل ارجاع داد و از کنار آن به‌سادگی گذشت. آخوندزاده از یک سو با مشکلات خانوادگی، آوارگی در کودکی و نوجوانی، وضع تربیتی و روانی خاص روبه‌رو بود، و از سویی دیگر ورود به روسیه، آشنایی مستقیم با واقعیت‌های دنیای خارج و آزاد و توسعه‌یافته و قیاس آن با وضع فلاکت‌بار ایران آن روز، و آشنایی با زبان روسی و آثار فلسفی و علوم جدید غربی و معاشرت با امثال میرزا شفیق‌ها و ملا حسین‌زاده‌ها او را از مسائل دینی آزرده و گریزان کرده بود. به هر حال، آخوندزاده هرکه بود و هرچه کرد امروز بر ما فرض است که سیر اندیشه‌های جدید را واقع‌بینانه و به دور از پیش‌داوری‌های ذهنی و تعصبات بی‌جای ارزش‌مدارانه‌ی قومی، دینی، نژادی، سیاسی و... به نظر انصاف و تحقیق بررسی کنیم. بیش از گویندگان در گفته‌ها بیندیشیم. بی‌گمان در دفتر اندیشه‌های نو در میان پریشان‌گویی‌ها، غرض‌ها و مرض‌ها و... پرسش‌های معقولی نیز هست که هنوز بی‌پاسخ مانده. هرچه

اندیشمندان، نوگرایان و اصحاب علوم جدید بهتر و بیشتر بتوانند در مقام پاسخ‌گویی قانع‌کننده‌ی این پرسش‌های معقول بر آیند وضع فکری و فرهنگی ما کاراتر و پویاتر خواهد شد. نباید از اندیشه‌های نو وحشت کنیم و هرچیز جدید را بدعت بدانیم. متأسفانه برخی از برخورد‌هایی که با جریان روشنفکری در ایران شده است از سر این پیش‌فرض برخاسته که، نوآوران الزاماً بدعت‌گذارند و آنها را باید از صحنه‌ی گیتی حذف کرد.

### میرزا ملک‌خان نواندیشی غرب‌گرا

(۱۸۲۳ م. ۱۲۴۹ ه. ق. - ۱۹۰۸ م. ۱۳۲۶ ه. ق.)

#### خلاصه‌ی زندگی و احوال وی

میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله فرزند میرزا یعقوب اصفهانی بود. میرزا یعقوب ارمنی بود و در محله جلفای اصفهان زندگی می‌کرد. طبق روایات مشهور، میرزا یعقوب مسلمان شد (البته در این که میرزا یعقوب مسلمان شده بود یا نه، در میان محققان هنوز هم بحث است و این تردید در مورد خود میرزا ملک‌خان نیز وجود دارد). او در جوانی به خارج از ایران سفر کرد و زبان‌های روسی و فرانسه را آموخت و با تحولات دنیای جدید آشنا شد. میرزا یعقوب در سفارت روس در تهران شغل مترجمی داشت. ملک‌خان در سال ۱۲۴۹ ه. ق متولد شد. از سن ده سالگی به اروپا رفت و در مدرسه‌ی آرامنه‌ی پاریس اقامت گزید تا به تحصیل پردازد (بعضی از مورخان رفتن ملک‌به مدرسه‌ی آرامنه را دلیل مسیحی ماندن وی و پدرش دانسته‌اند). ملک‌در رشته‌ی علوم سیاسی درس خواند و پس از مراجعت از پاریس در سال ۱۲۶۸ در دارالفنون به‌عنوان مترجم استادان اروپایی مشغول به کار شد. دوران کودکی و تحصیل ملک‌

همزمان با صدارت میرزا تقی‌خان امیرکبیر بوده است. بعضی نوشته‌اند که میرزا یعقوب به سفارش امیرکبیر فرزندش را به اروپا فرستاده بود و حتی به توصیه‌ی وی ملکم را وادار کرده بود که در رشته‌ی علوم سیاسی تحصیل کند. وقتی ملکم خان بعد از تحصیل به ایران وارد شد دوران صدارت میرزا تقی‌خان با کشته شدنش پایان خونین یافته، و میرزا آقاخان نوری صدر اعظم ایران بود. ملکم در همان حال که مترجم فرانسه بود به تدریس جغرافیا و علوم مقدماتی در دارالفنون مشغول شد. وی برای اولین بار خط تلگرافی را بین دارالفنون و قصر شاهی احداث کرد. ملکم که فرد بسیار باهوش و تحصیل‌کرده‌ی اروپا بود و با علوم و فنون جدید مقداری آشنایی داشت، با راه انداختن خط تلگراف و برخی آزمایش‌های شیمیایی که انجام می‌داد شگفتی می‌آفرید. مردم بی‌اطلاع از همه‌چیز هم که این کارها را ندیده بودند کارهای وی را حمل بر شعبده بازی می‌کردند، و شایع شده بود که ملکم خان شعبده‌باز و تردست است. میرزا آقاخان صدر اعظم، ملکم را همراه با یک هیئت به عنوان مترجم به پاریس فرستاد. در این سفر ملکم خان از خود شایستگی فراوانی بروز داد و خدمات زیادی کرد. وقتی هیئت به تهران بازگشت میرزا ملکم خان مورد توجه دربار و دستگاه دولتی قرار گرفت و مورد تشویق و تقدیر شاه واقع شد.

پس از عزل آقاخان نوری ناصرالدین شاه، برای سر و سامان دادن به اوضاع آشفته‌ی مملکت، میرزا جعفرخان مشیرالدوله را به اداره‌ی کشور گمارد. مشیرالدوله در دوران فتحعلی‌شاه در لندن اقامت داشت و کم و بیش با اوضاع غرب آشنا بود. وی برای نخستین بار در ایران، کابینه یا هیئت دولت را تشکیل داد. در این دوران ملکم خان که از تجربه و دانش و شهرت خوبی برخوردار بود، کوشید تا شاه و دولت را با اصلاحات نوین آشنا کند. وی در این زمان «کتابچه‌ی غیبی» یا «دفتر تنظیمات» را

با الهام از طرح تنظیمات عثمانی نوشت و در آن قواعدی را برای اصلاح امور معرفی کرد.

ملکم خان در همین ایام محفل فراموش‌خانه را به تقلید از لژ فراماسونری فرانسه تشکیل داد. مسئولیت این فراموش‌خانه ظاهراً به عهده‌ی میرزا یعقوب پدر ملکم خان، اما کارگردان اصلی خود وی بود. اعضای اصلی فراماسونری اکثراً از تحصیل‌کردگان جدید بودند که با اوضاع زمانه آشنایی داشتند و نسبت به شرایط روز هم بدبین بودند. بعدها عده‌ی زیادی از رجال دولتی و علما و ادبا به عضویت فراموش‌خانه‌ی ملکم خان درآمدند. زمانی که گسترش فعالیت ملکم خان خطر ساز شد، روسیه به مقابله با لژ ملکم برخاست و همزمان علما هم به مخالفت با لژ فراماسونری او برخاستند. سرانجام ناصرالدین شاه طی حکمی در دوازدهم ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ عضویت در با لژ ملکم و همکاری با آن را ممنوع اعلام کرد. به دنبال این فرمان، فراموش‌خانه تعطیل و میرزا یعقوب خان به استانبول تبعید شد.

ملکم، بعد از تعطیلی فراموش‌خانه انجمن سرّی دیگری را به نام «جامع آدمیت» تشکیل داد. وی در این زمان از طریق نوشته‌ها، نامه‌ها، مقالات و پیشنهادات خود پیوسته برای اصلاح اوضاع ایران تلاش کرد. اما سرانجام در اواخر سال ۱۲۸۰ هـ. ق مورد خشم شاه واقع، و از ایران به استانبول عثمانی تبعید شد. از این جا فصل جدیدی در زندگی ملکم خان آغاز شد. میرزا ملکم خان حدود هشت سال در عثمانی زندگی کرد. این دوران یکی از دوره‌های فعال و پربار و پر اثر زندگی ملکم خان بود. در عین حال در این دوران وی سخت مورد انتقاد واقع شد.

گفته‌اند که در این دوران ملکم خان از اسلام بازگشت و آن را انکار کرد. وی در استانبول با یک دختر ارمنی ازدواج کرد و مراسم ازدواج را هم در کلیسا انجام داد. همان طور که قبلاً گفته شد در مورد مسلمان شدن

میرزا یعقوب و ملکم خان در میان مورخین و تحلیل‌گران اختلاف وجود دارد. شواهد و قرائنی نشان می‌دهد که میرزا ملکم خان هرگز به‌طور جدی مسلمان نشده بود و این انکار اسلام و ازدواج با یک دختر مسیحی آن هم در کلیسا از جمله‌ی این شواهد می‌تواند باشد. البته عده‌ای هم گفته‌اند ترک اسلام وی گونه‌ای تاکتیک بوده است و حتی این را هم که وی ترک تابعیت ایران را هم کرده بود، به این دلیل می‌دانند که به وی شغل مناسبی نمی‌دادند و برای پیدا کردن شغل مناسب به‌ناگزیر تابعیت ایران را ترک کرده بود. به هر حال، انکار اسلام و ترک تابعیت ایران از جمله مواردی هستند که در آنها اختلاف وجود دارد. منتقدان و مخالفان ملکم خان روی این موارد تکیه می‌کنند و موافقان وی به‌نوعی کردار و رفتار او را توجیه می‌کنند و یا اساساً این موارد را انکار می‌کنند.

پس از مدتی زندگی در عثمانی، کم‌کم رابطی میرزا ملکم خان با دولت ایران بهبودی پیدا کرد و دولت ایران حساسیت گذشته را نسبت به وی تقلیل داد. میرزا حسین خان سپهسالار در زمانی که وزیرمختار ایران در عثمانی بود از طرف دولت از ملکم دعوت به همکاری کرد و وی به سفارت آمد و با میرزا حسین خان همکاری کرد. در همین موقع از طرف ایران برای یک مأموریت سیاسی به مصر رفت.

میرزا ملکم خان در عثمانی بسیار فعال بود و با محافل ادبی، اجتماعی و سیاسی عثمانی ارتباط نزدیک داشت و سخت طرفدار جنبش اصلاح‌طلبی عثمانی بود. این دوران اقامت ملکم مصادف بود با دوره‌ی تنظیمات، اصلاح‌طلبی و مشروطه‌خواهی در عثمانی. میرزا ملکم خان از گذشته مشروطه‌خواه بود و اصلاح‌طلبی و مشروطه‌خواهی را در اروپا آموخته بود. اما در این دوران اقامت در عثمانی بیشتر طرفدار اصلاح‌طلبی شد. وی در این دوران بیشتر تحت تأثیر افکار آخوندزاده قرار داشت. در همین مورد با وی رابطه برقرار کرد و تحت تأثیر وی

«رساله مبدأ شرقی» و همچنین «رساله شیخ و وزیر» را نوشت و با الهام از تمثیلات آخوندزاده نمایشنامه‌هایی هم نوشت و برای او به تفلیس فرستاد:

هنگامی که سپهسالار در سال ۱۲۸۸ ه. ق از استانبول به تهران آمد و به صدراعظمی رسید، ملکم خان را به تهران فراخواند تا از نظریات و پیشنهادات وی استفاده کند. طرح دارالشورای ملی که ملکم پیشنهاد داده بود تحت عنوان «تنظیمات حسنه» به تصویب شاه و صدراعظم رسید. وی این طرح را تحت تأثیر جنبش تنظیمات اصلاحی عثمانی تنظیم کرده بود. در همین دوره ملکم خان برای اصلاح امور اقتصادی پیشنهاد تأسیس بانک را هم داد ولی به تصویب شاه نرسید. در همین موقع شاه که می‌خواست به فرنگ و غرب سفر کند ملکم خان را به عنوان وزیرمختار به لندن فرستاد تا زمینه‌ی سفر او را فراهم آورد. در همین سفر بود که قرارداد رویتز بسته شد و ملکم خان هم در این قرارداد نقش داشت. وقتی که این قرارداد بسته شد با مخالفت شدید چهره‌های ملی، روحانی و بسیاری از رجال سیاسی در ایران مواجه شد و سرانجام هنگامی که سپهسالار با درخواست حاج ملا علی کنی، عالم بانفوذ تهران، عزل شد ملکم خان هم که در این قرارداد نقش داشت مغضوب واقع شد.

اما بعدها آرام آرام این مغضوبیت رفع شد و ملکم خان با سمت وکیل مختاری و نماینده‌ی ایران در کنگره‌ی برلین به آلمان رفت. وی در آنجا توانست با نزدیک شدن به بیسمارک صدراعظم معروف آلمان، خدماتی برای دولت ایران انجام دهد. از جمله خدمات وی در این زمان می‌توان به وادار کردن عثمانی به خروج از ایران اشاره کرد. این خدمت بسیار بزرگی بود و به پاداش این خدمت شاه به وی لقب «جناب اشرف» را داد و او را به سفارت کبرای ارتقای درجه داد. این محبوبیت تا سال‌ها باقی بود.



بعدها دوباره میرزا ملکم خان به سفارت کبرای ایران در لندن رسید. در این زمان شاه به سفر سوم خود به انگلیس دست زد. در این سفر ملکم خان از شاه تقاضای لاتاری کرد. لاتاری یک نوع قمار یا بلیط بخت-آزمایی به حساب می‌آمد که در غرب رایج بود. ملکم خان با توجه به آن چه در انگلیس رخ داد شاه را وادار کرد که اجازه دهد او هم در ایران لاتاری برپا کند. اول شاه مخالفت می‌کرد. اما سرانجام ملکم خان با دادن هزار لیره‌ی طلا به شاه نظر وی را جلب کرد و پس از آن بلافاصله امتیاز آن را با گرفتن چهل هزار لیره به یک کمپانی انگلیسی واگذار کرد.

امین‌السلطان، صدراعظم وقت، انتظار داشت ملکم سهمی هم به وی بدهد، اما ملکم خان از پرداخت چنین رشوه‌ای به وی خودداری کرد. همین مسئله باعث شد که امین‌السلطان سخت با این قرارداد مخالفت کند. وقتی دید از طریق شاه نمی‌تواند وارد عمل شود دست به دامن علما و مذهب شد. وی با علما در تهران صحبت کرد و بالاخره توانست فتوای تحریم لاتاری را از علما بگیرد. این فتوا کاری بود و دیگر از دست شاه هم کاری ساخته نبود. ملکم تحت فشار قرار گرفت که امتیاز را لغو کند اما زیر بار نرفت. با تلاش امین‌السلطان فرمان عزل ملکم خان صادر شد. در همین دوره، وی تبلیغات مطبوعاتی وسیعی را در اروپا علیه دربار راه انداخت. مسئله‌ی لاتاری مشکلات زیادی برای دولت ایران ایجاد کرد. سرانجام کار به دادگاه کشید. دولت ایران گرچه از نظر قانونی محکوم نشده بود، مجبور به پرداخت خسارت لغو قرارداد شد. این مسئله باعث شد که اعتبار داخلی و خارجی ملکم خان از دست برود.

ماجرای لاتاری برای او یک رسوایی بزرگ محسوب شد و باعث شد از یک طرف بیکار شود و از طرف دیگر هم وجهه‌ی بین‌المللی خود را از دست بدهد و بی‌اعتبار شود. در همین ایام ملکم در نامه‌ای به شاه این چنین می‌گوید: «والله بالله هریک از تکالیف را که اشاره بفرمائید قبول

خواهم کرد. به همه حالت راضی هستم مگر به بیکاری، حتی بیکاری را هم قبول خواهم کرد اما بشرطی که اسباب گذران من مهیا باشد. اگر بخواهند هم گرسنه باشم و هم بیکار بمانم این نخواهد شد. من اگر فقط حقه بازی کنم همان کاری که در فراموشخانه می کردم سالی هفت هشت هزار تومان عاید من می شود. اگر فراموشخانه برپا بکنم سالی بیست هزار تومان مداخل می کنم. اگر روزنامه نویسی بکنم به اصطلاح قدیمی ها هرکس را بخواهم به زانو می اندازم.<sup>۱</sup> روزنامه‌ی قانون در همین ایام بود که توسط ملکم منتشر شده اکثر مطالب این روزنامه انتقاد از دربار و اوضاع اقتصادی اجتماعی و امنیتی ایران بود.

بعد از عزل امین السلطان و به صدارت رسیدن امین الدوله دوم رتبه رابطه‌ی ملکم با دربار خوب شد. در این دوره وی به وزیر مختاری ایران در رُم منصوب شد. ملکم خان تا آخر عمرش ۱۳۲۶ ه. ق در این مقام باقی ماند.<sup>۲</sup>

### - آثار فکری وی

ملکم خان که به قول برخی نویسندگان مردی بود جامعه شناس و سیاست<sup>۳</sup> آثار فکری فراوانی عرضه داشته است. ملکم در پاریس حکمت طبیعی آموخت و نیز آثار حکمای فرانسه و پیشوایان انقلاب بزرگ فرانسه را مطالعه کرد. عقاید آنان در شکفتن افکار ملکم اثر عمیق گذاشت. خاصه اثر مستقیم «فلسفه‌ی تحقیقی» اگوست کنت در نوشته‌های ملکم بسیار به چشم می خورد. او علاوه بر آثار متفکران فرانسوی به مطالعه‌ی آثار

۱- راثین، اسماعیل، «فراموشخانه و فراماسونری در ایران»، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵؛ ص ۵۰۱.

۲- یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس گفتار نوزدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸؛ صص ۸-۱.

۳- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»، تهران، انتشارات سخن، چاپ تابان، مهرماه ۱۳۴۰؛ ص ۹۹.

نویسندگان انگلیسی پرداخت و مخصوصاً شیفته‌ی افکار جان استوارت میل، حکیم نامدار انگلیسی گردید و قطعاتی از کتاب مشهور او - رساله در آزادی - را به فارسی ترجمه کرد. ملکم که خود را «پرنس رفورماتور»<sup>۱</sup> می‌خواند<sup>۲</sup>، در زمینه‌ی اصلاح‌گری آثار متنوعی دارد. در رساله‌های «صراط‌المستقیم»، «ندای عدالت»، «توفیق امانت»، «حجت»، «مفتاح»، «کلمات متخیله»، «قانون»، «اشتهارنامه‌ی آدمیت» و... از آزادی و حقوق مدنی و اجتماعی فرد، و مبارزه علیه جور و بیدادگری سخن گفته است. در رسایل «کتابچه‌ی غیبی یا دفتر تنظیمات»، «انتظام لشکر» و «مجلس تنظیمات»، «دستگاه و دیوان»، «رفیق و وزیر» از اصلاح اساس حکومت و طرح قوانین مملکتی و اخذ تمدن اروپایی و حکومت قانون گفت و گو کرده است. در «اصول ترقی» تأسیس بانک، کتابچه‌ی مداخل و مخارج، مسئله‌ی احیا و عمران اقتصادی و جلب سرمایه‌ی خارجی و تأسیس کمپانی‌های خارجی و احداث بانک ملی و اصلاح اصول مالیه را مورد مطالعه قرار داده است. روزنامه‌ی قانون و «مذهب دیوانیان» در انتقاد اجتماعی ایران و فساد درباریان و انحطاط اخلاقی آنهاست. در رساله‌ی «انشاءالله ماشاءالله»، معتقدات خرافی و اوهام - پرستی را مورد به طنز و سخریه گرفته است. «روشنائی و شیخ و وزیر»، «در اصلاح خط»، و «فرقه کج‌بینان» انتقادی است بر سبک نویسندگی و قافیه‌پردازی و پرگویی مؤلفان و چاپلوسی شعرا. رساله‌ی «فراموشخانه» لایحه‌ی دفاعیه‌ای است در مقصد و مرام فراموشخانه. «کتابچه‌ی پولتیک» بحثی است در اصول سیاست خارجی ایران. «کتابچه‌ی مرو و ترکمان» شرحی است درباره‌ی سیاست ایران در خطه‌ی شمالی خراسان. رساله‌ی دیگری دارد که درباره‌ی هیئت اجتماعی مدنی با تأثیر از کنت نگاشته

1- Prince Reformateur

۲- پیشین؛ ص ۱۰۱.

است. به هر تقدیر، ملکم خان از معدود منورالفرانی است که توانسته آثار متعدد و متنوعی را به رشته‌ی تحریر درآورد و بر جریان روشنفکری تازه پا گرفته‌ی ایرانیان تأثیرگذار باشد.

در دوران مشروطیت به افکار و نوشته‌های ملکم خان توجه خاص می‌شد. افکار و اندیشه‌ها و آموزه‌های وی در طول سالیانی که مقدمات فکری مشروطه‌خواهی در حال شکل گرفتن بود بسیار مطرح بوده است. ملکم خان سخن از اصلاح و تغییر اوضاع و بهبود ایرانیان در ارتباط با حکومت، سیاست، دولت، اقتصاد و مذهب و دین می‌گفت. افکار و اندیشه‌های ملکم در نسلی که از مشروطه و اصلاحات سخن می‌گفت، بسیار اثر نهاده بود. افکار ملکم طرفدارانی داشت و عمده‌ی رهبران مشروطه از جانبداران وی بودند. ملکم خان، هم یک سیاستمدار، هم نویسنده و هم تحلیل‌گر مسائل اجتماعی بود و در حوزه‌های مختلف اظهار نظر می‌کرد.

سیاست ملکم خان در برخورد با دین و سنت‌های دینی و عالمان مذهبی یک سیاست آشتی‌جویانه و مسالمت‌جویانه و نقادی آرام بود. ملکم با زیرکی تمام سعی داشت که از برخورد مستقیم و خشن و رودرو و حذفی با دین و عالمان دینی بپرهیزد و از نفوذ روحانیان در اقصاء توده‌ی مردم برای اهداف خاصی بهره و استفاده برد. به هر حال، ملکم را با توجه به کثرت آثارش باید از دیدگاه‌های گوناگون بررسی کرد. یکی از وجوه و ابعاد اندیشه‌های ملکم خان که باید مورد مطالعه قرار گیرد، نوع نگاه او به دین و آموزه‌های دینی و مذهبی است. تلاش ملکم پیرایش باورها و رسوم و سنت‌های دینی و مذهبی از خرافات و موهومات بود. وی سعی می‌کرد که میان دستاوردهای نوین بشر و عقلانیت و علم از یک سو، و آموزه‌های دینی و شرایع مذهبی و رسوم سنتی و عقاید کهن از سوی دیگر آشتی برقرار کند. ملکم از یک طرف شاهد نفوذ بی‌هماورد

مذهب و باورهای دینی در بین آحاد مردم بود و نمی توانست به سادگی از آن چشم پوشد، و از طرف دیگر خواهان ترقی، تمدن و اخذ علوم جدید غربی برای مملکت خویش بود. لذا سعی می کرد به طریقی زیرکانه، یا به تعبیر برخی ها فریکارانه، این دو مقوله ی متمایز از همدیگر را به نوعی با هم سازگار کند.

نیرستان

### - ملکم خان و دین، اخلاق و اعتقادات

ملکم هر دین را متضمن سه امر اعتقادات، عبادات و اخلاق می داند. از نظر او، اخلاق مقصود اصلی ایجاد هر دین است، و اعتقادات و عبادات فرع بر اخلاق اند. همین اخلاق، به خدا موضوعیت می بخشد، زیرا لازم است آدمی جهت کسب فضایل و دفع رذایل موجودی خیالی را تصور کند؛ صاحب صفات عالی که مستوجب ستایش و تکریم است. این وجود همان خدا، پروردگار عالم و خالق کائنات نامیده می شود. با نماز و روزه و حج و زکات و... رسم ستایش در حق او به وجود می آید. رجا و امید به رحمت و پاداش او، و خوف و ترس از مجازات و سخط او، محرک پیدایی اخلاق حسنه و نافی سیئات است. حال اگر وسیله ای پیدا شود که بدون فرض این موجود ماورای طبیعی صاحب اخلاق حسنه بشویم آن وقت اعتقادات و عبادات که عامل حسن اخلاقی است ساقط خواهند گردید. به عقیده ی ملکم انتشار علوم در اکثر ممالک اروپا و آمریکا محرک اکتساب حسن اخلاق شده است. اما جهت رونق ادیان در آسیا همانا عدم موفقیت انتشار علوم است. بنابراین چون در آسیا علوم نشر ندارند، و به جای آن ادیان شرط اکتساب حسن اخلاق بوده اند، حفظ آنها از واجبات است. به این سان، ملکم مانند منورالفکران و صاحب نظران قرون ۱۸ و ۱۹ اروپا علم و دین را در برابر یکدیگر می نهد و علم را در جای دین می نشاند. همین نظریه ی علم گرا بارها از سوی

آخوندزاده در مکتوباتش بیان شده بود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، میرزا ملکم خان طالب آن است که اخلاقیات را از طریق علم حفظ کند و با وجود علم، موضوعیت اعتقادات و دین خود به خود منتفی خواهد شد. اما در غیر این صورت، وجود مذهب می تواند مؤثرترین ضامن حفظ مناسبات اجتماعی و همبستگی اجتماعی معقول در دنیا باشد.<sup>۲</sup>

ملکم خان یکی از مبدعان و طرفداران پروپاقرص «دین آدمیت» است. دین بشریت در واقع ابتدا از سوی اگوست کنت فیلسوف و جامعه شناس بزرگ فرانسوی اعلام شد. دین و اخلاقی که کنت «پوزیتیو» می خواند نه مبتنی بر اعتقاد به خداوندی است که ما نسبت به او شناسایی مستقیم داریم، بلکه مبتنی بر تجربه نسبت به موجودی است که از ما بی نهایت برتر است. آن موجود، همان «انسانیت» است که به عقیده ی کنت مفهوم آن باید جای مفهوم خداوند را بگیرد. ملکم دین آدمیت خود را با اقتباس از دین بشریت کنت در لفافه دین اسلام عرضه می کرد. او ماهیت اروپایی و بیگانه ی «مذهب اصالت ترقی» و «مذهب اصالت انسان» را در پس این ادعا که اندیشه ی مسلط بر «مجمع آدمیت» از تعالیم پیامبران و عرفا سرچشمه گرفته، پنهان می کرد. وی اعلام داشت که آدمیت پیوند دین و تعقل است<sup>۳</sup> و برقرار ساختن آن در کره ی ارض مقصد اقصای همه ی پیامبران بوده است.<sup>۴</sup> اگر ارتباط کامل مابین آدمیت و پیام پیامبران بلافاصله ظاهر نمی شود به علت ماهیت سرّی اصولی

۱- ر.ک؛ ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

۲- الگار، حامد، «میرزا ملکم خان: پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان»، ترجمه ی مرتضی عظیمی، ترجمه ی حواشی مجید تفرشی، تهران، مدرسو و شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹؛ ص ۱۰۴.

۳- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان، «قانون»، نمره ی ۱۳، تهران، کویر، چاپ اول، ۱۳۶۹؛ ص ۱.  
۴- پیشین، نمره ی ۱۶؛ ص ۳، و نمره ی ۲۱؛ ص ۱.

است که از عرش اقدس نازل شده است. آدمیت، خواه منشأ آن حضرت آدم (ع) باشد و خواه حضرت علی (ع) - که هردوی آنها سرچشمه‌ی عرفان و اسرارند - حاوی اسراری است که از آن وقت همیشه در نزد اولیا و اوصیا به امانت بوده و آن اسرار که در سلسله‌ی عرفا و در زوایای مقدسین گاهی ظهور داشته همه از پرتو این مخزن فائض بود. حتی جمعی بر این عقیده هستند که همه‌ی مکنونات و طینته‌ی فراموشخانه یک شعاعی است که حکمای قدیم به‌طور خیلی ناقص از انوار عرش اقدس اقتباس کرده‌اند.<sup>۱</sup>

ملکم خان تا جایی پیش رفت که گفت منظور پیامبران از زحمتهای خود از آغاز «خلقت الی زماننا هذا» چیزی جز «وضع قانون آدمیت» و «سیویلیزاسیون» نبوده است.<sup>۲</sup> دین آدمیت ملکم خان برای پیروان و باورمندان خود یک رشته تکالیف دینی در نظر گرفته بود و اشخاص ترقی‌پذیر را به رعایت آنها سفارش می‌کرد. اجتناب از بدی، اقدام به نیکی، دفع ظلم، تعیش با جماعات هم‌نوع، طلب علم، ترویج علم، حفظ وحدت و انسجام اجتماعی از تکالیف دینی آدمیان به حساب می‌آمد.<sup>۳</sup> به هر حال، نگاه ملکم به دین از دریچه‌ی علوم غربی است. او دین را به‌عنوان یک نهاد با کارکردهای خاص خود در کنار سایر نهادهای دیگر در نظر داشت. پارادایم ملکم یک پارادایم علمی و تجربی است که از اروپای غربی اخذ شده بود.

۱- پیشین، نمره‌ی ۲۵؛ ص ۴.

۲- ملکم خان، میرزا، «مجموعه آثار»، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران، انتشارات علمی، بی‌تا ص ۱۷۳.

۳- مددپور، محمد، «سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله»، ص ۵۲.

### - ابزارانگاری در دین با روحیه‌ای سازگار

به عقیده‌ی ملک‌خان همه‌ی مشکلات ایران با ایجاد رژیمی بر پایه‌ی قانون رفع خواهد شد. او قانون را نه قوانین الهی بلکه تجربه‌ی انسانی و دست‌ساخته‌ی بشر می‌داند. مفهوم جدایی دین از سیاست در بسیاری از آثار ملک دیده می‌شود، اما هیچ‌گاه علناً فرهنگ جدید و قانون نوین را (دموکراسی، پارلمان، آزادی و...) معارض با اسلام معرفی نکرد. او بارها در قانون به تمجید از اسلام پرداخت. اسلام را جامع جمیع حقایق دنیا می‌دانست و در هر نقطه‌ی روی زمین هر علم و هر ترقی را که بروز می‌کرد از پرتو آفتاب اسلام می‌شمارد و بر آدمیت واجب می‌کرد که اصول مقدسه‌ی اسلام را در هر حال به نهایت احترام بپرستند.<sup>۱</sup> او انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی ملل کاملاً کافی می‌دانست<sup>۲</sup> و حتی پا را از این هم فراتر گذاشت و گفت: «کشتی بخار و تلغراف و حُسن تنظیمات خارجه و کل ترقیات عالم نیست مگر از پرتو یک شعاع اسلام».<sup>۳</sup>

ملک‌خان با توجه به معلومات و آشنایی‌هایش با دنیای جدید، به‌خوبی می‌دانست که اگر بخواهد قدمی در کشور ایران بردارد باید آن را رنگ و بوی دینی بدهد چرا که دین در تمامی سطوح زندگی افراد جامعه‌ی ایرانی نفوذ دارد. او تعارض میان اسلام و بسیاری از آموزه‌های غربی را به‌خوبی می‌دانست. اما برخلاف آخوندزاده بی‌محابا بر اصول و مبانی فرهنگ اسلامی نمی‌تاخت. به هر حال، دریافته بود که هر چه بیشتر مطالب خود را رنگ اسلامی بدهد و به آیات قرآن و روایات دینی بیاورد تا «کسی نگوید که فلان چیز بر ضد اسلام و یا اسلام مخالف ترقی

۱- ناظم‌الدوله، میرزا ملک‌خان، «قانون»، نمره‌ی ۱۱۳، ص ۳.

۲- پیشین، نمره‌ی ۱۱۷، ص ۱. ۳- پیشین، نمره‌ی ۱۲۱، ص ۴.



و تمدن است»<sup>۱</sup>، در کار خود موفق تر خواهد بود. در واقع ملکم برای پیشبرد کارهای سیاسی خود از قدرت و نفوذ دین بهره می گرفت. او حتی کیفیت انجمن‌های فراماسونری را در ایران در لفافه‌ی دین می پوشاند. یعنی دین را آلت پیشرفت مقاصد سیاسی قرار می داد. انگلیسی‌ها از طریق همان محافل توانستند جمعی از رجال ایران را اسیر دام فراماسونری کنند و از وجود آنها در حوادث مشروطه استفاده کنند.<sup>۲</sup>

تلاش ملکم جهت تلفیق عقل، علم، ترقی، تمدن و دموکراسی با دین و مذهب و آراستن احکام دینی و بازسازی آنها به گونه‌ای که با خرد و دانش نوین بشری در تعارض نباشد، ملکم را به تناقض‌گویی‌هایی دچار کرده بود. وی برای در لفافه آوردن تجدد و امور سکولار دانسته یا نادانسته، خواسته یا ناخواسته در یک زمان بر اهمیت دین و لزوم دخالت آن در امور کشور تأکید، و در زمانی دیگر توجه ویژه‌ی خویش را به جنبه‌های ضد دینی و عرفی مفاهیم معطوف می کرد.<sup>۳</sup>

ملکم هم واقف به اخذ تمدن جدید و کسب علوم نوین بود و هم به ریشه‌دار بودن دین در انسان و تاریخ و نقش و اهمیت آن در تحولات اجتماعی کشورهایی مثل ایران آگاه بود. لذا سعی می کرد به طور مسالمت جویانه با آنها کنار بیاید. مشی و مرام ملکم در برخورد با عقاید دینی و امور مذهبی در نظریه‌ی پیرایش‌گری و پروتستان‌تیسیم اسلامی او، که به ویلفرید بلنت دانشمند و سیاستمدار انگلیسی بیان داشته آشکار می شود: «... من ارمنی زاده مسیحی هستم ولی میان مسلمین پرورش

۱- طبری، احسان، «فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران: از آغاز تمرکز قاجار تا آستانه انقلاب مشروطیت»، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۷؛ ص ۱۲۸.

۲- صفایی، ابراهیم، «رهبران مشروطه»، جلد اول، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ سوم، خرداد ۱۳۶۳؛ صص ۵۹-۶۰.

۳- حائری، عبدالهادی، «تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، ص ۴۳.

یافته‌ام و وجه نظرم اسلامی است... در اروپا که بودم سیستم‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم. با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و همچنین تشکیلات سری و فراماسونری آشنا گردیده‌ام طرخی ریختم که "عقل سیاست مغرب" را با خرد "دیانت مشرق" به هم آمیزم چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم و در محفل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهر ذاتی آدمی توسل جستم یعنی انسانی که مظهر عقل و کمال است و...<sup>۱</sup> این است که به نظر او باید در اخذ و اقتباس از غرب خصوصاً در زمینه‌ی نظام ارزشی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و حقوقی آن جانب احتیاط مذهب و مقتضیات اهل مملکت را که اکثراً مسلمان شیعه هستند نیز رعایت داشت و در صدد تلفیق فرهنگ دینی با کوشاوردهای دانش و تجارب بشری غرب بود. «... آیا در صورت منظور داشتن پاس مذهب، علم به علوم مذهبی لازم نیست؟ می‌دانم در این فقره چه خواهید فرمود، خواهید گفت، این شخص عجب احق است که دنباله مذهب را گرفته، رها نمی‌کند [و خواهید گفت] چه از مذهب می‌خواهی و مرا در درس می‌دهی؟ به مذهب ملا چکار داریم؟ جناب وزیر! بنده هم این فقره را می‌دانم و از منظور جناب شما آگاهم. مکرر گفته‌ام و باز هم می‌گویم ملاحظه فنا تیک اهل مملکت لازم است...»<sup>۲</sup>

به هر حال، ملکم معتقد بود که علمای اسلام و مذهب شیعی و باور-

۱- آدمیت، فریدون، «اندیشه ترقی و حکومت «قانون» (عصر سپهسالار)»، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، صص ۶۴-۶۵.

۲- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم خان»، تهران، علمی، بی‌تا؛ ص ۱۷۳.

های دینی در تصمیم و اراده‌ی ملی برای تغییر و تحول ملت و مملکت و حرکت به سوی تمدن و ترقی بسیار مؤثر و تعیین کننده‌اند. او حتی می‌گفت: در این آب و خاک بدون قدرت اسلام و علمای آن هیچ‌کار بامعنی هرگز پیش نخواهد رفت.<sup>۱</sup> لذا سعی می‌کرد به هر طریقی که شده دل هواداران اسلام و مذهب را به دست آورد و از آنها برای اهداف اصلاحی که در نظر داشت، بهره جوید. ابزارانگاری در دین تنها مختص او نیست. اکثر روشنفکران همگام با او از این شیوه استفاده کرده‌اند.

### - میرزا ملکم‌خان و علمای دین

ملکم در مورد علمای دین گویا با نظر به تفاوت مواضع‌شان در برابر غرب، و درک و پذیرش مقولات جدید، و قبول نوسازی اندیشه‌ها و تلفیق علم و عقل با دین، و مبارزه با خرافه‌ها و موهومات که به نام دین در بین مردم رایج بود، مواضع متفاوت دارد.

یکی از شاهکارهای انتقادی ملکم رساله‌ای است به نام «ان شاء الله ماشاء الله» که آن را به زبان طنز در رد خرافات دینی و تخطئه‌ی ملایان او هام پرست نوشته است. او در جایی از نوشته‌هایش می‌آورد: «اوقاتی که در تهران به سفارت رفته بودم یکی از مترجمین سفارت فرانسه که فارسی تحصیل می‌کرد از میرزا حسن خان شوکت، منشی سفارت ما، پرسید این شکل "۸۶۴۲" که اهالی ایران روی پاکت نامه می‌نویسند، چه معنی دارد؟ منشی در جواب گفت، این اسم فرشته‌ای است که مکاتیب را به صاحبانش می‌رساند. ترجمان گفت: مگر در ایران پستخانه و فرّاش ندارد، یا امور آنجا منظم نیست، که باید فرشته بیچاره زحمت بکشد؟ در ممالک اروپا و فرانسه ابداً احتیاج به این ملک نیست و هیچ منت او را نمی‌کشیم، زیرا که پستخانه ما بسیار منظم است، و مأموران پست در اول

۱- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره‌ی ۲۶؛ ص ۳.

وقت کاغذها را به صاحبانش می‌رسانند»<sup>۱</sup>. در جایی دیگر از تنبلی و کسالت شیعیان و مسلمانان انتقاد می‌کند و می‌گوید: «اگر فتوری در کارشان است می‌گویند باید امام عصر [عج] بسایید اصلاح کند، اگر خانه‌شان کثیف شود توقع دارند ملائکه بیایند جاروب کنند. اسم این گونه کسالت و تنبلی‌های جهالت را توکل و تفویض نهاده‌اند»<sup>۲</sup>، و در ادامه از اذکار و اوراد و ختم صلوات و... انتقاد می‌کند: «به جهت همه چیز صبح و شام اوراد و اذکار و دعای چلچلونیه و حرز کفعمی و جوشن کبیر و صغیر و ختم صلوات و لعن چهارضرب می‌خوانند و گمان می‌کنند که به محض لقلقه لسان، امور زندگانی معاش انسان درست خواهد شد. زهی سودای بی حاصل»<sup>۳</sup>. تمامی خرافات و اوهام را از چشم علما می‌بیند و تأسف می‌خورد که چرا علمای ربانی و عرفای سبحانی این همه سخن در موهوم مطلق می‌رانند و جلوی خرافات را نمی‌گیرند و خود از علوم جدید بی‌اطلاعند و معلوم مطلق را ندانند. آقایان مکرم! جغرافیای آسمانی را واجب به واجب می‌دانند و جمیع کوچه‌ها و خانه‌های شهر جابلسا و جابلقا را نقشه برداشته‌اند و از جغرافیای زمینی هیچ خبر ندارند. حتی از شهر و دهات خودشان نیز بی‌اطلاع‌اند. تاریخ و اسامی ملائکه سماوات و اراضین و هرچه در آتی واقع خواهد شد، همه را خوب می‌دانند، اما از تاریخ ملت خودشان و یا ملل عالم اصلاً به گوششان چیزی نرسیده و نمی‌دانند علت ترقی و تنزل امم دنیا در هر زمان چه بوده است؟<sup>۴</sup> در ادامه ملکم بعد از آوردن نمونه‌هایی از این دست در مذمت و سرزنش خرافه‌پذیری و علمای خرافه‌پذیر می‌گوید: «دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفه علما و

۱- آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت، ص ۱۷۵.

۲- پیشین؛ ص ۱۷۶. ۳- همان. ۴- پیشین؛ ص ۱۷۷.

اکابر فناتیک اند.»<sup>۱</sup> به زعم وی، تا ملل فرنگستان از زیر بار پاپ‌های خود بیرون نرفته بودند به این درجه ترقی نمی‌رسیدند، و اوقاتی که دچار خرافات و غرق تقلید از رؤسای روحانی خود بودند کارشان هزار بار از ما خراب‌تر بوده است.<sup>۲</sup> لذا ملکم سعی می‌کند به خلع ید روحانیون از مسائل اجتماعی بپردازد و آموزش‌های عرفی را در کنار آموزش‌های دینی و یا بهتر است بگوییم به جای آموزش‌های دینی بنشاند.

در نامه‌ای که به میرزا نصراله خان مشیرالدوله وزیر خارجه نوشته (۳۰ مارس ۱۹۰۳ م مطابق با ۳۰ ذیحجه ۱۳۲۰ ه.ق) می‌گوید: «دولت فرانسه این اوقات علاوه بر مهمات امور خارجه در داخله خود مشغول یک کار بسیار بزرگ است می‌خواهد جمعی از طبقات کشیش‌ها را از قدرت... خلع کند. صدسال متجاوز است که آن دولت به هیچ نوع تدبیر... نتوانسته بود در این مطلب بزرگ کاری از پیش ببرد اما ظن غالب این است که این دفعه موفق خواهد بود و بواسطه دفع شر این گروه قدرتطلب از برای آسایش و ترقی فرانسه یک میدان تازه‌ای باز خواهد شد.»<sup>۳</sup>

آن‌چه تا این‌جا در مورد نوشته‌های ملکم پیرامون علمای دین گفتیم در واقع یک روی سکه است. طرف دیگر آن عکس رویه‌ی پیشین است که عمده‌ی مواضع ملکم در قبال روحانیون را شامل می‌شود. همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم ملکم سعی می‌کند از جدال با روحانیت که در بین مردم نفوذ و قدرت مادی و معنوی اجتماعی دارند اجتناب کند و گاهی با مدح و حتی با قلب واقعیت‌های موجود، آنها را به طرق مختلف همراه خود سازد. او پشتیبانی علما را برای پیروزی اصلاحات اجتماعی لازم می‌دانست. علی‌الخصوص که در ایران قرن سیزدهم علمای دین از

۱- محیط طباطبائی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»؛ ص ۱۷۴.

۲- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»؛ ص ۱۷۷.

۳- پیشین؛ ص ۱۰۵.

قدرت و نفوذی برخوردار بودند که در جهان اسلام آن عصر، نظیر نداشت. ملکم این مطلب را به خوبی درک می‌کرد که می‌گفت: «مشعل ارشاد دو عالم در دست علمای اسلام است»<sup>۱</sup> و «شکی نیست که علمای اسلام کاملاً قادر هستند که در ظرف چند روز این دستگاه ظلم را در نظر عامه مسلمین بطوری مورد لعن و بنحوی محل نفرت عام بسازند که دیگر هیچ بی‌دین جرأت نکند نزدیک چنین دستگاه منفور<sup>۲</sup> برود»<sup>۳</sup> و «آنچه موافق علم علمای اسلام حق است ما آنرا می‌پوشیم و هر لفظی که در اقول ما مطابق عین اسلام نباشد آنرا از صمیم قلب رد و لعن می‌کنیم»<sup>۴</sup> و «در آن قوانین و آن اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده‌اند همه را خیلی صحیح و کامل می‌دانیم»<sup>۵</sup> و در دفاع و تمجید از روحانیت می‌گوید: «مجتهدین را بی‌جهت متهم نکنید. اگر الان کسی هست که نظم یوروپ را بفهمد باز در میان مجتهدین است»<sup>۶</sup>.

وی از مجتهدین می‌خواهد که علیه فساد و استبداد دولت آشکارتر سخن گویند و عنوان می‌کند شما «ائمه قوم خدا» و «مظهر رحمت الهی واقع شده‌اید» و «مشعل طریقت آدمیت» و «بهترین امید عالمیان» هستید نباید در میان طوفان بلایی که ملت را احاطه کرده بی‌طرف بنشینید.<sup>۷</sup> ملکم تا جایی پیش می‌رود که مجالس اعظام مجتهدین جامع‌الشرایط را برای وضع قوانین و نظارت بر دستگاه قانون‌گذاری پیشنهاد می‌دهد.<sup>۸</sup> به عنوان یک نواندیش تیزبین می‌خواهد برنامه‌های ترقی خواهانه را به دست دو قدرت و نهاد (سلطنت سیاسی و ولایت

۱- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره ۲۴؛ ص ۴.

۲- پیشین، نمره ۲۵؛ ص ۲. ۳- پیشین، نمره ۱۱؛ ص ۲.

۴- پیشین، نمره ۶؛ ص ۱.

۵- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»؛ صص ۱۳-۱۴.

۶- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره ۹؛ ص ۴.

۷- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»؛ ص ۱۹۶.

دینی و مذهبی) پیش برد.

ملکم با زیرکی، به قدرتی که نهاد علمای شیعه پس از صفویه در ایران به دست آورده، التفات دارد و لذا در طرح نظارت عالییه‌ی مجتهدین جامع‌الشرایط بر برنامه‌ریزی‌های جدید، حضور و هماهنگی آنان را به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر پذیرا می‌شود. او که با ملاحظه‌ی واقعیت‌های اجتماعی ایران و جایگاه دین و نهاد دینی در آن، و پایگاه و منزلت اجتماعی بی‌هم‌آورد روحانیت شیعی، از در سازگاری وارد می‌شود و با نیم‌امیدی به پاره‌ای استعداد‌های اصولی و فقهی در حوزه‌های دین، و خصوصیت این جهانی و اجتماعی اسلام، و مفتوح بودن اجتهاد، تز نظارت مجتهدین جامع‌الشرایط را عنوان می‌کند. او از سویی امیدوار است که مجتهدین با تکیه بر این گونه زمینه‌های مساعد اصولی و فقهی و اجتهادی، در مقابل آهنگ ترقی‌خواهی و تمدن‌طلبی تازه، متقاعد و همسو و هم‌نوا شوند و حکومت از وجود آنها و اعتقادات مذهبی مردم در پیشبرد امور بهره‌مند شود، و از سویی دیگر، چون سنت رایج اجتهاد و اسلوب‌های آن و عدم آگاهی فقها از موضوعات و مقتضیات و کارشناسی‌های علمی و تخصصی اجتماعی و اقتصادی و حقوقی را مانع هم‌سطحی مجتهدین با ترقی‌خواهان می‌بیند، تسلیحاً از ضرورت تحول در روش‌های سنتی اجتهاد و سازمان جدید دادن به آن سخن می‌گوید. چیزی که در واقع همان مجلس قوانین است. به این ترتیب که مجتهدین به صورت بخشی از مجموعه‌ی هیئت قانون‌گذاری، در کنار کارشناسان و متخصصین علوم جدید، وظیفه‌ی پاسداری از اصول و قوانین پیغمبران را انجام دهند و در ضمن بکوشند تا بنا کسب علوم و مسائل جدید، زبان مشترکی را با تحصیل‌کردگان جدید بیابند. این گونه دیدگاه‌های تلفیقی، ترکیبی و مختلط که ملکم مبدع آن بود، در عمل و عرصه‌ی تحولات مشروطه و پس از آن، با مشکلات و پیچیدگی

و نقاط کور و مبهم انبوهی مواجه شده است. یعنی، نه مسئله‌ی همراهی مذهب و رهبران مذهبی (خصوصاً اسلام و بالاخص تشیع) با تحولات درازآهنگ و دامن‌گستر ترقی‌خواهی و آزادی‌طلبی جدید، به آن سادگی بود که ملکم و دیگران در زمان او و پس از او عنوان کردند؛ و نه آن تشویقی که امثال وی به عمل می‌آورده‌اند مؤثر افتاد، که تحصیل‌کردگان جدید به تأویل و تفسیری روشنفکر‌مآبانه و تجددخواهانه از اسلام دست بزنند و از آن در حرکت‌های اجتماعی و سیاسی نوین جامعه‌ی خویش استفاده کنند، و به تعبیر ملکم هم از مأموریت علمای اسلام و شیعه فایده برند و هم از جنبه‌های علمی و اجتماعی دانش بشری مایه بگذارند؛ زیرا برخی علمای اسلام و شیعه از آن افرادی نبودند که به اندک نصیحتی گوش فرادهند، و سنت‌های اسلامی و شیعی تا آن اندازه هم صامت نبودند؛ یعنی صورت مسئله می‌بایست بیشتر و بیشتر باز می‌شد و فلسفه‌ی دین و رابطه‌ی آن با انسان و خرد و دانش او، جدی‌تر و دقیق‌تر مورد کنکاش قرار می‌گرفت، که حتی تا امروز نیز چنین کار دقیقی در حوزه‌ی تخصصی به‌طور کامل صورت نگرفته است.<sup>۱</sup>

به هر حال، ملکم سعی می‌کند علما را وارد مسائل جدید کند و از آنها جهت پیشبرد اصلاحات استفاده کند، که تا حدود زیادی در این راستا موفق بوده است.

### - ملکم و رنسانس دینی

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، فتحعلی آخوندزاده در اوایل عمرش تا آن زمان که اعتقاد نسبی به اسلام داشت، معتقد بود که ما باید رفرمی در مذهب ایجاد کنیم، یک اصلاح فکر و اندیشه در اسلام به وجود آوریم تا در عمل بتوانیم اسلام را با شرایط زمان سازگار کنیم و به ترقی و تمدن

۱- فرستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی؛ صص ۹۵-۹۶.



برسیم. البته دیدیم که بعدها وی از مذهب عبور کرد و دیگر سراغ این گونه خیالات و افکار را نگرفت. اما میرزا یعقوب و پسرش ملکم خان به شدت بر این باور بودند که اسلام را که در نظر آنها دینی سیاسی و اجتماعی است، از طریق رفرم در افکار و اندیشه‌های دینی و از طریق اصلاح در آموزه‌های دینی می‌توان با تمدن نوین سازگار کرد و یک نوزایی در دین به وجود آورد. میرزا یعقوب جمله‌ی معرفی دارد که می‌گوید «سازگار کردن اسلام با تمدن جدید راحت‌تر است از ریشه‌کن کردن اسلام».<sup>۱</sup> از این نظر میرزا یعقوب و پسرش ملکم از کسی مانند آخوندزاده که در نهایت به نفی اسلام رسید، فاصله می‌گیرند. میرزا ملکم از پروتستان‌تیسیم مسیحی در غرب متأثر و باز با خاطره‌ی قرون وسطایی با ولایت و رهبری بسته‌ی دینی و سلطه و استیلای سازمان علمای متحجر دین بر زندگی و علم و اندیشه‌ی انسان، مخالفت داشت و در عوض معتقد به پیراستن اسلام از خرافات و موهومات و تطبیق آن با دانش و تجارب جدید بشری بود، و علما را تشویق می‌کرد که خود را به علوم جدید مجهز کنند.

«در بین اهالی یوروپا نیز، بواسطه تسلط پاپ‌ها و تشدد مذهبی کاتولیک تا اواسط تاریخ میلادی، ارباب خیالات و حکما و فیلسوفان ظهور کردند و یوغ اطاعت پاپان را از گردن برانداختند و بر مخالف مذهب کاتولیکی برخاستند و ریوالیسیون یعنی شورش کردند و گفتند این چه معنی دارد که همه از صنف بشر بوده و از عقل و دانش بهره داشته خودمان را بنده فرمانبردار چند نفر از پاپان و حواریون بنی‌علم و بی‌معرفت که بعضی از ایشان از ماهیگیران و بعضی از گازران بوده‌اند، شمرده و باشیم... خود خواننده انصاف بدهد که از ایشان کدام یک نظیر

۱- یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس‌گفتار نوزدهم)، ص

نیوتون و... است؟!»<sup>۱</sup>

ملکم سعی دارد که با الگو گرفتن از غرب، اندیشه‌ی رنسانس دینی را برای ملل اسلام توجیه کند و به مردم و علما بفهماند که تمدن، تجدد، علم و دانش امروزی و راه آهن و کشتی بخار لازمه‌ی زندگی‌اند و تبیینی با اسلام ترقی خواهانه‌ی او (پروتستانتیسم اسلامی) ندارند: «ملل اسلام بنا به آن نفرت مطلق که بحکم توحید اسلام به کفر تثلیث دارند از جمیع افکار ترقیات فرنگستان اصلاً و فرعاً اجتناب کردند. چنانچه تا این اواخر بعضی از علما از سواری راه آهن و کشتی بخار و از قبول کرویت زمین و استعمال قند و کبریت فرنگی اکراه بین داشتند و بواسطه این انقطاع روابط خارجه، علمای اسلام بکلی بی‌خبر ماندند از آن مجادلات سخت که حکمای اروپا بر بطلان ادعای کشیش‌ها بر پا نمودند و پس از مجاهدت و خونریزی‌های زیاد آئین ترقی علمی را از کهنه مزخرفات کشیش‌ها جدا کردند.»<sup>۲</sup>

علاوه بر این، ملکم عقیده دارد که الگوی ژاپن را می‌توان پیش گرفت و علم غربی را با سنت شرقی درآمیخت: «به حسن اتفاق در همین روزها عقل و علم ژاپن بر تمام آسیا ثابت کرد که انوار ترقی حق عموم طوایف است و اخذ آئین تمدن بدون هیچ آلاشی عقاید عیسوی صدمرتبه آسان‌تر و بهتر میسر می‌شود.»<sup>۳</sup> در نهایت «پروتستانتیسم اسلامی» و اسلامی را که ملکم معرفی می‌کند به قول خودش اسلام علم است نه اسلام جهل، اسلام محبت نه اسلام اذیت، اسلام ترقی نه اسلام تدنّی، اسلام اتفاق نه اسلام نفاق، اسلام آبادی نه اسلام ویرانی، اسلام عقل نه اسلام نقل، اسلام آدم نه اسلام جماد.<sup>۴</sup>

۱- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم خان»؛ ص ۱۷۹.

۲- پیشین؛ ص ۲۱۰.

۳- همان.

۴- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان، «قانون»، نمره‌ی ۲۷؛ صص ۳-۴.

### - تطبیق اندیشه‌های نو با مقولات دینی

ملکم در باب تطبیق آزادی با اسلام، ضمن آن که لزوم آزادی را یکی از تجارب بشری قلمداد می‌کند آن را قابل تطبیق با حقیقت امر به معروف و نهی از منکر اسلامی می‌داند:

«حکمای خارجه به اجتهاد سلسلهٔ چند هزار سال یک تدبیری پیدا کرده‌اند که در ایران به هیچ زبان نمی‌توان بیان کرده... سرچشمهٔ ترقیات بنی آدم در این حق ازلی است که هر آدم مختار باشد، افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند؛ اختیار کلام و قلم... بعضی عقلای ما معنی آزادی را بکلی مشتبه کرده‌اند. هیچ احمقی نگفته است که باید به مردم آزادی بدهیم که هر چه به دهانشان می‌آید بگویند. بلی عموم طوایف خارجه بجهت ترقی و آبادی ملک بجز آزادی حرف دیگر ندارند اما چه آزادی؟ آزادی قانونی نه آزادی دلخواه... وقتی در این باب با علمای فرنگستان حرف می‌زنیم معلمین معروف که از اصول اسلام بمراتب بیش از ما معلومات روشن دارند می‌گویند بدبختی ملل اسلام در این است که اصول بزرگ اسلام را گم کرده‌اند. همین آزادی کلام و قلم که کل ملل متمدنه اساس نظام عالم می‌دانند اولیای اسلام به دو کلمه جامع بر کل دنیا ثابت و واجب ساخته‌اند؛ امر به معروف و نهی از منکر. کدام قانون دولتی است که حق کلام و قلم را صریح‌تر از این بیان کرده باشد؟...»<sup>۱</sup>

وی تلاش می‌کند که آیین آدمیت را که از دین بشریت اگوست کنت فرانسوی عاریه گرفته است با توحید الهی اسلام تطبیق دهد و فعالیت مجمع آدمیت را نشانه‌ی تجلّی دولت حقّه امام زمان (ع) جلوه دهد و مدعی شود که اصول آدمیت با شرع اسلام اختلافی ندارد: «اصول آدمیت بطوری مطابق اسلام و بقسمی مناسب دردهای حالیه ایران است که هر

۱- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»، ص ۲۰۷.

مسلمان باشعور بمحض این که از حقایق آدمیت بویی می شنود بی اختیار خود را به این دایره می اندازد.<sup>۱</sup> و «اگر چنین نکند دشمن اسلام، منکر خدا و کورترین حیوان دنیا است.»<sup>۲</sup> او حتی در جایی مجمع را با اشاراتی به قرآن (سوره ی ۵ آیه ی ۵۶ و سوره ی ۵۸ آیه ی ۳۲) «حزب الله» می خواند.<sup>۳</sup> اگر مجمع «حزب الله» است پس ضرری ندارد که میرزا حسن شیرازی (مرجع بزرگ شیعیان) نیز رئیس جماعت آن باشد<sup>۴</sup> و ملکم در دفاع از وی این چنین بنگارد: «چرا باید رئیس روحانی صد و بیست کرور شیعه در گوشه یک ده خارجی متزلزل و پنهان بماند؟ چرا باید امام شرعی امت خدا فائق بر جمیع امراء عرفی نباشد؟...»<sup>۵</sup>

ملکم با استفاده از آیات و روایات سعی می کند که پارلمان عرفی اروپایی را توجیه دینی کند و نشان دهد که در اسلام نیز مجلس شوری و قانون گذاری وجود داشته است و نباید جلوی قانون احمد مختار [ص] به بهانه ی این که ملت تربیت نشده و مستعد پارلمان نیست گرفته شود: «از بعضی اشخاص شنیده ام می گویند هنوز وقت این کارها نیست [منظور تأسیس پارلمان عرفی است] و ملت تربیت نشده و استعداد به هم نرسانیده که وکلا از جانب خود انتخاب نماید و دولت از روی قانون با آنها رفتار کند. اینگونه حرفها در حقیقت مثل این است که کسی قرآن را رد کند و منکر دین محمد [ص] باشد بدلیل این که هزار و سیصد سال قبل خداوند عربهای بی تربیت را قابل این نعمت دیده بواسطه رسول خدا قانونهای محکم در قرآن برای آنها عطا فرموده، پیامبر خود را با امت خود به مفاد آیه شریفه (و شاورهم فی الامر) حکم به مشورت فرموده، الآن که

۱- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان، «قانون»، نمره ی ۵؛ ص ۴.

۲- ملکم خان، میرزا، «کلیات یا رساله ها»، به کوشش هاشم ربیع زاده، تهران، مجلس، ۱۳۲۵، ص ۲۱۶.

۳- پیشین، نمره ی ۲۹؛ ص ۳.

۵- همان.

۴- پیشین، نمره ی ۲۹؛ ص ۳.

اهل ایران مردمان با عقل و درایت و از همه جای دنیا باخبر و آگاه هستند چگونه می‌شود قابل آن نباشد که با آنها با قانون احمد مختار[ص] رفتار شود؟<sup>۱</sup> ملکم مسائل نوین دنیای مدرن، از قبیل حق مشارکت و نظارت عمومی مردم در وضع قوانین، حاکمیت ملی در یک حکومت دموکراتیک، و مسئولیت‌پذیری اجتماعی مردمان را با فروغ دین اسلام توجیه می‌کند و می‌گوید: «در صدر اسلام هیچ مسلمانانی نبود که بتواند در امور ملت بگوید به من چه. به اقتضای این دو قانون ربانی امر به معروف و نهی از منکر هر مسلمان خود را وکیل و محصل امور الهی می‌دانست»<sup>۲</sup> بعد ادامه می‌دهد:

«مادامی که ملت اسلام مراقبت امور خود را بدست خود گرفته بود روح قوانین اسلام آفتاب دولت اسلام را دقیقه به دقیقه مرتفع می‌ساخت. آن روزی که مسلمانان جاهل در امور جمهور گفتند به ما چه، آن روز شوم، انتهای شوکت و ابتدای زوال ملل اسلام شد.»<sup>۳</sup> آخر الامر ملکم خان آن قدر در همسان‌سازی مذهب و دستاوردهای تجربی بشر مثل دموکراسی و مشروطه تلاش کرد که به قول مرحوم دکتر عبدالهادی حائری گمراهی بعضی مقام‌های مذهبی در تفسیر از مشروطیت را سبب شد.<sup>۴</sup> البته ملکم در این وادی تنها نبود و منورالفکران دیگری مانند مستشارالدوله نیز در این مسیر همگام و همخط وی بودند.

### - نفی استبداد دینی و سیاسی

ملکم خان که با بسیاری از انقلابیون و آزادی‌خواهان معاصرش از نزدیک ارتباط و دوستی داشت و با بسیاری نوشته‌های آزادی‌خواهانه و

۱- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»، ص ۱۴.

۲- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۴۳.

۳- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره ۲۳، صص ۲-۳.

۴- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۵۴.

ترقی خواهانه‌ی اهل فرنگستان آشنا بود، هنگامی که روابطش با دربار شاه‌ی تیره شد به شدت از اوضاع سیاسی ایران لب به شکوه گشود:

«نه اختیار مال، نه اطمینان جان. نه مجال حرف، نه امکان حرکت. تمام ایران یک حبس خانه فلاکت»<sup>۱</sup> ملکم به تأسی از اندیشمندان باخت‌ر و متفکران غربی استبداد را به دو شاخه‌ی سیاسی و مذهبی تقسیم می‌کرد: «از جمله مواعظی که حکیم‌فرنگی میرابو در اوایل دیولوتسیا یعنی شورش و آشوب نخستین فرانسه در مجمع عام به رشته بیان کشیده است این است: حریت کاملیه دو قسم است یکی حریت روحانیه و دیگر حریت جسمانیه. حریت روحانیه ما را اولیاء دین عیسوی از دست ما گرفته و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دیسپوتی یعنی ظالمان از دست ما گرفته...»<sup>۲</sup>

وی برای رسیدن به حریت و رفع ظلم و استبداد شیوه و روش خاص «عقلا» را در پیش می‌گیرد و در یک مقاله‌ی مهم بیان می‌کند که: «... تا اوایل قرن حال بالفرض در مدت ده هزار سال جمیع انبیاء، حکما، و شعرا طالب رفع ظلم چنان تصور می‌کردند که بجهت رفع آن به ظالم و عظم نصیحت گفتن لازم است. لهذا نتیجه تصور خودشان را در این مدت مدید هر یک بطوری از قوه به فعل آورده‌اند. مثلاً انبیاء در ترک ظلم بهشت وعده کرده و در اصرارش از دوزخ تهدید داده‌اند و حکما ظلم را باعث زوال دولت دانسته و عدل را موجب دوامش گفته‌اند و شعرا ظلم را مذمت کرده و عدل را ستوده‌اند. بخاطر این که ظالم تارک ظلم شود و اختیار عدالت کند نهایت با تجارب کثیره میرهن شده است که همه این زحمات صنف اشرف بشری در اعدام ظلم بی‌فایده می‌ماند و هرگز ظلم از جهان مرفوع نمی‌گردد و نصیحت در طبیعت ظالم مؤثر نمی‌افتد. قریب

۱- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره‌ی ۶، ص ۱.

۲- محیط طباطبایی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»، ص ۱۸۱.

به اوایل قرن حال "عقلا" فهمیدند که بجهت ظلم و رفع ظلم اصلاً به ظالم نباید پرداخت بلکه به مظلوم باید گفت که: ای خرا! تو که در قوت و عدت و مکتب بمراتب از ظالم بیشتری تو چرا متحمل ظلم می‌شوی. از خواب غفلت بیدار شو و گور پدر ظالم را بسوز...»<sup>۱</sup>

به هر روی، ملکم مانند همه‌ی اصلاح‌طلبان، نظریه‌پردازان و متفکران زمان خودش نسبت به وضع موجود زمانه که معلوم از استبدادزدگی در همه‌ی ابعاد سیاسی - اجتماعی و دینی بود انتقاد داشت و به نفی استبداد دینی و سیاسی می‌پرداخت.

### - جمع‌بندی

ملکم چهره‌ای است که نمی‌توان در تاریخ معاصر به سادگی از کنار آن گذشت. اکثر نویسندگان و مورخان و دنبال‌کنندگان سیر تحولات فکری و اجتماعی در یک صد سال اخیر به ملکم توجه داشته‌اند و به‌نحوی از انحا درباره‌ی وی به اظهار نظر پرداخته‌اند. ادوارد براون در کتاب انقلاب ایران به ستایش او پرداخته<sup>۲</sup>، روشنفکرانی مانند مهدی ملک‌زاده و سید حسن تقی‌زاده از وی به عنوان آزادی‌خواه و مصلح و وطن‌پرست یاد می‌کنند.<sup>۳</sup> ظل‌السلطان حاکم مستبد و حامی ملکم و شاهزاده‌ی قاجاری در تاریخ مسعودی او را در ردیف فلاسفه‌ای چون ارسطو و افلاطون برشمرده<sup>۴</sup>، آخوندزاده وی را روح‌القدس خواند و حاجی پیرزاده او را ترکیب عجیبی از یک «حیله‌گری شرقی و فیلسوفیت»

۱- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»، ص ۲۱۳.

۲- براون، ادوارد، «انقلاب ایران»، ص ۳۵.

۳- ملک‌زاده، مهدی، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد اول، تهران، علمی، ۱۳۶۳، صص ۲۲۷-۲۲۵.

۴- تقی‌زاده، حسن، «تاریخ اوائل انقلاب مشروطیت»، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۸، ص ۴۰.

۵- ظل‌السلطان، مسعود میرزا بن ناصر، «تاریخ مسعودی»، تهران، یساری، ۱۳۶۲، ص. ۲.

دانست.<sup>۱</sup> اعتمادالسلطنه از او منتفّر بود و آثار و افکار او را بی‌مایه و حقیر می‌دانست و خان ملک ساسانی با اقتباس از نظر اعتمادالسلطنه در خوابنامه یا خلسه نمی‌تواند از او اظهار تنفر نکند.<sup>۲</sup> چنین نظری را در خاطرات سیاسی امین‌الدوله درباره‌ی ملک «حریص و طماع» که چون «حیوانات وحشی بر سر طعمه» با رقیبان مبارزه می‌کند می‌بینیم.<sup>۳</sup> محمد قزوینی او را سفيه و شارلاتان و کلاهبردار و عامی صرف می‌داند و «کتابچه غیبی» او را نوشته‌ای مزخرف و اثباتیه از قازورات و خسته کننده خوانده می‌گوید: «و انا استغفرا... من نقل تلک الحماقات و السفاهات والجیف المنته»<sup>۴</sup> صفایی در کتاب رهبران مشروطه، ملک را وابسته به سیاست انگلستان و خیانتکار معرفی می‌کند.<sup>۵</sup> محمود محمود در تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی می‌گوید: «اگر سوانح و اتفاقات ایران به دلخواه ملک پیش می‌آمد در خط آزادیخواهی نمی‌افتاد»<sup>۶</sup> اسماعیل رائین او را مردی «هزارچهره و معجون از اضداد» نامیده است.<sup>۷</sup>

کسی که بیش از سایرین به شرح احوال منورالفکران ایرانی پرداخته

۱- پیرزاده، حاجی، «سفرنامه»، جلد اول، به کوشش حافظ فرمانفرمائی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲-۴۳؛ صص ۳۲۱-۳۲۰.

۲- خان ملک ساسانی، احمد، «سیاستگران دوره قاجار»، جلد دوم، تهران، طهوری، ۱۳۴۶؛ ص ۲۰۹.

۳- امین‌الدوله، میرزا علی‌خان، «خاطرات سیاسی امین‌الدوله»، به کوشش حافظ فرمانفرمائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵؛ ص ۱۴۶.

۴- قزوینی، محمد، «یادداشت‌ها»، جلد ۷، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی، ۱۳۶۳؛ صص ۱۳۶-۱۳۲.

۵- صفایی، ابراهیم، «رهبران مشروطه»، جلد اول، ص ۱۹.

۶- محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، جلد پنجم، تهران، اقبال، ۱۳۵۳؛ ص ۱۲۲۵.

۷- رائین، اسماعیل، «میرزا ملک‌خان»؛ زندگی و کوشش‌های سیاسی او، تهران، صفی‌علیشاه، ۱۳۵۰؛ ص ۴.



فریدون آدمیت است. آدمیت معتقد است «ملکم با مقالات پرمغز خود پنجاه سال برای بنیان نهادن یک حکومت ملی در ایران کوشش کرد و تا سی سال پس از مرگ او هیچ ایرانی چیز تازه‌ای درباره‌ی مطالب سیاسی از خود نیاورد و ناچار عقاید ملکم با زبان دیگر عرضه شد. درواقع نه تنها در ایران بلکه در تمام آسیا تنها چند نفر از معاصران ملکم بودند که می‌توانند از لحاظ عمق افکار سیاسی و وسعت دانش امروزی با او مقایسه شوند.<sup>۱</sup>»

محمد محیط طباطبایی در یک اظهار نظر کارشناسانه‌تر بیان می‌دارد: «در این که ملکم‌خان پیشاهنگ اصلاح‌طلبی و ارائه طریق برای بهبود اوضاع کشور ایران بوده و بسیاری از صنایع و بدایع عصر جدید را به اعتراف مخالفینش... از اروپا به ایران آورده است شکی نیست.<sup>۲</sup>» و ادامه می‌دهد: «آن چه از مطالعه آثار و مقایسه مجموعه اوضاع و احوال و اقوال استنباط می‌شود این است که میرزا ملکم‌خان مرد شهرت‌پرست، آوازه‌طلب و خواهان پیشرفت مقام صوری و معنوی و سرشناسی بوده است ولی برای تأمین این غرض، راهی را که اختیار کرده خیرخواهی و اصلاح‌طلبی و ترقی‌خواهی و ایجاد زمینه‌ای برای تحول وضع سیاسی و اجتماعی ایران و استقرار حکومت عدل و قانون و اجرای اصول تمدن جدید در این مملکت بوده است»<sup>۳</sup>

از آن چه تاکنون آوردیم دو نکته آشکار است. یکی این که ملکم و ملکم‌شناسی در نزد صاحب‌نظران تاریخ تفکر معاصر شایسته‌ی شناخت و مطالعه است، و دیگر آن که اظهار نظرهای نگاه‌ها و آرا پیرامون وی بسیار متنوع، مختلف و بعضاً متضاد است. اما آن چه را که ما

۱- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»؛ صص ۹۹-۱۰۰.

۲- محیط طباطبایی، محمد، مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان؛ صفحه لا «مقدمه».

۳- پیشین، صفحه‌ی لط «مقدمه».

می‌توانیم به‌عنوان اصول و مبانی مشترک و قابل اطمینان و اتکا در مورد افکار و اندیشه‌های ملکم، به‌خصوص آرا و اندیشه‌های او در خصوص مسائل دینی و نهادهای مذهبی مطرح کنیم به شرح ذیل است:

۱) نگاه ملکم به دین یک نگاه برون‌دینی است، یعنی ملکم دین را از چشم یک بیگانه می‌نگرد. در کالبدشکافی مسائل دینی اگرچه برای مقبولیت عامه و بنا بر فضا و جو غالب جامعه‌ی آن روز ایران از آیات و روایات اسلامی استفاده می‌کند ولی تمامی ابزاری که او در این تشریح از آنها بهره می‌جوید ابزاری تماماً غربی است. وقتی دم از پروتستانتیسم اسلامی می‌زند در حاق اندیشه‌ی او روح و تفکر پروتستانتیست‌های مسیحی نهفته است. هنگامی که از اخلاقیات، عبادات و عقاید سخن می‌راند همه را با ترازوی علوم جدید و تمدن برتر غربی می‌سنجد. دغدغه‌ی اصلی ملکم «ترقی‌خواهی» است و سعی می‌کند قرائتی از دین به دست دهد که با هدف نهایی که اخذ تمدن برتر است در تعارض نباشد.

۲) ملکم برای دین و نهادهای برخاسته از آن کارکرد اجتماعی قایل است. او می‌داند که دین با نفوذ اجتماعی که در همه‌ی عرصه‌های زندگی بشر دارد می‌تواند به انسجام و وحدت و همبستگی گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه کمک کند. اتفاق مسلمین را که مطرح می‌کند در سایه و پناه آموزه‌ها و باورهای دینی تبیین می‌شود. به‌زعم او کسب علوم جدید و ترغیب و تشویق مردم به مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی را دین می‌تواند مهیا و متحقق کند. البته گاهی به کارکردهای منفی و کژکارکرد های دین آلوده به اوهام نیز نظر دارد. مثلاً روح تسلیم و اطاعت‌پذیری در مقابل پادشاهان که گاهی توجیه دینی می‌شود، و مانعی و سدی در راه تغییر و تحولات اجتماعی و مبارزه و آزادی‌خواهی ایجاد می‌کند، را تخطئه می‌کند و خواهان اصلاح کارکردها و نقش‌های دینی عالمان دین و نهادهای دینی می‌شود. در حقیقت ملکم با تمسک به آموخته‌های

جدید غربی، که در اثر زندگی طولانی و تحصیل در غرب کسب کرده بود، و با تأثیرپذیری شدید از انگاره‌ها، دانش‌ها، و آثار مکتوب و نوشتاری پوزیتیویست‌های فرهنگی و ساخت‌کارکردگرایان اروپایی، تلاش می‌کند از دیدگاهی کارکردگرایانه به دین بنگرد و در چشم‌اندازی اجتماعی، آن هم علوم اجتماعی و سیاسی قرن نوزدهم اروپا، به دین توجه کند.

۳) ملکم برخلاف آخوندزاده که عجلانه و بی‌محابا به دین و دین‌داران می‌تاخت، از درگیری مستقیم با باورداشت‌ها و آموزه‌های دینی و عالمان مذهبی پرهیز می‌کرد و دقیق‌تر و ظریف‌تر از آخوندزاده می‌اندیشید. شاید به همین خاطر بود که، آخوندزاده که خود یکی از استوانه‌های پیشگام جریان روشنفکری ایران بود، به وی لقب «روح-القدس» داد.<sup>۱</sup> ملکم به‌خاطر آشنایی دقیق‌تر و بیشتر با زبان‌های فرانسه و انگلیسی و تحصیلات کلاسیک و دانشگاهی و ارتباط مستقیم با اروپای غربی که مهد تمدن جدید بود، از دیگر هم‌قطاران خود و منجمله آخوندزاده جلوتر و برتر بود. وی مبارزه و درافتادن با اندیشه‌های منسوخ و سنت‌های ریشه‌دار و ناکارای زمانه را اولی‌تر و سخت‌تر از مبارزه با فساد دربار و فرمانرواها می‌دانست.<sup>۲</sup> همین نظر را یکی از روشنفکران تیزبین امروز نیز ابراز کرده، و درافتادن با قدرت‌های قلدر و سلاطین جبار را، بسی سهل‌تر از درافتادن با عادات و آداب و افکار قرون وسطایی و منسوخ‌شده و دست‌وپاگیر دانسته است.<sup>۳</sup> و این مهم، از

۱- مددپور، محمد، «سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله»، ص ۴۰.

۲- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره ۲۵، ص ۲.

۳- یوسفی اشکوری، حسن، «نوگرایی دینی نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر»، ص ۱۱۶.

هوش سرشار ملکم حکایت می‌کند که، قریب به یک صد سال پیش به این مسئله آگاه بوده است.

ملکم جهل و فقر را ریشه‌ی همه‌ی گرفتاری‌های بشر می‌دانست و با نکته‌سنجی می‌گفت: «قدرت ظلم در دنیا نیست مگر از جهالت خلق»<sup>۱</sup> و «ترقی ملل اسلام هرگز ممکن نخواهد شد مگر به معرفت»<sup>۲</sup> وی گرچه معلم و مروج ایده‌ی «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» بود، ولی هرگاه فارغ از ملاحظات سیاسی و به کمک و مدد واقعیت‌های «علمی» و «تجربی» می‌اندیشید، بانگ برمی‌آورد که: «در ممالک اسلام نظم باید ناچار از خود اسلام ظهور بکند»<sup>۳</sup> گویی او دریافته بود که دستگاه اجتماعی و سیاسی اروپا که به زحمات مستمر و طولانی آنها حاصل آمده بود، چیزی نیست که یک شبه مثل ماشین آلات مکانیکی به ایران سرازیر کرد و از میان آنها نظم ایرانی بیرون کشید؛ وی می‌گفت که من هیچ عقلی را سراغ ندارم که بدون ده سال تحصیل بتواند معنای هیچ‌یک از کارهای فرنگ را درک کند. حال چه‌طور ممکن است که سیاحان ایرانی معانی سایر کارها و وقایع پولتیک غرب (سیاست) را به محض سیاحت درک کرده باشند.<sup>۴</sup>

آثار ملکم نشان می‌دهد که وی طرفدار علم و دانش غرب است و تکنولوژی و خرد غربی را به معنی سند عالی عقل انسانی تصور می‌کرد و معتقد بود که ما باید به این سند مجهز شویم. اما نه از راه تقلید بلکه به طریق آموختن؛ یعنی متدولوژی و روش حل مسائل خودمان را باید از دانش‌های بشری - که به قول سید جمال، علم وطن ندارد - اخذ کنیم و از دل مباحث دینی و اسلامی خودمان به تناسب با اوضاع فرهنگی و

۱- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره‌ی ۲۴؛ ص ۳.

۲- پیشین، نمره‌ی ۳۶؛ ص ۴. ۳- همان؛ ص ۳.

۴- محیط طباطبائی، محمد، «مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان»؛ ص ۷۸.

ارزش‌های ملی و دینی، نظم و تنظیمات بسازیم. متأسفانه این وجه از نظرهای ملکم خان به‌خاطر نقص‌ها و کاستی‌های اخلاقی وی (مثل رشوه‌خواری و فراماسون بودن و یا سوزاندن جسدش بنا بر وصیتش و...) و مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی عمدی و یا سهوی پوشیده مانده است و گویی کم‌کم دارد به فراموشی سپرده می‌شود.

۴) ملکم، اندیشه‌ی دینی را همانند دیگر ساجت‌های اندیشه‌ی بشری دائماً در حال تبدل و تغییر و تحول می‌دانست و با توجه به مقتضیات زمان و اوضاع و احوال اجتماعی و دوره‌های مختلف تاریخی خواهان اصلاح و بازنگری در آموزه‌های دینی بود. رنسانس دینی و پروتستان‌تیسیم اسلامی که وی مطرح می‌کرد بیشتر از این منظر مطرح است. او چندان تمایز و تفاوتی میان بنیادها و نهادهای دینی نمی‌بیند و همه‌ی حوزه‌های دینی را چه از لحاظ معرفت‌شناسی و چه از نظر روش-شناسی قابل تغییر و مستعد تحول می‌دانست. این نوع نگاه ملکم از سر علم‌گرایی قرن نوزدهم اروپایی وی برمی‌خاست که تقریباً دامنگیر تمامی روشنفکران عصر مشروطه بوده است. به هر تقدیر، ملکم خان، کوشنده‌ای سیاسی بود که در عین حال نگاهی «علم‌گرایانه»، «اصلاح-طلبانه» و «ترقی‌خواهانه» به دین و نهادهای دینی داشت.

### عبدالرحیم طالبوف، نوگرای دینی

(۱۲۵۰ ه.ق - ۱۳۲۹ ه.ق)

#### مروری بر زندگانی، شخصیت و افکار وی

میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی از گویندگان و نویسندگان نوگرای ایران و از معماران فکری جنبش مشروطه‌خواهی ایران بود، وی در خانواده‌ی متوسط پیشه‌وری در محله‌ی سرخاب تبریز در سال ۱۲۵۰ ق

به دنیا آمد. در شانزده سالگی به تفلیس که آن زمان کانون انقلابیون و روشن‌اندیشان بود رفت، و مقدمات دانش جدید را تحصیل کرد. زبان و ادبیات روسی را آموخت، و از این طریق با دانش و معارف جدید غربی آشنا شد. او اهل کار و فعالیت‌های اقتصادی بود و در اثر مقاطعه‌کاری و فعالیت‌های تجاری و اقتصادی به مدارج بالای طبقه‌ی متوسط ارتقا یافت. او تاجر موفق و نیکوکاری بود.

با توجه به دانش و آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی و نیز موقعیت شغلی و طبقاتی‌اش، مورد توجه رجال و دانشمندان روسیه واقع شد. وی به‌ویژه به درستکاری و راست‌گفتاری شهره بود. مدتی در ترخان‌شوره - دارالحکومه‌ی داغستان - اقامت کرد و مورد احترام مسلمانان بود، دانشمندان، رجال سیاسی و اعیان و مستمندان و نیازمندان به خانه‌اش رفت و آمد می‌کردند.<sup>۱</sup> در سال ۱۳۱۷ ه. ق. به تهران آمد و به سفر زیارتی عتبات و حج رفت.<sup>۲</sup> بعد به ترخان بازگشت و تا پایان عمر در آن‌جا زندگی کرد. وی در سال ۱۳۲۹ ه. ق، یعنی پنج سال بعد از پیروزی انقلاب مشروطه درگذشت.

طالبوف در دانش اجتماعی و سیاسی در درجه‌ی اول به آثار متفکران فرانسوی و انگلیسی سده‌ی هجدهم و نوزدهم توجه داشت و به اسم و رسم، از آنها نام برده است. می‌دانیم بهترین آثار نویسندگان اروپایی به زبان روسی ترجمه شده و نشر یافته بود. طالبوف هم زبان روس را آموخته بود و هم آن اندازه عربی می‌دانست که احادیث و عبارات فراوانی

۱- الگار، حامد و دیگران، «نهضت بیدارگری در جهان اسلام»، ترجمه‌ی محمد مهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲؛ ص ۲۴۵.

۲- طالبوف، عبدالرحیم، «آزادی و سیاست»، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات سحر، ۱۳۵۷؛ ص ۱۴.

را از آن زبان به جا در آثارش نقل کند.<sup>۱</sup> در گفتارهای سیاسی و علمی، اغلب از آرای متفکران جدید استفاده می‌جوید و خاصه از این کسان نام می‌برد: بنتام متفکر اجتماعی و اصلاحگر قانونگذار انگلیس، هنری توماس مورخ انگلیسی، ولتر و روسو و رنان از نامداران دانش و فکر فرانسوی. از فیلسوفان آلمانی به عقاید کانت و نیچه توجه دارد. آرای نویسندگان نامدار سوسیالیست را هم شناخته است؛ اگرچه در نوشته‌هایش به آنها تصریح نکرده است. از نویسندگان ایرانی از میرزا حبیب اصفهانی، جلال‌الدین میرزا و ملک‌خان یاد کرده است و به آخوندزاده و سید جمال بدون ذکر نام اشاره‌ی مستقیم دارد. سفینه طالبی او با الهام از کتاب معروف امیل اثر ژان ژاک روسو نوشته شده است.<sup>۲</sup>

طالبوف تمام آثارش را از ۵۵ سالگی به بعد و در بیست و چند سال آخر عمرش نوشت. این آثار که کم و بیش در جنبش فکری و اجتماعی مردم ایران نقش داشتند عبارت‌اند از: کتاب احمد که در سه جلد در سال ۱۲-۱۳۱۱ در استانبول چاپ شده است. کتاب معروف مسالک‌المحسنین که در سال ۱۳۲۲ قبل از پیروزی مشروطه در قاهره چاپ شده؛ در این کتاب اندیشه‌های اجتماعی و فلسفی در قالب گفت و گویی بین دو مهندس، یک پزشک و یک معلم شیمی طرح شده و از مسائل و مشکلات جامعه‌ی ایران سخن رفته، و از اوضاع عمومی ایران در جای‌جای این کتاب انتقاد شده است. (در واقع قهرمانان این داستان گرایش خود را طالبوف، به علوم جدید و خصوصاً علوم پایه که خودش به یادگیری آنها اهمیت زیادی می‌داد نشان می‌دهند.) در این کتاب، در حوزه‌ی تفکر دینی هم نوآوری‌هایی عرضه شده است؛ ترجمه‌ی «پندنامه‌ی قنیر»، «مسائل الحیات»، «رساله‌ی فیزیک»، «نسخه‌ی سپهری» و «تاریخ

۱- آدمیت، فریدون، «اندیشه‌های طالبوف تبریزی»، تهران، دماوند، ۱۳۶۳، ص ۳.

۲- پیشین، ص ۸.

مختصر اسلام» از دیگر کتاب‌های طالبوف‌اند، که اکثراً در تفلیس چاپ شده‌اند. ایضاً جات در خصوص آزادی و سیاست طالبی دو اثر دیگر وی، به ترتیب در سال‌های ۱۳۲۵ و ۱۳۲۹، بعد از مشروطه در تهران چاپ شدند.

طالبوف با مطالعات و تحقیقات شخصی و تجاریش به پایه‌هایی از روشنفکری دست یافت. گرچه تحصیلات رسمی دانشگاهی نداشت اما روشنفکر بود، به خصوص با تعریفی که زنده‌یاد دکتر شریعتی ارائه داده: انسان آگاه و بیدار که پیامبروار برای آگاهی مردم تلاش می‌کند. همه‌ی هم و غمش برای بیداری مردم زمانش بود. برای به حرکت درآوردن مردم جامعه بود. کوشش او برای بیرون آوردن جامعه از بن‌بست عقب‌ماندگی بود، که همین تلاش‌های فکری و اجتماعی سرانجام خود را در رخداد مهم مشروطه نشان داد، و سرآغاز حیاتی نوین برای ملت و مملکت ایران شد.

طالبوف در قیاس با کسانی چون مراغه‌ای و حتی سید جمال و دیگران آشنایی دقیق‌تر و علمی‌تری با علوم طبیعی و دقیقه، فیزیک، نجوم، و ریاضیات جدید غربی داشت، و به همین دلیل هم بسیار به آموختن آنها توصیه می‌کرد. خودش تا حدودی درس خوانده بود، و تعبیرات و مطالبی در نوشته‌هایش وجود دارد که نشان می‌دهد با مفاهیم جدید کم و بیش آشنا بوده است. به همین دلیل گاهی از وی با عنوان مهندس یاد کرده‌اند.<sup>۱</sup> طالبوف در مرام و مشی سیاسی - اجتماعی و مشروطه‌خواهی و آزادی‌طلبی جانب اعتدال را بسیار رعایت می‌کرد. اساساً وی مردی با متانت و مناعت طبع و آرام و معتدل بود. با تندروی‌ها و افراطی‌گری‌ها مخالف بود. در مکتوبی که پس از به توپ بستن مجلس

۱- یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس‌گفتار بیستم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸؛ ص ۱۴.



به دهخدا نوشته متذکر شده است: «در خصوص نشر صوراسرافیل امیدوارم که بزودی تمام پراکندگان وطن باز به ایران برگردند و در عوض مجادله و قتال در خط اعتدال کار کنند.<sup>۱</sup>»

### - طالبوف و دین

طالبوف در حکمت مابعدالطبیعی پیرو دانشمندانی است که گشودن راز دهر را از اندیشه‌ی آدمی بیرون می‌دانند.<sup>۲</sup> در مباحث ادیان توجه او معطوف به جوهر ادیان است. به پیروی از آرنست رنان و اصحاب روشنگری فرانسه و انگلیس می‌گوید «دین حق آن است که عقل او را قبول و علم او را تصدیق بکند.»<sup>۳</sup> او مثل بسیاری از روشنفکران (ملکم و آخوندزاده...) دین را متضمن سه امر اعتقادات، عبادات و اخلاقیات می‌داند، و با جهان‌بینی علمی و نگاه این جهانی به سراغ دین می‌رود، اما نه همانند آخوندزاده از مرزهای دین عبور می‌کند و نه چون ملکم خان به خلط و تلفیق آموخته‌های دینی با علوم جدید می‌پردازد، بلکه همواره از اصول و اساس مذاهب آسمانی سخن می‌گوید، و نوعی اعتقاد به وحدت وجود دارد. «کلیه‌ی موجودات دفتری است که در صفحات او سیر هر لمحی ذرات از قدم به حدوث، و از غیب به مشهود، ثبت می‌شود و هرچه ثبت شد، محو او محال است.»<sup>۴</sup>

طالبوف گوهر همه‌ی ادیان الهی را یکی می‌داند، ولی مذاهب و شرایع را پدیدارهایی تاریخی و اجتماعی می‌شمرد، که در دوران معینی از مراحل تکامل فکر و تمدن بشری به وجود آمده‌اند، و در این‌باره در سفینه‌ی طالبی (کتاب احمد) می‌نویسد: «در نظر اول معلوم می‌شود که

۱- طالبوف، عبدالرحیم، «آزادی و سیاست»؛ ص ۱۸.

۲- آدمیت، فریدون، «اندیشه‌های طالبوف تبریزی»؛ ص ۱۵. ۳- پیشین؛ ص ۱۸.

۴- طالبوف، عبدالرحیم، «مسالک‌المحسنین»، با مقدمه باقر مؤمنی، تهران، جیبی، ۱۳۴۷؛ ص ۱۶.

سکته دوره‌ی سنگ، عقیده و مذهب و آداب و رسوم نداشتند و چون بهائیم ازدواج دختر و خواهر را جائز می‌شمردند و از تعلیم و کتاب بی‌خبر بودند. در دوره‌ی برتری، معبد‌ها ساخته شده مردم خدائی از سنگ و فلز برای خود تراشیده‌اند. عقیده‌ای داشتند، بیم و امیدی در حیات آنها طلوع نمود، و بقدر وسعت فهم خودشان عالم دیگری برای بعد از مرگ خودشان نقشه زدند.<sup>۱</sup>

طالبوف مذاهب و شرایع را متناسب با مقتضیات متغیر می‌داند، و به ضرورت اجتهاد مستمر دینی و اصلاح و بازسازی اندیشه و نظامات مذهبی یا به پای پیشرفت‌های گوناگون بشری معتقد است، و سعی دارد مسلمانان را قانع کند که مبدا به نام مقاومت در برابر بدعت و تحریف از اصلاح و تکمیل دین رخ برتابند و جلوی ترقی و پیشرفت ملک و ملت را بگیرند:

«گفتم چرا. برای هزار سال قبل بسیار خوب و بجای درست کرده، [منظور احکام و قوانین دینی - شرعی است] بهترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست، ولی به عصر ما که هیچ، نسبت با صد سال قبل [هم] ندارد، باید سی هزار مسأله جدید بر او بیفزائیم تا ادارهٔ امروزی را کافی باشد...»<sup>۲</sup>

اگر ملوک‌خان و آخوندزاده تأکید بر حسن خلق می‌کردند، و آن را پایه و هدف غایی و مقصود نهایی ادیان می‌دانستند، طالبوف اساس همه‌ی مذاهب و ادیان را خداپرستی، معرفت نفس، حفظ وجود، محبت نوع و مساوات تمامی خلقت می‌دانست و تأکید و توصیه می‌کرد که ما باید قدری بیشتر خدا و رسول را بشناسیم و معنی احکام را بدانیم و

۱- پیشین؛ ص ۱۸.

۲- طالبوف، عبدالرحیم، «مسالك المحسنين»، مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران، انتشارات شبگیر، ۱۳۵۶؛ ص ۹۴.

بدعت و تحریف را، از اصلاح و تکمیل، فرق بگذاریم و معتقد باشیم که، همه‌ی شرایع و قوانین برای هدایت، یعنی، ارائه‌ی صراط مستقیم زندگی نوع انسان است نه برای تراشیدن صعوبت و تردید و اشکال و نادانی.<sup>۱</sup>

طالبوف اعتقادات غیب‌اندیشانه دارد. ازجمله دلایل این اعتقاد گفته‌های وی پیرامون وجود مجرد روح و حقیقت ماوراءالطبیعی خواب است. او معتقد است خواب را نمی‌توان از جهت ماتریالیستی قابل تعبیر دانست، و بر آن است که جهان دیگری غیر از این عالم وجود دارد و قوانین خلقت همه بر روی تناسب و ارتباط و برای غایت خاصی است، یعنی با قبول علیّت در وجود، ناچار زمینه‌ی اثبات مبدأ را محکم‌تر می‌کند. از این جاست که، طالبوف لزوم دین و قوانین پیامبران را انکار نمی‌کند، ولی آنها را دور از امور کشورداری و جنبه‌های مادی زندگی نگاه می‌دارد. نگرش این جهانی طالبوف به دین، موجب می‌شود که آن اندیشه و احساس دینی که به هر نحوی توجیه‌گر و مروج تنبلی، کسالت و سستی و دنیاگریزی و معاداندیشی بدون توجه به معاش‌اندیشی باشد، را نفی کند و بگوید: «کتاب‌های آسمانی و اندرزهای پیامبران فقط تحصیل معاش و حفظ وجود است و هیچ اندرزگری ما را به کاهلی و تنبلی و بی‌غیرتی و دست به روی دست گذاشتن و نشستن و مثل حیوانات خوردن و خفتن رهنمونی نکرده است. اگر ملت ژاپن مثل اکثر ملل بی‌غیرت آسیا دست روی دست می‌گذاشت که روس‌ها در سواحل اقیانوس کبیر استقرار پذیرند سزای این کاهلی و سستی و کوری جز بندگی و نفی ملیّت آن نبود.»<sup>۲</sup>

طالبوف عقیده دارد که روح خدا در یکایک انسان‌ها دمیده شده است و انسان نباید دست به کاری بزند که این روح خدایی را از دست

۱- آدمیت، فریدون، «اندیشه‌های طالبوف تبریزی»، ص ۸۱. ۲- پیشین؛ ص ۱۸.

بدهد. انتقاداتی که طالبوف به دین دارد بیشتر متوجه جنبه‌های خرافی و اوهامی است که به نام دین در جوامع اسلامی رایج شده است، وگرنه او اعتقاد کامل به دین دارد و تا حدودی نیز به دستورات دینی عمل می‌کرد. او هرگز ادیان را نفی نکرد ولی معتقد بود که باید مسائل جدید را طرح کرد و به آنها پاسخ گفت، نه این که دین جدید بیاوریم.

### - طالبوف و نهاد روحانیت

طالبوف در مقابل نهاد روحانیت و علمای مذهبی یک فرد منتقد است. وی معتقد است که علما و ظایف خود را به درستی انجام نمی‌دهند. به جای این که هادی باشند، مضل‌اند. وی به علمایی که طالب اموال و دارایی‌های دنیویّه‌اند سخت می‌تازد و آنهایی را که به دنبال گردآوری مال به نام دین برای خود هستند، رد می‌کند. درباره‌ی موضعش نسبت به علمای دین در جایی آمده است: «از رفتار و رویه‌ی گروهی از علما انتقاد می‌کند خاصه از این بابت که طالب شأن دنیوی‌اند. دربار دارند، یدک می‌کشند، به حساب محصول املاک خویش می‌رسند (ظاهراً اشاره‌اش به امام جمعه‌ی تهران داماد ناصرالدین شاه و حاج ملا علی کنی است) می‌دانیم کسان دیگری هم بودند مانند شیخ هادی نجم‌آبادی مجتهد و ارسته‌ی روشن‌بین که نه در پی جیفه‌ی دنیوی بود نه وابستگی به دستگاه دولت داشت. طالبوف به این تفاوت توجه داده، نوشت: بر ماست که پیش‌آهنگان... هادی و مضل را فرق دهیم.»<sup>۱</sup>

طالبوف در جایی دیگر از علما شکوه می‌کند که چرا علم جدید را فراموشی گیرند و نسبت به آن بی‌توجه‌اند. عقیده‌ی وی این بود که حوزه‌ی اسلام بی‌علم نمی‌تواند سرپا بایستد و معلومات دینیه برای دنیای مدرن امروزه کفایت نمی‌کند. لهذا می‌بایستی روحانیون در کسب و نشر و

۱- فراستخواه، مقصود، «سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی»، ص ۱۲۵.

ترویج علوم جدید بکوشند و خود را بی‌نیاز از آن ندانند. وی می‌گوید: «علمای روحانی ما کثراه و امثالهم می‌دانند که حفظ حوزه اسلام بی‌علم نمی‌شود و معلومات ما در استقرار ترقیات امروزی کافی نیست... آنچه در منظوقی کلام خدا نیست در مفهومی آیات بجویند و پیدا کنند تا عقل و علم را به هم تطبیق کامل بدهند و متدرجاً ملت اسلام را از ذلّ جهل و احتیاج برهانند.»<sup>۱</sup> طالبوف علما را به خاطر چسبیدن سفت و سخت‌شان به علوم قدیمه و اجتناب از یادگیری علوم جدید یکی از علل عقب‌ماندگی ملک و ملت می‌دانست، و در آثار مختلفش متعریض این مسئله می‌شود. در *مسالک‌المحسنین* یک هیئت علمی به سبک جدید در مقابل یکی از مجتهدان تراز اول ایران قرار می‌گیرند. علم در برابر موهوماتی که به نام دین رایج شده، و ترقی در برابر ارتجاع دینی در کاروانسرای شاه‌عباسی به تلاش برمی‌خیزد، تا روحانیانی را که از ورود معارف نوین و نشر علوم جدید جلوگیری می‌کنند، به مدد استدلال و برهان نفی کنند. طالبوف برای محکوم کردن مجتهد از قول او می‌گوید: «خیلی جای افسوس است که مجهولات فرنگیان رفته‌رفته در ایران جای معلومات را گرفته و به عنوان معارف اشتهار یافته و جوانان ما را از تعلیمات مسائل دینی بازداشته. پیرارسال که به کربلا مشرف شده بودم، در نجف اشرف کتابی دیدم، مرد مجهول بی‌سوادی تبریزی نوشته و اسمش را سقینه‌ی طالبی یا کتاب احمد گذاشته، پسر آقا سیدعلی که در تحصیل است دیدم مشغول تجربه آنهاست، منعش کردم و مذمت نمودم. اینها همه تقصیر دولت ما است. اطفال خود را به فرنگستان می‌فرستند از آنجا برگشته نشر مجهولات و مجهولات می‌کنند.»<sup>۲</sup>

طالبوف خواهان فرنگی شدن به معنای تقلیدی تام و تمام آن نبود. وی از

۱- طالبوف، عبدالرحیم، «آزادی و سیاست»؛ ص ۱۱۳.

۲- طالبوف، عبدالرحیم، «مسالک‌المحسنین»؛ ص ۳۴.

جمله پیشگامانی است که منتقد غربزدگی و فرنگی‌مآبی برخی از فرنگ برگشته‌هاست. در جایی می‌آورد: «آنها که از فرنگستان برگشتند جز چند نفر همه در ایران فرنگی‌مآبی و نشر اراجیف و تقبیح رسول [ص] و عقاید اجدادی نمودند. مردم را اسباب تنفر از علم و معلومات شدند.»<sup>۱</sup> از این جا معلوم می‌شود که طالبوف علاوه بر انتقاد از روحانیان که چرا در کسب علوم جدید کوتاهی می‌کنند، از روشنفکرانمآهایی که به طور افراطی و از سر تقلید کورکورانه در اخذ علوم و تمدن جدید غرب می‌کوشند و به قول خود وی فرنگی‌مآب‌اند نیز، انتقاد می‌کند.

طالبوف چون می‌دید بسیاری از روحانیون که می‌بایستی مددکار روشنفکران باشند عملاً چوب لای چرخ جریان روشنفکری و ترقی-خواهی می‌گذارند، و حتی بسیاری از کتاب‌ها و آثار آنها را تکفیر کرده‌اند و به عنوان کتب ضاله مردم را از مطالعه‌ی آنها منع می‌کنند، به کلی از طبقه‌ی روحانیت سرخورده و زده می‌شود؛ به طوری که در جایی می‌گوید: «من به طبقه‌ی روحانی کار ندارم زیرا آنها در میان هر ملت هستند خودشان را وکیل خدا ساخته‌اند و از این طریق معیشت می‌کنند.»<sup>۲</sup> گویی وی دیگر به علما امیدی ندارد که آنها بخواهند برای جامعه کاری بکنند، و در جایی دیگر: «پس باعث گمراهی، همان هدایت کنندگان است و لاغیر»<sup>۳</sup>. این انتقاد سخت و تند باز هم به علماست که هدایت‌کنندگان دینی قوم و ملت هستند، و چون خود علمای دینی به آگاهی‌های لازم و خودآگاهی‌های بخش نرسیده‌اند پس امیدی به آنها نمی‌توان داشت.

او به نظم در امور فکری و ساختارهای اجتماعی بسیار اهمیت می‌داد. در جایی می‌گوید: «بی‌نظمی داخله غلبه‌ی خارجی را تسهیل

۱- پیشین؛ ص ۱۶۱.

۲- پیشین؛ ص ۱۸۳.

۳- پیشین؛ ص ۱۸۶.

می‌کند.<sup>۱</sup> به عقیده‌ی وی، نظم داخله را باید بزرگان قوم و آحاد ملت به وجود آورند. علما در برقراری نظم و تدوین قوانین برای استحکام و استواری آن کوتاهی کرده‌اند. او عقیده داشت که حتی شرع بی‌قانون هیچ فایده‌ای برای جامعه نخواهد داشت. به همین خاطر می‌گفت: «کیست از شما که نداند شرع بی‌قانون روح بی‌قالب و اراده‌ی بی‌آمر است. کیست از شما که از اوضاع علم و قدرت ملل اسلام اطلاع ندارد. کیست از شما که در وطن خود اسباب پیشرفتِ مقاصدِ فاسده‌احسان نبوده؟!»<sup>۲</sup> او در این‌جا درواقع اشاره می‌کند که خود شما بوده‌اید که زمینه‌ساز و جاده صاف‌کن برای ورود استعمار بودید و این زمینه را با بی‌نظمی و جهل و نادانی و با فقدان علم و مخالفت با آزادی و برابری ایجاد کردید و برخی علما در این عقب‌افتادگی مقصرند.

### - طالبوف و تعامل دین و سیاست

طالبوف شخصیتی است که از یک‌سو دل در گرو قوانین عرفی جدید دارد و از سویی دیگر سر در آستان مقدس دین. وی نه منکر دین و قوانین آن است و نه از فراگیری علوم و قوانین جدید عرفی چشم می‌پوشد. طالبوف هرکدام از این دو ساحت را به‌طور تفکیک شده و جدای از هم در نظر می‌گیرد و انسان را محتاج به هر دو آنها می‌داند. در جایی در تشریح دیدگاه‌های وی آمده است: «به‌طور کلی قوانین بر دوگونه است: مادی و معنوی. قوانین معنوی آنست که پیامبران بوسیله‌ی وحی آن را بیاورند. قوانین مادی (قانون مدنی و سیاسی) آنست که بوسیله‌ی خردمندان و دانشمندان کشور ساخته شود و حقوق و منافع مردم را در نظر بگیرد. این دوگونه قانون برای مردم لازم است. او بروشنی یادآوری می‌کند که قانونگذاری از اختیارات ویژه اکثریت مردم برای

سعادت عموم است. بدین ترتیب طالبوف لزوم مذهب و قوانین پیامبران را انکار نمی‌کند ولی آنها را دور از امور کشور و جنبه‌های مادی زندگی نگه می‌دارد. به سخن دیگر طالبوف اگرچه قوانین معنوی و عرفی را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند نظامی بر بنیاد قوانین عرفی و غیرمذهبی پیشنهاد می‌کند. وی معتقد به خدا بود و به دستورات اسلام تا اندازه‌ای عمل می‌کرد. او در نوشته‌هایش اسلام را دین پاک می‌خواند و در سال ۱۳۱۷ ه. ق به حج رفت... به دیده‌ او اگرچه مسائل مذهبی مهم هستند ولی حوزه جداگانه‌ای را اشغال می‌کنند که از سیاست و قوانین عرفی و غیرمذهبی که زیر نظارت و مسئولیت خردمندان کشور قرار دارد، جدا هستند.<sup>۱</sup>

طالبوف مثل ملکم و یا مستشارالدوله به ترکیب مباحث دینی و آمیختن آنها با امور و قوانین عرفی جدید که اکثراً از غرب اقتباس شده بود، دست نزد ولی گاهی به‌خاطر شرایط و جو و فضای غالب دینی که در سرتاسر ایران حاکم بود و افکار مذهبی در روح و جان و ذهن مردمان ایران نفوذ بی‌همتایی داشت و برای کاستن از دشمنی برخی روحانیون که به‌شدت با آیین مشروطه و استقرار آن در کشور مخالفت می‌کردند، مصلحت می‌دید که بگوید: «اسلام و منبع قوانین اسلام قرآن شریف ماست که مادام‌الدهر بر ملت ایران حلال او حلال و حرام او حرام است. در این جا حق داریم بگوئیم چون کتاب خدا در دست است نوشتن کتاب قانون دیگر چه لازم است. بلی چون معنای آیات قرآن را جز علما دیگران نمی‌دانند ما می‌خواهیم او را دسترس بکنیم که همه بدانند و همه بفهمند. از آن جهت توضیح معانی قرآن را در فصول متعدده که آن را قانون می‌گوئیم اقتضای عصر و لزوم حفظ حوزه اسلام واجب شرعی

۱- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق؛ صص



نموده.<sup>۱</sup> این گونه سخنان در نوشته‌های طالبوف بسیار اندک است و همان طوری که قبلاً گفتیم بیشتر به خاطر کاستن مخالفت‌ها و دشمنی‌های معاندان و دیگران بوده است. به هر تقدیر در نزد طالبوف با طرح دوگانگی قوانین راه جدایی عرف و شرع از یکدیگر هموار می‌شود. بدون این که یکی در پای دیگری ذبح، و یا این که جایگزین دیگری شود. طالبوف در مسائل سیاسی همیشه جانب احتیاط و اعتدال و مصلحت را رعایت می‌کرد و از افراطی‌گری و تندروی بیزار بود و اندیشه‌ی اتحاد مسلمین را در سر داشت و به نوعی از وحدت کشورهای اسلامی و «پان‌اسلامیسم» و «اتحاد اسلامی» گرایش داشت و دل‌ بسته بود. در کتاب *مسائل الحیات* خود در این باب می‌نویسد: «همین که ملل اروپا... وقتی می‌فهمند که ششصد کروور ملت اسلام که در اسلامبول تا مقطع آسیا با یک سلسله بی‌فصل در ۱۲۰۰ فرسخ مسافت سکون هستند به "حس آیند" و "قدرت مدهشه" خود را دریابند به همدیگر بافته شوند و از غاصبین به حقوق مغضوبه خود برآیند و وجوه حفظ او را می‌فهمند و قدرت اتحاد را حالی شوند...»<sup>۲</sup>

طالبوف استبداد سیاسی را نفی می‌کند.<sup>۳</sup> با «جدانگاری» و «تفکیک گرایی» که وی در حوزه‌های دیانت و سیاست قایل است سعی می‌کند بشر را متقاعد سازد که به هر حال به هردو آنها احتیاج دارد چرا که دین یکی از ساحت‌های وجودی زندگی بشر است و علم و عقل که تدوین‌گر علوم و قوانین عرفی جدیدند نیز از ابعاد و وجوه غیر قابل انکار اندیشه و هستی آدمیان‌اند.

۱- طالبوف، عبدالرحیم، «آزادی و سیاست»، ص ۱۲۲.

۲- طالبوف، عبدالرحیم، *مسائل الحیات*، ...، ...، صص ۹۰-۸۹.

۳- مددپور، محمد، «سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله»، ص ۱۱۲.

## - جمع‌بندی

طالبوف نیز همچون ملک‌خان و آخوندزاده نظرهای گوناگونی را به خود جلب کرده است. طبری طالبوف را یکی از مظاهر نهضت روشنگری می‌داند که در دفاع از معارف علم و تجدد، ظلمت، خرافات و جهل را تاراند و فروغ درک و دانایی را تابانده‌اند<sup>۱</sup>، و از این جنبه‌ی روشنگرانه است که سفیر و نماینده‌ی بیگانگان در ایران او را «مسلمان لیبرال» می‌خواند.<sup>۲</sup> مددپور بر خلاف نظر مثبت براون و طبری، درباره‌ی طالبوف نگاهی منفی دارد. اگرچه این نظر و نگاه را گاهی به کنایه و بعضاً به‌طور ضمنی مطرح می‌کند ولی [به‌صورت صریح] اندیشه‌ی طالبوف را اندیشه‌ای دئیستی - قرن هجدهمی - می‌داند.<sup>۳</sup> وی را ستاینده‌ی نظام سیاسی مستبد انگلیس می‌شمرد که ترجیح داده است در زیر سایه‌ی حکومت تزاری زندگی کند.<sup>۴</sup> در مروری بر تاریخ معاصر ایران برخلاف نظر مددپور، آمده است: «طالبوف در آثارش نشان داده که یک اصلاح‌طلب مسلمان است که می‌خواهد در عین حفظ اصالت و ارزش‌های اصیل ملی - دینی خودی، جامعه را از رکود، و عقب‌ماندگی اجتماعی و جهل و بی‌فرهنگی به توسعه و آزادی و آگاهی دعوت کند».<sup>۵</sup> فریدون آدمیت در کتاب *اندیشه‌های طالبوف* تفسیری نظر خود را این‌گونه عرضه می‌دارد: «او آزادمنش و گشاده‌دست بود، بیدار دل و با فضیلت اخلاقی، از یاری دادن به هموطنان تنگ‌دست سرگردان که در خطهٔ قفقاز کم نبودند دریغ نداشت. در بیان اندیشه‌های اجتماعی روپهم

۱- طبری، احسان، «برخی بررسی‌ها...» ص ۳۴۹.

۲- براون، ادوارد، «انقلاب ایران» صص ۱۴۵-۱۴۴.

۳- مددپور، محمد، *سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملک‌خان نظام‌الدوله* ص ۱۰۵.

۴- پیشین؛ صص ۱۱۳-۱۱۲.

۵- یوسفی اشکوری، حسن، «مروری بر تاریخ معاصر ایران» (درس گفتار بیستم)؛ ص ۱۸.

رفته دلیر بود... خود را ایرانی و ایرانی نژاد و از طبقه فقرا معرفی می کرد. به وارستگی خویش می بالد: در ایران ملاک نیستم، وظیفه خود نمی باشم حاصل امتیاز و مقام نبوده ام، استدعا و تمنایی از احدی ننموده ام، رد این صورت از تهمت متملقی و توییخ مغرضی باک ندارم.<sup>۱</sup> اما با توجه به نظرات مختلف و دیدگاه های متنوعی که در مورد آثار طالبوف به رشته ی تحریر درآمده و این جا و آن جا به ذممت چاپ و نشر سپرده شده است، می توانیم بر روی دو نکته تأکید و اطمینان کنیم: اول این که طالبوف همانند روشنفکران هم عصر خویش دغدغه ای جز «ترقی خواهی» و «تمدن طلبی» و پیشرفت و رساندن جامعه به کمال و سعادت نداشت. به همین خاطر او سعی می کرد همه ی امور را به هر شیوه ای که میسر و به مصلحت عامه است با محک «علم و تجربه ی جدید» که پایه و منشأ ترقی است، بیازماید و بسنجد. اگر از ادبیات لب به شکایت می گشود، اگر از علما رنجیده خاطر بود، اگر به ملت نهیب می زد همه و همه از همین روزنه ی «علم خواهی» و نظرگاه «ترقی و تمدن طلبی» است. او به هیچ وجه دشمن دین نبود و سرستیز با شریعت نداشت. فقط به علما می گفت چرا در مقابل ظلم و ستم نمی ایستید و از ملت مظلوم دفاع نمی کنید و آنها را به خدا و شفاعت ائمه هدی (ع) حواله می کرد. طالبوف به شدت با ادبیات و سایر بخش های فرهنگی دیگر نیز، که توجیه کننده ی ظلم و مروج چاپلوسی و کرنش در مقابل مستبدین اند، مخالفت می کرد و در کتاب *مسالك المحسنين* در این باره می نویسد: «رجال ما جز صلاح خویش کاری نکنند، حرفی نزنند بی مزد، مباحی کار ثواب نمی شوند، جز افسانه و دروغ کتابی ننویسند، جز تملق بی ادبانه شعری نیاوند، اگر دنیا غرق طوفان حوادث گردد هر کس می خواهد گلیم خود را از آب در

۱- آدیت، فریدون، «اندیشه های طالبوف تبریزی»، صص ۲-۳.

بیاورد، پی نجات نفس خود می‌افتد و ملت مظلوم را به ترحم خدا و شفاعت ائمه هدی [ع] حواله می‌نماید. کتب ادبیات ما همه حاکی از تملق و چاپلوسی و تحمل ظلم و فساد و استبداد و اجبار است.<sup>۱</sup> در جایی دیگر کوتاهی علما در تشویق مردم به یادگیری علوم جدید به سبک نوین، و نبودن امنیت و اطمینان در اثر استبدادزدگی کشور و ملت، و خیانت حاکمان مستبد را مصداق بارن «ذالک هو الخسران المبین» می‌داند<sup>۲</sup> و می‌گوید: «سبب ترقی ملل مغرب زمین این است که آفتاب علم و صنعت از غرب طالع شده.»<sup>۳</sup>

به هر حال تب علم‌خواهی آن روز، بنا بر ضرورت و موقعیت کشور، همه‌ی روشنفکران از جمله طالبوف را فرا گرفته بود. به زبان امروزی پارادایم اکثر روشنفکران و شاید همه‌ی آنها در عصر مشروطه پارادایمی تحصیلی (اثباتی) بود، و با این پارادایم به سراغ دین و سایر اجزای جامعه می‌رفتند و به انتقاد از وضع موجود می‌پرداختند.

نکته‌ی دومی که باید به آن اشاره رود، این است که طالبوف نه مثل آخوندزاده دین‌گریز و دین‌ستیز بود و نه مانند میرزا ملکم‌خان علوم جدید را در لفافه‌های دینی می‌آورد، بلکه اساساً اعتقاد به دوگانگی دین و علوم جدید داشت و مسائل دینی را از قوانین عرفی تفکیک می‌کرد و البته بشر را به این دو محتاج می‌دانست. طالبوف اسلام را دین پاک می‌خواند و برخلاف ملکم و آخوندزاده در حد توان به اسلام و شریعت پایبند بود و به دستورات دینی عمل می‌کرد. از چپ‌روی‌های نابه‌جا و افراطی‌گری‌های نابخردانه به شدت پرهیز می‌کرد و در منش فردی و اجتماعی راه اعتدال و میانه را می‌پیمود و اهل سیاسی‌کاری و سیاست‌بازی نبود. اهل تقلید کورکورانه از غرب نبود و می‌گفت همه‌جا

۱- طالبوف، عبدالرحیم، مسالک المحسنین؛ ص ۳۷.

۲- پیشین؛ ص ۷۸.

۳- پیشین؛ ص ۹۴.

ایرانی باش. مبدا شعشعه‌ی ظاهری تمدن و علم غرب تو را بفریبد.<sup>۱</sup> وی هم نقاد غرب به‌ویژه بورژوازی و اقتصاد سرمایه‌داری و اخلاق مبتنی بر رهایی مطلق بود، و هم نقاد آداب و افکار و سنت‌های رایج دینی در کشور خود.

طالبوف برعکس بعضی‌ها که بیشتر به پوسته‌ی ادیان می‌چسبند و تأکید می‌کنند، بیشتر روح و جوهره‌ی ادیان را مدنظر قرار می‌داد و دین را با عقل و عقل را با دین سازگار می‌دانست. او میان بنیادهای دین و نهادهای دین تفکیک و تمایز قایل بود. وی پایه و اساس و جوهر ادیان را ثابت می‌دید ولی نهادهای آن را پدیدارهایی اجتماعی و تاریخی در نظر می‌گرفت که بنا بر مقتضیات زمانه و نیازهای انسانی و اجتماعی در طول تاریخ تبلور و تجلی پیدا کرده‌اند.<sup>۲</sup> او بین بدعت‌ها و تحریفات در دین از یک سو، و تکمیل، اصلاح و بازسازی آموزه‌های دینی از سوی دیگر تفاوت قایل بود. طالبوف به مسائل غیبی مثل روح و عالم مجردات ایمان و باور داشت و آنها را جدا از اوهام و خرافات می‌دانست. به هر تقدیر، طالبوف درکل یک نوگرای دینی بود که به انتقاد از «وضع موجود» دینی و اجتماعی می‌پرداخت و برای ایجاد و استقرار «وضع مطلوب» تلاش می‌کرد.

۱- پیشین؛ ص ۱۸۶.

۲- بنگرید به: همین اثر؛ ص ۱۸۲.

## تحلیلی جامعه‌شناختی از آرای روشنفکران پیرامون دین

در ابتدای گفتار سوم مروری بر نظریه‌های متفکرین پایه‌گذار مکتب کلاسیک جامعه‌شناسی در خصوص دین و کارکردهای اجتماعی آن داشتیم. آرای روشنفکران پیشگام در عصر مشروطه، در دو حوزه جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی معرفت قابل تحلیل و بررسی و مطالعه هستند. در مهم‌ترین و گسترده‌ترین رویکرد جامعه‌شناسی دین، که رهیافتی تجربه‌گرا و پوزیتیویستی است، مسئله‌ی حقانیت داعیه‌های دینی و مذهبی به کناری گذاشته می‌شود و داوری درباره‌ی این قضیه که آیا داعیه‌های دینی در تحلیل نهایی بر نوعی مبنای تقلیل‌ناپذیر و توضیح‌ناپذیر استوارند یا استوار نیستند معلق می‌ماند. این رهیافت تحلیل جامعه‌شناختی دین را بر مبنای این فرض امکان‌پذیر می‌داند که، دین نیز همانند صورت‌های دیگر رفتار اجتماعی و فردی بشر پدیده‌ای است که می‌توان آن را مثل سایر پدیده‌های اجتماعی با روش‌های خاص علوم اجتماعی جدید مورد بررسی قرار داد.

کنت، دورکیم، پاره‌تو، اسمیت و بسیاری دیگر از متفکرین علوم اجتماعی از این منظر و با این پارادایم به دین نگاه می‌کردند و خود پایه‌گذار این پارادایم بودند. به‌ویژه دورکیم که شاید بیش از دیگران در تحلیل جامعه‌شناختی دین کوشیده است. تبیینی که دورکیم از پدیده‌ی دین ارائه کرده است با روش جامعه‌شناختی آثار دیگرش (تقسیم‌کار اجتماعی، خودکشی، ...) یکسان و همانند است و این روش مطالعه‌ی را، در اثر پربارش قواعد روش جامعه‌شناختی به‌طور مفصل تشریح کرده است. او در آغاز تعریفی از پدیده‌ی اجتماعی مورد بحث ارائه می‌کند.

واحد مشاهده و واحد تحلیل در اندیشه‌ی دورکیم «جمعی» است؛ به این معنا که پدیده‌ی اجتماعی، دارای خصوصیات خاص خود است.

«این پدیده‌ها عبارتند از شیوه‌های عمل و فکر و احساس که در بیرون از فرد وجود دارند و از قدرت و قوت اجباری برخوردارند و به وسیله آن خود را بر فرد تحمیل می‌کنند، در نتیجه نه می‌توان آنها را با پدیده‌های عضوی (فیزیولوژیکی) به هم آمیخت، زیرا شیوه‌های مذکور بصورت تصورات و اعمالند، و نه می‌توان آنها را با پدیده‌های روانی (سایکولوژیکی) اشتباه کرد، زیرا پدیده‌های روانی تنها در شعور فردی و در سایه آن وجود دارند، بنابراین پدیده‌های مذکور از نوعی جدید است و باید به آنها صفت اجتماعی اطلاق شود و مختص آنها باشد.<sup>۱</sup>»

پس در حقیقت، واقعیت اجتماعی (Social fact) در نظر دورکیم بنیادش بر فرد نیست، پس نمی‌توان جز اجتماع بنیادی برای آن متصور شد. حال که موضوع اجتماعی مشخص شد بایستی به دنبال روشی برای مطالعه‌ی آن بود و از آنجایی که دورکیم پوزیتیویست است تأکید خاص بر روی روش‌های اثبات‌گرایانه دارد. به این ترتیب «برای وجود جامعه‌شناسی در نظر دورکیم دو چیز لازم است، از یک سو لازم است که موضوع این علم، موضوعی خاص، یعنی از موضوع‌های علوم دیگر متمایز باشد. از سوی دیگر، لازم است که این موضوع به نحوی همانند با پدیده‌هایی که موضوع علوم دیگرند مسامده و تبیین شود. این دو شرط به بیان دو عبارت مشهور می‌انجامد که معمولاً ملخصی از اندیشه دورکیم به شمار می‌روند: پدیده‌های اجتماعی را باید در حکم اشیاء واقعی در نظر گرفت، خصیصه پدیده اجتماعی آن است که اجباری بر

۱- دورکیم، امیل، «قواعد روش جامعه‌شناختی»، مترجم علی محمدکاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، دی ماه ۱۳۷۳، ص ۲۹.

افراد وارد می‌کند.<sup>۱</sup>»

با توجه به مطالب بالا تعریف پدیده اجتماعی یا به تعبیر وی واقعی اجتماعی عبارت است از: «هرگونه شیوه عملی ثابت شده یا ثابت نشده‌ای که بتواند از خارج فرد را مجبور سازد، یا واقعه اجتماعی آن است که در عین داشتن وجود مخصوص و مستقل از تظاهرات فردی، در سراسر جامعه‌ی معینی عام باشد.<sup>۲</sup>»

دورکیم با این تعریف، رهیافت خود را به شیوه‌ی اثباتی، که برای طبقه‌بندی انواع منطقی و جدا کردن دسته‌های واقعی نمودهایی می‌داند که دارای تعریف واحدند، به کار می‌برد. به این معنا که وقتی یک دسته از پدیده‌ها تعریف شوند، پیدا کردن تبیین برای آنها امکان‌پذیر است و یک تبیین هم بیشتر وجود نخواهد داشت و معلول معین، همیشه از علتی معین برمی‌خیزد. پس چندین علت برای وقوع یک پدیده بیانگر چندین نوع از آن پدیده است. دورکیم برای تعریف کردن پدیده، قاعده‌ای به شرح زیر بیان می‌کند: «همیشه باید فقط آن گروه از نمودها را که به علت برخی از خصایص خارجی مشترک خود، معین و محدوداند به عنوان موضوع تحقیق برگزید و همه نمودهای مشمول یک تعریف واحد را در یک تحقیق واحد، جمع کرد.<sup>۳</sup>» از این نمودها، یک گروه «نوعی ویژه» می‌سازد و عنوان مشترکی به آنها می‌دهد، در حقیقت اساس تفاوت بین دو تعریف ذاتی و کارکردی، که دورکیم نوع دوم را برگزیده است. در ادامه‌ی بحث (فصل چهارم) به تشریح قواعد مربوط به ساختمان «انواع اجتماعی» می‌پردازد که طبقه‌بندی‌اش از جوامع بر

۱- آرون، ریمون، «مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی»، مترجم باقر پرهام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، ص ۴۱۱.

۲- دورکیم، امیل، «قواعد روش جامعه‌شناختی»، ص ۳۷.

۳- آرون، ریمون، همان، ص ۴۱۵.



اساس درجه‌ی پیچیدگی آنها است. بر پایه‌ی این تلقی، درجه‌ی پیچیدگی، تعیین‌کننده‌ی طبیعت یک جامعه است بی‌آن که برای این منظور مراجعه به مراحل تاریخی، مانند مراحل توسعه‌ی اقتصادی، لازم باشد.

به عقیده‌ی دورکیم «طبقه‌بندی علمی معتبری از اجناس و انواع جوامع بر اساس ملاکی که ساخت اجتماع موردنظر، یعنی تعداد قطاع‌های موجود در کنار هم در جامعه‌ای پیچیده و وجه ترکیب این قطاع‌ها را منعکس می‌کند، امکان‌پذیر است»<sup>۱</sup>.

نکته‌ی دیگر، تفکیک بین پدیده‌ی عادی و طبیعی از پدیده‌ی بیمار-گون و مرضی است، که ملاک عادی بودن یک پدیده همانا عمومیت است. یک پدیده از آن‌جا که اجتماعی است عمومیت دارد و نه برعکس، و درک این عمومیت به‌نحوی انتزاعی و همگانی امکان‌پذیر نیست، زیرا که جوامع متفاوت‌اند.

در تبیین جامعه‌شناختی، دورکیم، علت یا علل نمودهای اجتماعی را در محیط اجتماعی جستجو می‌کند، ساخت اجتماعی جامعه‌ی موردنظر همانا علت نمودهایی است که علم جامعه‌شناسی قصد شناسایی و شناساندن آنها را دارد. پس در نظر دورکیم، واحد مشاهده جمعی، و واحد تحلیل نیز جمعی، و پدیده‌ی مورد مطالعه نیز اجتماعی خواهد بود. به عبارت دیگر، متغیرهای مستقل دورکیم همگی اجتماعی و متغیر وابسته‌ی آن، که انواع جامعه‌ی مورد مطالعه هستند، نیز جمعی است. به این ترتیب، دورکیم با رهیافت اثبات‌گرایانه‌ی خود تلاش در جهت رد سایر تبیین‌های روانشناختی، فیزیولوژیکی، و اکولوژیکی و غیره دارد، و معتقد است که پدیده‌های اجتماعی را صرفاً بایستی با علل اجتماعی

تبیین کرد. از این روی، در تقسیم کار اجتماعی و خودکشی و «تئوری جرم» و در کتاب «صور بنیانی حیات دینی» (همگی) از متغیرهای مستقل‌های جمعی در تبیین اجتماعی متغیر وابسته‌ی خود، استفاده کرده است، پس در تحلیل تئوری دین نیز اقدامی مشابه دارد.

ابتدا دین را تعریف می‌کند، بعد به رد و نقد تحقیقی نظریه‌های دیگر می‌پردازد، و در نهایت اجتماعی بودن این پدیده را اثبات می‌کند. ذات دین در نزد دورکیم عبارت است از: تقسیم جهان هستی به دو امر مقدس (Sacre) و نامقدس (Profane). ذات دین در اعتقاد به خدایی ماورای طبیعت بر نمی‌گردد، بلکه به آن چه فرد انسانی در باور و نحوه‌ی احساس و شیوه‌ی عملش مقدس است و قابل پرستش است، برمی‌گردد. پس «دین یک نظام یکپارچه عقاید و اعمال مربوط به چیزهای مقدس است، یعنی همان چیزهایی که جدا از پدیده‌های عادی‌اند و از محرفات به‌شمار می‌آیند، عقاید و اعمالی که همه‌ی کسانی را که به این عقاید و اعمال معتقدند، در یک اجتماع واحد اخلاقی به‌نام کلیسا یکپارچه می‌شوند.<sup>۱</sup>»

در قسمت دوم، تعبیر قبلی موجود درباره‌ی دین را رد می‌کند. بسط سخنان دورکیم مجالی بیش از این را می‌طلبد و فقط به هسته و جان سخنش می‌پردازیم: «به نظر دورکیم، خواه جان‌پرستی را بپذیریم یا طبیعت‌پرستی را، در هر دو مورد موضوع اصلی یعنی بینش مذهبی از بین می‌رود. اگر مذهب عبارت از دوست داشتن جان‌های غیرواقعی یا نیروهای فوق طبیعی، که ترس آدمیان صورت دیگری به آنها داده است، می‌بود، چیزی جز نوعی توهم جمعی نمی‌توانست باشد. این‌گونه پرداخت علمی از مذهب پذیرفتنی نیست، زیرا این چگونه علمی است

۱- کوزر، لوئیس، «زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی»، مترجم محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ هفتم، ۱۳۷۷، صص ۱۹۷-۱۹۸.

که نتیجه فوری آن همانا نابود کردن موضوع خود آن است؟ در عوض دورکیم فکر می‌کند که اگر بپذیریم که پرستش مذهبی همان پرستش جامعه بصورتی دیگر است درواقع موضوعی را پذیرفته‌ایم که دارای واقعیتی اصیل است. جامعه از سنخ واقعیات طبیعی است، لیکن ورای طبیعت است. جامعه هم علت "نمود دینی" است و هم توجیه‌کننده تمایزی که میان امر لاهوتی و امر ناسوتی دیده می‌شود.<sup>۱</sup> پس، آن چیزی که در تمامی افراد حضور مستمر دارد و ماورای فردیت آنها است همان نیروی جامعه است که مقدم بر افراد است، و پس از فناء افراد نیز حضور دارد و افراد بی‌آن که بدانند آن را می‌پرستند. «این چیز خارق‌العاده که هم در درون فرد و هم ماورای ذهن فردی است درست همان نیروی جمعی است، این چیز همان امر لاهوتی است. این نمود غلیان احساسات و زندگی، همانا مثالی از فرایند روانی - اجتماعی است که مذاهب در پرتو آنها پدید می‌آیند.<sup>۲</sup>»

پس، از نظر دورکیم دین یک فراورده و آفرینش اجتماعی است که با تغییر و تحول در درجه‌ی پیچیدگی آن جامعه، نوع دین نیز تغییر یافته است. در جوامع ابتدایی یا مکانیکی، دین تقریباً معادل کل وجدان جمعی است که افراد بر اساس همانندی و تشابه‌پذیری در زیر چتر آن زندگی می‌کنند، ولی در جامعه‌ی جدید که وجدان جمعی شکسته و خرد می‌شود و تمایز و تفکیک اجتماعی اتفاق می‌افتد ادیان ماوراءالطبیعی جای خود را به ادیان مدنی می‌دهند. ادیان مدنی در حقیقت همان اخلاق حرفه‌ای اصناف جدید و تازه‌پا در جامعه‌ی جدیدند که در اثر افزایش تراکم مادی و اخلاقی و همچنین افزایش حجم جامعه به وجود آمده‌اند، لذا دین یک تولید اجتماعی است که متناسب با شرایط اجتماعی ارائه

۱- آرون، ریمون، «مراحل اساس سیراندیشه در جامعه‌شناسی»، صص ۳۹۵-۳۹۴.

۲- پیشین؛ ص ۴۰۳.

می‌شود، گاهی به‌صورت توت‌م، گاهی به‌شکل ادیان ماوراءالطبیعی و گاهی در مقام اخلاق حرفه‌ای و دین مدنی، که در همه‌ی این‌ها ایجاد انسجام و همبستگی وجود دارد و تا جامعه هست این‌ها نیز دوام و بقا دارند.

کاسته شدن از حوزه‌ی مقدس و افزوده شدن بر حوزه‌ی نامقدس، سیر جامعه از حالت ابتدایی به مدرن است. آن‌چه باعث دوام جامعه‌ی جدید شده است تکیه بر اصول عام منتج از حقیقات حرفه‌ای است، و این روند حرکت از حوزه‌ی مقدس به سمت غیرمقدس، فرایند دنیوی شدن است که در جوامع در حال توسعه اتفاق می‌افتد، و در جوامع توسعه یافته اتفاق افتاده است (پدیده‌ای که وبر از آن با عنوان افسون‌زدایی (Disenchantment) نام می‌برد).

در تحلیل دین در دوره‌ی مشروطه از منظر جامعه‌شناختی، و از نگاه روشنفکران ایرانی کاملاً هویدا است که ساخت اجتماعی ایران در آن دوره دستخوش دگرگونی‌های بسیاری بوده است که ما پاره‌ای از آنها را در گفتار اول ذکر کردیم و آنها را به دو دسته‌ی عوامل داخلی و خارجی تقسیم کردیم. میزان، نرخ و نوع بسیاری از پدیده‌های اجتماعی به‌عنوان شاخص‌های اجتماعی این پدیده‌ها بسیار حائز اهمیت‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. افزایش میزان مسافرت‌ها در داخل و خارج (سفرهای اقتصادی، سیاسی، آموزشی و...);
۲. افزایش میزان انتشارات و نوع مطبوعات در داخل و بعضاً در خارج از کشور که از جانب نخبگان فکری و سیاسی ایران منتشر می‌شد;
۳. رشد آگاهی‌ها و آموزش به‌سبک نوین و تأسیس مدارس جدید در ایران;
۴. تشکیل انجمن‌های سری و فراماسونری در ایران;

۵. وقوع انقلابات مشروطه در بسیاری از کشورهای جهان و تأثیر آن بر جامعه‌ی ایران؛<sup>۱</sup>

و سایر مسائلی که خود، بحث جداگانه و تحقیق مستقلی را می‌طلبد.<sup>۲</sup> موجب تغییر در باورها و اعتقادات افراد و مناسک و اعمال آنان شد و الزاماً و مآلاً تلقی آنان از دین را دگرگون کرد و به تعبیر دورکیم، دین تازه‌ای خلق کرد.

آخوندزاده نماینده‌ی جریان‌ی است که در اثر تمایزپذیری و تفکیک اجتماعی تازه‌ای که در ایران صورت گرفته است خواستار کاستن از حوزه‌ی لاهوتی و افزودن بر حوزه‌ی ناسوتی است و به شدت هوادار تقدس‌زدایی در عرصه اجتماعی است. فردگرایی مدرن و انسان‌محوری و آزادی و آگاهی و بسیاری مفاهیم جدید دیگر که در جامعه‌ی قطاعی ایران آن روز محلی از اعراب نداشت برای گروهی که ارتباط بیشتری با سایر فرهنگ‌ها داشتند فراهم آمده بود، و عقل و خرد جدید را که بر پایه‌ی شک دستوری دکارتی استوار است، مسلماً ایمان تردیدناپذیر مطلق‌گرایانه برنمی‌تافت. میرزا ملکم خان قرائت دیگری از جریان بالاست که از یک طرف توان بی‌بدیل مذهب را در تکوین و تداوم جنبش‌های اجتماعی درک می‌کرد و از طرف دیگر بسیاری از عناصر و عوامل موجود در این دستگاه مذهبی را مخالف پویایی و حرکت جامعه از حالت رکود می‌دید. تلفیق بی‌تناسب مفاهیم جدید و مداخل قدیم از جانب او نتوانست در جامعه‌ی ایران منشأ اثر اجتماعی فراگیری شود. صورت دیگر این ناکامی در ارتباط و پیوند این مفاهیم با متن توده‌ی

۱- رجوع شود به گفتار اول همین فصل.

۲- برای نمونه رجوع کنید به: سروش، قاسم، تحلیلی جامعه‌شناختی بر انقلاب مشروطه در ایران، به راهنمایی دکتر موحدی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۶-۷۷، صص ۱۴۵-۷۰.

جامعه ایران، همانا طالبوف است، که نتوانست رابطه‌ی قوانین عرفی و معنوی را تبیین، و مکانیسم حرکت از یکی به دیگری را برای جامعه‌ی ایران ترسیم کند.

لذا اولاً: این حرکت‌ها اجتماعی‌اند نه فردی، و صدالبته جدال بر سر مباحث روانشناختی و اخلاقی نیست، بلکه ادای سهم‌الحق مسائل اجتماعی است. ثانیاً: پدیده‌های اجتماعی، منطق خاص خود را دارند، که در بیرون و خارج از حوزه‌ی فردی، و البته در درون آن نیز، به حیات خود ادامه می‌دهند.

حال ببینیم کنت درباره‌ی دین و مسائل مربوط به آن چه نظری دارد. کنت، تاریخ فکر بشر را به سه دوره‌ی الهی، فلسفی و علمی تقسیم می‌کرد. او شناخت الهی دین را مختص دوره‌های ابتدایی و نخستین زندگی بشر می‌دانست و فلسفه را در دوره‌های میانی جانشین دین در نظر می‌گرفت و در نهایت، جهان‌شناسی‌ها و جهان‌بینی‌های علمی را جایگزین آن‌دو به حساب می‌آورد. کنت تنها علم اثباتی و پوزیتیو را دانش واقعی می‌شمرد و دست رد به سینه‌ی معارف دینی و فلسفی می‌زد و تنها علوم تجربی را بر اریکه‌ی اندیشه و قدرت می‌نشاند. آخوندزاده نیز با تأثیرپذیری از آرای کنت، نگاهی پوزیتیویستی به دین داشت و جمع میان دین و دانش جدید را محال فرض می‌کرد. او اندیشه‌های منسوخ، اوهام و خرافات را اعتقادات دینی می‌شمرد و اساساً تمایز و تفکیکی بین این دو مقوله، یعنی اوهام و خرافات و عقاید دینی، قایل نبود.<sup>۱</sup> یا میرزا ملکم‌خان با تأسی به آرای متفکرین سده‌ی هجده و نوزده اروپا و در رأس آنها کنت و دورکیم، دین آدمیت را مطرح کرد. اگر کنت برای دین و اعتقادات نقش و کارکرد زیست - اجتماعی قایل بود و به

۱- بنگرید به: همین اثر؛ صص ۱۴۴-۱۳۷.

جای خدا، آدمیت را وجود اکبر اعلام کرد و دورکیم دین را چیزی جز نیروی جمعی جامعه بر افراد نمی دانست که افراد از توسط آن جامعه را به خودشان باز می نمایند و روابط مبهم و در ضمن صمیمانه شان را با جامعه از این طریق بیان می کنند<sup>۱</sup>، ملکم نیز سعی داشت که آموزه های آیین آدمیت را جایگزین کارکردهای اجتماعی دین کند. اگرچه ملکم سعی می کرد که مرام و مسلک آدمیت را همان دین اسلام یا دین الهی پیامبران نشان دهد ولی از محتوای مطالب وی برمی آید که دین آدمیت ملکم با اقتباس تام و تمام از دین بشریت کنت طرح شده است. اگر کنت برای دین ابداعی خود یک رشته تعلیمات و دستورهای مذهبی و ایام متبرکه و شعایر و سمبل ها و روحانیونی در نظر گرفت، ملکم نیز به تشکیل انجمن، تعلیم «آدم» و تبلیغ «آدمیت» پرداخت و حتی پیروان خویش را توصیه کرد که تکالیف واجب هفتگانه را انجام دهند.<sup>۲</sup>

دورکیم می گفت: دین درواقع زاییده ی مناسک است. از طریق مشارکت در مناسک و مراسم مذهبی است که قدرت اخلاقی جامعه آشکارا احساس می شود و به این سان مناسک دینی همبستگی و انسجام اجتماعی را ایجاد و حفظ می کند. دورکیم دین را به صورت کارکردگرایانه تبیین می کند. ملکم هم برای دین کارکردی انسجامی و سامان بخش قایل است و آن را حافظ نظام اخلاقی جامعه و سدی در مقابل ظلم می داند. ملکم در قانون می نویسد: «معرفت اسلام بجهت دفع سپاه ظلم یک سدّ متینی از برای ما طرح فرموده که آن عبارت است از اتفاق مسلمین».<sup>۳</sup>

دین از منظر رهیافت های نوین کارکردگرایانه، احساساتی را که به

۱- هیلتون، ملکم، «جامعه شناسی دین»، ص ۱۷۶.

۲- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»، ص ۲۱۱.

۳- «قانون»، نمره ی ۲۴، ص ۳.

جامعه انسجام می‌بخشند توجیه عقلانی و پشتیبانی می‌کند. بیان باور- داشت‌های همگانی از طریق مناسک دسته‌جمعی دلبستگی افراد را به هدف‌های گروهی تشدید می‌کند. دین، عزم افراد را به رعایت هنجار- های گروهی تقویت می‌کند و این هنجارها را بالاتر از منافع صرفاً خصوصی قرار می‌دهد. دین یگانگی افراد جامعه را با اعضای دیگر تقویت می‌کند و جدایی آنها را از اعضای قبایل دیگر و اجتماعات و ملت‌های غیرخودی تشدید می‌کند.<sup>۱</sup>

ملکم از این دیدگاه کارکردگرایانه است که سعی در بازسازی آموزه‌های دینی دارد و رنسانس دین را مطرح می‌کند و فریاد برمی‌آورد که چرا مسلمین در مقابل سرنوشت یکدیگر احساس مسئولیت نمی‌کنند. چرا اتحاد و اتفاق خود را از دست داده‌اند و چرا در امور اجتماعی و سیاسی به من چه می‌گویند؟! طالبوف نیز هنگامی که پان اسلامیسم یا اتحاد کشورهای اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهد به کارکردهای مثبت دین در سامان‌مند کردن و همبسته کردن و انسجام اجتماعی جامعه نظر دارد.

وقتی رابرتسون اسمیت دین را صاحب دو کارکرد می‌داند، یکی تنظیم‌کنندگی و دیگری برانگیزانندگی<sup>۲</sup> و این دو خاصیت و کارکرد دین را برای خیر همگانی بسیار مهم می‌داند آخوندزاده - البته در قسمت اول حیات فکری خویش -، ملکم‌خان و طالبوف با عنایت به این دو کارکرد سعی دارند از دین جهت برانگیختن مردم برای سامان دادن به اوضاع اجتماعی گروه‌ها و نهادهای اجتماعی استفاده کنند و مردم را برای فعالیت بیشتر و بهتر در مشارکت‌های سیاسی و اجتماعی و تغییر و تحول موقعیت‌های ساختاری و نهادی ترغیب و تشویق کنند. روشنفکران

۲- پیشین ۴ ص ۱۷۰.

۱- هیلتون، ملکم، «جامعه‌شناسی دین» ص ۲۰۳.



عصر مشروطه علاوه بر واقف بودن به کارکردهای مثبت دین، از کارکردهای منفی آن نیز مطلع بودند. اساساً دین هم می تواند نقش مثبتی در اوضاع اجتماعی و زندگی بشر داشته باشد و هم می تواند با از دست دادن کارکردهای مثبتش خود به عاملی منفی برای رکود و عقب ماندگی مردمان زمانه بدل شود. اُدی اکوکارکردهایی را برای دین برمی شمرد:<sup>۲</sup>

(۱) دین ممکن است از طریق به آشتی کشاندن ستم‌دیدگان از اعتراض به بی عدالتی جلوگیری کند:

یکی از انتقادات بسیار جدی روشنفکران عصر مشروطه اعتراض به همین کوکارکرد دین در همان عصر بود. آنها به کرات و به طور مستمر و مصرانه این موضوع را مطرح می کردند که چرا دین به بی عدالتی های موجود اعتراض نمی کند؟ چرا سعی می کند میان ظالمان و مظلومان آشتی برقرار کند؟ چرا جلو ظلم و ستم و تعدی و تجاوز حاکمان مستبد نمی ایستد؟ چرا...؟ به همین خاطر بود که ملکم می گفت: «برخیز ای انسان غافل... ببین در قعر چه نوع پستی ذلیل افتاده ای؟ آدم باید دشمن ظلم باشد و در هرجا که ظلم ببیند باید با تمام قدرت خود به مقام رفع آن ظلم برآید. ظلم مخرب دنیا است. ظلم در هرجا و به هر کس وارد بیاید رفع آن بر آدم واجب است.»<sup>۳</sup>

(۲) کارکرد کشیشی (روحانی) دین در جهت تقدس بخشیدن به هنجارها و ارزش های اجتماعی، ممکن است از پیشرفت دانش بشری جلوگیری کند:

یکی از شعارهای اصلی جریان روشنفکری عصر مشروطه سکولار کردن امور دینی و سکولاریسم بود. آنها به خاطر این که هنجارهای

1- ODea

۲- پیشین؛ ص ۲۱۲.

۳- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»؛ ص ۲۱۱.

اجتماعی توسط بانیان و متولیان امور دینی در یک هاله‌ی تقدس‌گونه قرار داده شده بود و دست زدن به آنها را مشکل و یا غیرممکن کرده بود و همچنین به‌خاطر مخالفت‌های برخی از روحانیان با کسب علوم جدید و اخذ تمدن نوین به‌شدت از روحانیت انتقاد می‌کردند و سعی داشتند امور را به سمت دنیوی شدن سوق دهند. عمده‌ی روحانیون صدر مشروطه و قبل از آن، به‌خاطر خو گرفتن و پای‌بندی سخت و سخت‌شان به سنت‌های دینی کلاسیک، در مقابل تغییر و تحولات اجتماعی در همه‌ی ابعاد به‌غایت مقاومت می‌کردند. درگیری‌های فکری و اجتماعی که بعد از مشروطه میان روحانیان و روشنفکران از یک سو و بین خود گروه‌های مختلف قشر روحانیت از سوی دیگر به وجود آمد، نشان‌دهنده‌ی همین مطلب است. بسیاری از روشنفکران و در رأس آنها آخوندزاده معتقد بودند که روحانیت و علمای دین جلو پیشرفت دانش بشری را سد کرده‌اند. آخوندزاده در این باره می‌گوید: «علمای ما بجای این که ملت را از اعتقادات پوچ برهانند و آنان را تشویق کنند که مریضخانه بسازند و مدارس عالی به جهت علم طب و حکمت و شیمی و سایر علوم با منفعت بنا نموده، ملت را از ظلمت جهل خلاص کرده، به روشنائی علم و بصیرت داخل سازند به اعمال بی‌فایده ناپسند ترغیب‌شان می‌کنند...»<sup>۱</sup>

(۳) دین به‌خاطر محافظه‌کاری‌اش ممکن است از تطبیق انسان‌ها با شرایط متغیر جلوگیری کند:

لایه‌ای از روحانیت که مدافعان حکومت مطلقه بودند همیشه سعی داشته‌اند که وضع موجود را حفظ کنند و اعتراض علیه حکومت را خنثی یا آرام کنند. برای نمونه نظام‌العلما (محمدرفعی نظام‌العلما تبریزی) حفظ وضع موجود را خواستار بود و با روحیه‌ای محافظه‌کارانه سرپیچی از

۱- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال‌الدوله و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی) صص ۳۸-۳۹.

فرمان سلطان را سرپیچی از فرمان خدا می دانست. او می گفت: «اطاعت سلطان واجب است و هر که اطاعت پادشاه نکند اطاعت خدا نکرده است.»<sup>۱</sup> از لوازم حتمی و قطعی تطبیق انسان ها با شرایط متغیر و در حال گذار و گذر زمانه امکان آزادی و حریت آدمی است. ولی نام برده می گفت: از آزادی بلا می خیزد.<sup>۲</sup>

کتاب دیگر که محافظه کارانه در حفظ وضع موجود می کوشد و آزادی را سلب می کند و از تطبیق آدمیان با شرایط جدید جلوگیری به عمل می آورد کتابی است تحت عنوان تشکیل ملت متمدن که سید حسین موسوی در سال ۱۳۱۵ هـ. ق نگاشت و تقدیم مظفرالدین شاه کرد. این کتاب منتشر نشد. از نظر او نیز «آزادی محکوم است از آن که ویرانگر است. فن سیاست آموختنی نیست چون علم خدا داده است. دانش جدید مردود است زیرا در معتقدات مردم رخنه اندازد و در منطق احکام شرعی بنای چون و چرا گذارد که این خود مایه آشوب دنیا گردد... نیکوترین سیاست نظام مطلقه ای است که تکیه گاهش شریعت باشد...»<sup>۳</sup> شیخ ابوالحسن مرغوی نیز دو کتاب با عناوین «دلایل براهین الفرقان در رد عقاید مزدکیان و جمهوری طلبان» (چاپ تهران) و «صواعق سبعة» (تهران ۱۳۴۴ هـ. ق) دارد و اطاعت امیر را که حافظ بیضه ای اسلام و مجری احکام الهی است از فرائض دینی و دنیوی هر مسلمان می داند.<sup>۴</sup> از این که «حکومت مطلقه» توجیه شرعی می شود عجب نیست؛ پیش از این درباره ی قشریندی روحانیون در هنگامه ی مشروطه و همراهی عده ای از آنها با دربار و سلاطین سخن گفتیم.<sup>۵</sup> پس این گونه توجیهات چرا بعید بنماید؟ طبیعی بود که محمدعلی شاه مستبد همه ساله در دهه ی

۱- آدیت، فریدون، «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»؛ ص ۱۹۷.

۲- پیشین؛ ص ۲۰۰.

۳- پیشین؛ ص ۲۰۴.

۴- همان. ۵- بنگرید به همین اثر، فصل سوم، گفتار اول، صص ۷۲ و ۷۳.

محرم تکیه برپا کند و شب عاشورا را با پای برهنه به کوچه‌ها افتد و چهل مسجد شمع گذارد و کتاب دعا به چاپ رساند<sup>۱</sup> و به این وسیله پایه‌های سست بنیاد حکومت جابرانه و ستم‌پیشه خود را محکم کند و مشروعیت بخشد. به همین منظور روشنفکران و وظیفه‌ی خود می‌دانستند با این‌گونه توجیهات دینی ستیز کنند و در بازگرداندن کارکرد مثبت دین به جای کارکرد منفی آن بکوشند و البته بعضی از آنها مثل آخوندزاده، عجلانه و در اثر ناامیدی از اصلاح دین به ستیز با تمامیت دین برخیزند.

۴) کارکرد پیامبرانه‌ی دین می‌تواند به آرمان‌شهرگرایی<sup>۲</sup> و امیدهای دگرگونی غیرواقع‌بینانه بینجامد و در نتیجه از کنش عملی در جهت دگرگونی واقعی جلوگیری کند:

بسیاری از متولیان دین در زمان مشروطه، طرحی برای سامان‌مندی جامعه نداشتند و بیشتر به ذهنیت‌ها و آرمان‌ها دلخوش بودند و کمتر به عینیات و مناسبات بیرونی اجتماعی توجه داشتند. به همین خاطر هرگاه احیاناً شکایتی یا اعتراضی از وضع اجتماعی - اقتصادی جامعه از طرف مردم مطرح می‌شد سعی می‌کردند آنها را به خدا و بهشت و شفاعت ائمه (ع) حواله دهند. انتظار کشیدن تا این که امام (ع) بیاید همه‌ی امور را سامان دهد، امید داشتن به ملائک که بیایند کارهای مشکل ما را حل کنند، دلخوش بودن به این که غیبیان امراض جسمانیه ما را درمان و دوا کنند!<sup>۳</sup> و ده‌ها آرزوی بی‌حاصل دیگر از امیدهای غیرواقع‌بینانه‌ای بودند که در نتیجه‌ی آنها کشور و ملت از کنش عملی عقلانی در جهت بهبود شرایط زندگی اجتماعی و فردی خویش باز مانده بود و گاهی همین آرمان‌گرایی که در جای خود می‌تواند بسیار مفید و کارساز باشد در اثر

۱- کسروی، احمد، «تاریخ مشروطه ایران» ص ۱۴۹.

2- utopianism

۳- آدمیت، فریدون، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» ص ۱۷۶.

یک برداشت غلط‌انداز و کژبینانه با اوهام و خرافات قاطبی می‌شد و زیانباری و ضررش برای جامعه صدچندان می‌گشت. روشنفکران به ناچار در برابر این وضعیت ایستادگی و مقاومت می‌کردند و با نگاهی عین‌گرایانه و واقع‌بینانه، مسائل اجتماعی و دینی را نقد می‌کردند.

۵) دین می‌تواند افراد را چنان وابسته به گروه سازد که کشمکش با گروه‌های دیگر تشدید و از سازگاری یا گروه‌های دیگر جلوگیری شود: می‌دانیم که جامعه بر اساس نقش افراد، پایگاه اجتماعی که افراد بنا بر موقعیت‌ها و منزلت‌های خود اشغال می‌کنند، منافع طبقاتی، درآمدها و همسانی‌های شغلی و حرفه‌ای و... به طبقات، قشرها، گروه‌ها و دستجات اجتماعی تقسیم می‌شود. دین می‌بایست در کارکرد مثبت خود به عنوان یکی از عوامل اجماع اجتماعی و چسبندگی و همبستگی اجتماعی عمل کند. حال اگر همین دین کارکرد مثبتش را بنا بر علل گوناگون از دست بدهد خود به عاملی مخرب در جهت گسست و شکست طبقات جامعه و کشمکش بین گروه‌های مختلف آن تبدیل خواهد شد. بعد از صفویه در اثر تقویت پایگاه اجتماعی شیعیان متأسفانه اختلافات بین‌المذهبی بسیار تشدید شد تا جایی که به درگیری‌های خونین نیز انجامید. در زمان قاجاریه نیز گروه‌های مختلف و فرقه‌های گوناگون دینی رشد کرده بودند که به شدت به تکفیر و درگیری با هم می‌پرداختند؛ بایان، بهائیان، شیخیان، دراویش و صوفیان، شیعیان سه امامی، هفت امامی، دوازده امامی و... از فرقه‌های مختلف شیعی و سنی بودند که همیشه با یکدیگر درگیر می‌شدند و خود این مسئله عاملی شده بود برای تفرق و از هم گسیختگی کشور و ملت که روزبه‌روز بر درجه‌ی انحطاط آن می‌افزود. احتجاجات و منازعات بی‌خاصیت کلامی که بین علمای این گروه‌ها صورت می‌گرفت گاهی به منازعات خیابانی، محله‌ای و حتی شهری و استانی تبدیل، و موجب پریشانی اوضاع و بعضاً سوءاستفاده معاندین و

بیگانگان غربی می‌شد. به هر حال، به جای این که دین الفت و پیوند و برادری را بیشتر کند کینه، خصومت و دشمنی را دامن می‌زد. این که ملکم آدمیت را پیش می‌کشد و از انسانیت سخن می‌راند به‌خاطر این است که به این منازعات خاتمه دهد و همه‌ی انسان‌ها را به‌واسطه‌ی آدم بودنشان در یک انجمن گرد آورد تا با اتحاد و اتفاق برای حل مشکلات بکوشند. به همین منظور وی در تیتربالای چهل و دو شماره‌ی منتشر شده‌ی روزنامه‌ی قانون در کنار کلمات «ترقی» و «عدالت» از واژه‌ی «اتفاق» استفاده می‌کند و انسان‌ها را نه به‌واسطه‌ی نوع دین و مذهب‌شان بلکه به‌خاطر «آدم» بودنشان به دور هم می‌خواند.<sup>۱</sup>

۶) دین می‌تواند به نهادها و رهبران مذهبی وابستگی ایجاد کند و در نتیجه از رشد افراد جلوگیری کند:

متأسفانه میان توده‌ی مذهبی برخی ادیان «بت‌انگاری شخصیت‌ها» و شخصیت‌پرستی دیده می‌شود. افراد به‌جای این که خودشان فکر کنند دوست می‌دارند که دیگرانی به جای آنها فکر کنند و برایشان تصمیم بگیرند و نسخه بپیچند. از نشانه‌های بارز کشورهای توسعه‌نیافته‌ی پیرامونی (جنوب) همین مطلب است. آنها به جای اتکا به انسانیت خویش و بهره‌جویی از قوه‌ی خداداد عقل و تجربه‌اندوزی در زندگی و تجربه‌ی اجتماعی، سعی می‌کنند به دیگران متکی باشند. وابستگی و اتکا به دیگران، آن هم به صورت افراطی از نشانه‌های «کودک‌گونگی» جوامع ساده و مکانیکی و غیرپیشرفته است. در صدر مشروطه این ویژگی در بسیاری از افراد جامعه به‌وضوح دیده می‌شد. حتی شخص پادشاه ایران از شاهان صفوی گرفته تا پادشاهان قاجار اکثراً دلبسته و وابسته به نهادها و رهبران دینی بودند و در بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین امور زندگی فردی و اجتماعی خود به آنها مراجعه می‌کردند.<sup>۱</sup> وقتی

۱- فراستخواه، مقصود، «سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی»؛ ص ۳۷۳.

انسان تا این درجه وابسته به یک نهاد یا یک فرد شد به یک حجیت-گرایی افراطی دچار می‌شود، و درد و درمان خود را از او می‌جوید و عملاً خود به یک شیء خنثی تبدیل می‌شود که هیچ‌گونه اراده و تحرک و اختیاری از خود ندارد؛ همیشه انتظار دارد که یک قهرمانی از راه برسد و کار او را سامان بخشد و زندگی‌اش را مرتب کند. «قهرمان خواهی»، «تقدسی شدن افراد» و «عدم انتقاد سازنده» از آثار زیانبار این وابستگی است. «تقلیدگرایی»، «همشکلی با دیگران» و «هماندی‌ها و شبیه-سازی‌های کاذب» از بلاهای جانکاه این وابستگی است. به هر تقدیر باید فکری کرد و این زنجیرهای وابستگی را از دست و پا گشود تا رشد و بالندگی افراد میسر شود.

اگر از نگاه جامعه‌شناسی معرفت به معرفت و دانش روشنفکران در مورد دین و یا سایر مسائل دیگر بنگریم و بخواهیم تحلیلی در این خصوص داشته باشیم باید بگوییم که به نظر می‌رسد با دیدگاه‌های جامعه‌شناسان نحله‌ی پوزیتیویسم مثل دورکیم و مارکس بتوان چگونگی تأثیر جامعه را در شکل و ماهیت معرفت روشنفکران تبیین کرد. مارکس اساساً عقیده داشت که جامعه، خاستگاه اندیشه است. و اندیشه از آن تولید می‌شود. ریشه‌ی فکر در جامعه است. به طوری که اگر اجتماع نباشد فکری تولید نخواهد شد. او معتقد است که بنیان‌های وجودی اندیشه را باید در اجتماع یافت و هستی اجتماعی است که آگاهی اجتماعی را رقم می‌زند.<sup>۱</sup> دورکیم نیز تصریح می‌کند که اسناد منشأ اجتماعی به اندیشه‌ی منطقی (معرفت)، کم‌ارزش کردن یابی ارزش کردن تفکر منطقی به منزله‌ی دستگاهی مصنوعی و قراردادی نیست، بلکه صرفاً مرتبط ساختن اندیشه‌ی منطقی به علتی است که به طور

۱- اژدری‌زاده، حسین، «مؤلفه‌های تعیین در آرای معرفتی مارکس» در: فصلنامه‌ی حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۱۱-۱۲، سال سوم، تابستان و پائیز ۱۳۷۶، ص ۲۸.

طبیعی مستلزم آن اندیشه است. وی همانند غالب پوزیتیویست‌ها معتقد است که اصل و ماهیت معرفت به دست جامعه ایجاد می‌شود.<sup>۱</sup>

البته، می‌دانیم که بعدها توسط سه متفکر صاحب‌نام در حوزه‌ی جامعه‌شناسی معرفت یعنی شلر و مانهایم و آلفرد وبر اضافاتی و نقدهایی بر نحله‌ی کلاسیک پوزیتیویسم زده شد. ولی با این وجود باز بسیاری مارکس و دورکیم را از پایه‌گذاران و مؤسسين نامدار و سرشناس جامعه‌شناسی معرفت می‌دانند. به هر حال با توجه به نظریه‌های مارکس و دورکیم در این خصوص باید گفت تا حدود قابل توجهی اندیشه و معرفت روشنفکران عصر مشروطه متأثر و یا تعیین‌یافته‌ی محیط اجتماعی‌ای بود که آنها در آن عمل اجتماعی و تجربه‌ی اجتماعی داشتند. شخصی همانند آخوندزاده که بیش از چهل سال در دستگاه تزاری امپراطوری روس به خدمت مشغول بود و در یک تعامل اجتماعی با همفکران و صاحب‌نظران اروپای شرقی به سر می‌برد چگونه می‌شد اندیشه و معرفتش متأثر از آن مناسبات اجتماعی و موقعیت و عوامل واقعی و عینی اجتماعی نباشد؟ و یا کسی مثل ملکم که بیش از نیم قرن از عمر خود را در بلاد اروپای غربی گذارنده و به شدت در کنش و واکنش با دستاوردهای فرهنگی - اجتماعی و سیاسی و تکنولوژیکی غرب بود چگونه می‌توانست قالب و محتوای معرفت خود را از پارادایم‌های علمی و اجتماعی غالب آن عصر و آن سرزمین در امان بدارد؟

انسان همیشه همه چیز را در تجربه‌ی اجتماعی می‌آموزد، احساس‌ها عواطف، خوشی‌ها، ناراحتی‌ها، اندیشه‌ها، تعلقات مذهبی، باورهای دینی، عملکردها، رفتارها، منش‌ها همه و همه در تعامل نیروی جمعی جامعه شکل و فرم می‌یابند و در تجربه‌ی اجتماعی حاصل می‌آیند.



اگرچه دیدگاه متفکرین پوزیتیو تاحدی یک‌جانبه و یکسویانه است ولی به هر حال درصد قابل توجهی از واقعیت را در خود دارد. اگر کسی مثل آخوندزاده با معلمینی از قبیل ملا حسین‌زاده‌ها و میرزاشفیعی‌ها روبه‌رو نمی‌شد و در آن محیط و جو قرن هجده و نوزده که سده‌ی فرار از دین و ابزارانگاری در آن بود قرار نمی‌گرفت<sup>۱</sup>، آیا باز هم معرفتش در مورد دین — ابزارانگاره و دین‌ستیزانه — این گونه می‌بود؟! به هر روی روشنفکران در فضایی تنفس می‌کردند که سراسر علم‌گرایی پوزیتیو بر آن حاکم بود و نمی‌توانستند به شیوه‌ی دیگری بیندیشند. آنها از یکسو پیشرفت و ترقیات عالم اروپا را با چشم سر می‌دیدند و از سوی دیگر شاهد عقب‌ماندگی و انحطاط کشور خود بودند. لذا به هر وسیله‌ای تمسک می‌جستند تا شاید بتوانند از این وضع فلاکت‌بار رهایی یابند.

به نظر می‌رسد که روشنفکران آن عصر به چند موضوع التفات نداشتند و گمان می‌رود که بتوان از آنها انتقاداتی کرد: اول این که آنها غالباً میان دین و دینداران تمایز و تفکیکی قایل نشدند. بنیادهای دینی که ریشه در وحی و آسمان داشت را با نهادهای دینی که قسمت اعظم آنها دست‌ساخته و اختراع دینداران بود یکی فرض کردند و گاهی هرآن چه را که رنگ و بوی دینی داشت از صحنه‌ی اجتماعی کنار گذاشتند. البته کسانی هم چون طالبوف میان جوهر و گوهر ادیان و شرایع مذهبی که به‌زعم وی پدیدارهایی تاریخی و اجتماعی بودند تمایز و تفکیک ایجاد می‌کردند و آنها را یکی در نظر نمی‌گرفتند. اما همان‌طور که گفته شد اکثریت روشنفکران آن روز دین‌گریز بودند و چندان حوصله‌ی علمی و روح علمی به خرج نمی‌دادند که بخواهند موشکافانه به بررسی باورها و سازه‌های دینی بپردازند.

۱- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه»؛ ص ۱۳۲.

دوم این که قاعدتاً روشنفکران باید از منافع طبقاتی و پایگاه‌های اجتماعی خود فراتر روند تا بتوانند از دیدگاهی رفیع‌تر و گسترده‌تر به موضوعات اجتماعی نظر کنند. به تعبیر مانهایم روشنفکر یک گروه یا طبقه‌ی بی‌طبقه است. یعنی در عین حال که در یک طبقه‌ی اجتماعی جای دارد اما بدون توجه و بدون تأثیر از منافع و موقعیت‌های طبقاتی و اقتصادی خود می‌اندیشد و معرفت حاصل می‌کند. «مانهایم» روشنفکران غیروابسته‌ای را مطرح می‌کند که بدون تأثیر از مناسبات اقتصادی و بنا بر آگاهی و تحصیلات خود می‌اندیشند.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد با عنایت به تعریف مانهایم از روشنفکر، عده‌ای از پیشگامان روشنفکر عصر مشروطه متأسفانه نتوانستند به دور از منافع و موقعیت‌های اقتصادی - اجتماعی خود، و فقط بر اساس آگاهی‌های علمی سخن برانند. مثلاً انقلابی‌گری افرادی همچون ملک‌خان تا زمانی بود که مورد غضب دربار ایران بود. همین که آب‌ها از آسیاب افتاد و مغضوبیت فروکش کرد و ملک‌مجدد<sup>۲</sup> به سفیر کبیری ایران و رم منصوب شد دیگر خبری از روزنامه‌ی قانون عدالت‌خواه و آزادی‌خواه نشد!! و یا با همه‌ی خیانت‌هایی که سلاطین قاجار کردند او نسبت به ذات همایونی اعلی - حضرت شاهنشاه قوی شوکت، و قدر قدرت! اظهار ارادت کرد و گفت از او خلاف «دین آدمیت» هم حرکتی سر نزده است و پادشاه معصومی است.<sup>۳</sup> امروز بعد از گذشت بیش از یک قرن از آن زمان معلوم شده که چه قدر اندیشه‌های روشنفکران به خاطر همین مسئله تحت الشعاع قرار گرفته است و بعضاً به همین سبب توسط برخی از نویسندگان معاصر طرد و نفی می‌شوند.

۱- راوودراد، اعظم، «نقدی بر دیدگاه کارل مانهایم در جامعه‌شناسی معرفت»، در فصل - نامه‌ی حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، سال سوم، تابستان و پائیز ۱۳۷۶، ص ۵۹.

۲- ملک‌خان، میرزا، «مجموعه آثار»، صص ۱۸۳-۱۸۲.

نکته سومی که باید از آن ذکرى به میان آید این است که روشنفکران مشروطه به دلایل گوناگون از جمله، دورى آنها از منابع اصیل اسلامى، محیط اجتماعى که در آن پرورش یافته‌اند، علل روان‌شناختى و شخصیتى و... آشنایى مستند و معتبرى از معارف اصیل اسلامى نداشتند. در جاهایی از آثار آخوندزاده این موضوع به وضوح دیده می‌شود که وی بسیاری از مطالبی را که عنوان می‌کند و به عنوان بخشی از تاریخ اسلام و زندگی پیامبران به ویژه پیامبر اسلام می‌آورد کوچک‌ترین پایه و اساسی در منابع معتبر شیعی و سنی ندارد و ظاهراً آنها را از گفته‌ها و نوشته‌های مستشرقینی که اطلاعات دسته‌چندم و ناقص از اسلام دارند اخذ کرده است. ایرادهایی که وی به عبادات، حج، خمس، زکات، و تعدد زوجات در اسلام می‌گیرد بسیار سست و غیر مستدل<sup>۱</sup> است. به هر حال گویی روشنفکران با همه‌ی سعی و تلاشی که به خرج دادند ولی از برخی موانع و مشکلات اساسی که سد کار فکری و فرهنگی در این مرز و بوم بودند و به تبع آن تحول و دگرگونی اجتماعى را بسیار با مشکل روبه‌رو می‌کردند و آهنگ پیشرفت و ترقی و تمدن‌سازی را کند می‌ساختند، آگاهی کاملی نداشتند یا به‌طور عمیق‌تری به آنها نپرداختند. ما در گفتار چهارم که در پی خواهد آمد می‌کوشیم برخی از این عوامل و علل را که مانع تدوین اندیشه‌های کارآمد و معرفت‌های تحول‌زا و فرهنگ‌های جامعه‌ساز شده‌اند، برشماریم و به اختصار توضیح دهیم. شاید در تکمیل تحلیلی که از نظر گذشت مؤثر افتد و به غنای آن مدد رساند.

۱- رجوع شود به: «مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده»؛ صص ۴۵۷-۶۶۵.

## گفتار چهارم

### برخی موانع و مشکلات کار فکری و فرهنگی در ایران

اگرچه ایران و ایرانیان به عنوان کشور و مردمان اهل فرهنگ و تمدن شناخته شده‌اند و از دیرباز این سرزمین، مهد علم و فرهیختگی بوده است و در طول تاریخ چند هزار ساله و کهن خویش افراد و پیشکسوتان علمی، هنری و فرهنگی را در دامن خود پرورانیده و به عالم بشریت عرضه داشته، اما این کشور و تمدن غنی آن همانند سایر تمدن‌ها از یک رشته نقاط اوج و افول و فراز و نشیب‌های عبرت‌آموز برخوردار بوده است که باید به‌دقت مورد مطالعه و بررسی و کنکاش قرار گیرد.

تمدن ایرانی و اسلامی تقریباً از قرن پنجم به بعد در یک سرازیری ممتد و بی‌وقفه قرار گرفت و به علل و عوامل گوناگون نتوانست خود را از این انحطاط بیرون بیاورد. عوامل جغرافیایی و طبیعی، سیاسی، اجتماعی، امنیتی و معیشتی، فکری و فرهنگی، همه و همه دست به دست هم دادند و گردهم آمدند و ایرانیان را از حرکت تمدن‌آفرین خود بازداشتند. این سیر افول و تنزل فکری، فرهنگی و تمدنی زمانی خود را افزون‌تر و آشکارتر نمایاند که بر سر راه خود با یک تمدن دیگر و به عبارت دیگر با یک «تمدن برتر» روبه‌رو شد.

در زمان حکومت سلسله‌ی صفویه که تقریباً نقطه‌ی شروع تماس

ایرانیان با غرب بود شکاف بین دو تمدن اگرچه وجود داشت ولی به‌خاطر یکپارچگی حاکمیت کشور، مشروعیت سیاسی و دینی حاکمان و نزدیکی و همکاری دو نهاد قدرتمند دین و دولت در کنار هم، تجدید تفکر فلسفی توسط عده‌ای اندکی از فیلسوفان زمانه، رونق نسبی اقتصادی و عمرانی و... خیلی خود را نشان نمی‌داد. ولی در زمان حاکمیت‌های بعدی به‌ویژه در دوره‌ی قاجاریه اختلاف بین دو تمدن بیشتر و بهتر نمایان شد.

در دوره‌ی قاجاریه حاکمان اقتدار چندانی نداشتند، شکاف بین دو نهاد دین و دولت به‌علل مختلف به وجود آمده بود، اقتصاد کشور از تولید بازمانده بود و بیشتر وجهه‌ی تجاری به خود گرفت آن هم نه در حد منطقه‌ای و جهانی، سواد و آگاهی در سطح بسیار بدی بود، بهداشت عمومی بسیار ناهنجار و غیرقابل تحمل بود، امنیت مالی و جانی و حیثیتی به‌شدت افت کرده بود، و خودکامگی در هر حاکم بی‌لیاقتی دیده می‌شد. در این دوره کشمکش و درگیری‌های بین‌الطوائفی نمایان بود، وابستگی به بیگانگان به حد اعلای خود رسیده بود و ده‌ها مسئله و عامل دیگر باعث شده بود که ایرانیان از خواب چند قرن‌ه‌ی تاریخی، و یا به‌قول داریوش شایگان «تعطیلات تاریخی» بیدار شوند و تاریخ جدیدی را به نام «تاریخ بیداری ایرانیان»<sup>۱</sup> آغاز کنند. مشروطه در حقیقت نقطه‌ی حساس و بسیار مهم این تاریخ است. مشروطه در واقع یک سرزند مهم تاریخی است که تمامی ساختار فکری و فرهنگی و اجتماعی ایرانیان را دگرگون و متحول کرد به‌هرحال، در یک کلام می‌توانیم بگوییم مشروطه بغض تاریخی فشرده در گلوی ملت‌ی بود که بعد از یک عمر شکست و عقب‌ماندگی از کاروان علم و تمدن و و اخوردگی فکری و فرهنگی، ترکید و فصل نوینی را در پیش روی ملت

۱- نام کتاب معروف ناظم‌الاسلام کرمانی که پیرامون مشروطه نگاشته شده است.

ایران در همه‌ی زمینه‌ها گشود. ولی با گذشت قریب به یک صد سال از وقوع این حادثه‌ی مهم تاریخی، باز شاهد بسیاری از گرفتاری‌های نهادی و ساختاری در نوسازی و ترمیم خرابی‌ها و کاستی‌های گذشته هستیم که بی‌گمان ریشه در مسائل اجتماعی و فرهنگی گذشته‌مان دارد و رسوب و زنگار آن هنوز بر پیکره‌ی جان و اندیشه‌مان باقی است، که می‌بایستی با یک جهاد علمی و فکری طی برنامه‌ای مدون و کارشناسانه طراحی شده با عزمی جزم و مشارکتی همگانی و ملی در زنگارزدایی دستگاه فکری‌مان همت گماریم و راه را برای پیمودن گام‌های ترقی و توسعه‌ی متوازن و همه‌جانبه‌ی کشور هموار سازیم. ما در این جا به پاره‌ای از این موانع و معضلات که کار فکری و فرهنگی را در این مرز و بوم با مشکل روبه‌رو کرده است اشاره خواهیم کرد:

### - اندیشه‌های منسوخ و افکار قرون وسطایی

یکی از عواملی که شاید بتوان گفت از همه‌ی عوامل دیگر مخرب‌تر، و ویرانگر فرهنگ و تمدن هر کشوری است عامل «اندیشه‌های منسوخ و افکار قرون وسطایی» است که سدی آهنین بر سر راه پیشرفت تمدن و فرهنگ است. به قول دکتر سروش درافتادن با سنت‌ها و افکار نادرست بسیار سخت‌تر و مشکل‌تر از درافتادن با سلاطین جبار و خودکامه است.<sup>۱</sup> عقاید و سنت‌ها به شدت در معرض آمیختگی و آغشته شدن با خرافات و موهومات هستند و به مرور زمان در فکر و ذهن و جان پیروان و باورمندان می‌نشینند و ریشه می‌دوانند و آدمیان به آنها خومی‌گیرند و با آن زندگی می‌کنند. عقاید و سنت‌ها نه یک شبه به وجود می‌آیند و نه یک شبه از بین می‌روند. آنها به مرور زمان به صورت هنجارهایی در اجتماع درمی‌آیند که تغییر و تبدیل آنها بسیار مشکل است. به همین

۱- یوسفی اشکوری، حسن، «نوگرایی دینی نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر»؛ ص

خاطر است که اگر روشنفکران و دیگر کسان مبارز در انقلاب مشروطه و یا انقلاب‌های دیگر موفق شدند که پادشاهان خودکامه را به عقب‌نشینی وادار کنند، اما در عقب‌راندن سازه‌ها و مفاهیم نادرست و ناکارآمد خیلی موفق نبودند، این موضوع از ناتوانی روشنفکران و یا سایر مبارزان راه آزادی و ترقی نیست، بلکه از قدرتمندی و ریشه‌دار بودن عقاید و سنت‌هایی است که طی سالیان متمادی و طولانی در جان و ذهن مردم نفوذ کرده‌اند و یک شبه بیرون نمی‌شوند. مثلاً هنگامی که اعتقاد مردمان این است که سلطان یا پادشاه سایه‌ی خدا بر زمین و بندگان است، و یا او دارای فره ایزدی است و یا حافظ بیضه‌ی اسلام است چگونه می‌توان مردم مسلمان را علیه چنین حاکمی ترغیب و وادار به قیام کرد؟! لذا مبارزه با این اندیشه‌های منسوخ و عقاید قرون وسطایی، قبل از درافتادن با سلاطین خودکامه امری اجتناب‌ناپذیر است.

### - انقطاع تئوریک

متأسفانه در کشورهای پیرامونی (جنوب) که در یک صد سال اخیر دست به انقلاب زده‌اند پشتوانه‌ی تئوریک این انقلابات به پای شور انقلابی آنها نمی‌رسد و از آن بسی عقب‌تر است.<sup>۱</sup> در دنیای جدید، دستگاه فکری و اندیشیدن، پیرامون عالم و آدم، با ساز و کارهای فکر و اندیشه‌ی قدیم متفاوت است. مبانی تفکر دوران جدید سلطه‌ی آدم بر تمامی طبیعت است. او می‌خواهد در همه‌ی عالم و عالمیان تصرف کند. تعریف و تفسیر صرف از جهان دیگر معنا و مفهومی ندارد.<sup>۲</sup> «در دوران قدیم بر مبنای فلسفه‌ی یونانی دین را تفسیر می‌کردند و می‌فهمیدند اما آن فلسفه به

۱- پیشین؛ ص ۱۲۸.

۲- بنگرید به: طباطبائی، جواد، «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴ ص ۶۰ و همچنین: طباطبائی، جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ص ۱۸.

صورتی که نزد افلاطون، ارسطو و فارابی بود در دوران جدید عمل نمی‌کند... در دنیای جدید آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، جامعه مدنی و... مفاهیمی تثبیت شده‌اند و بنابراین نمی‌توان تفسیر یا فهمی از دین ارائه کرد که با این مقولات منافات داشته باشد.<sup>۱</sup>

در کشوری مثل کشور ما، دستگاه اندیشه‌ی سیاسی و فلسفی و تولید نظریه‌های علمی و فلسفی از حیث کارآمدی بازمانده بود و موتور تئوریک نظام فکری و فرهنگی سالیان طولانی بود که خاموش شده بود و کار نمی‌کرد. مسائل جدید بسیاری مطرح شده بود که دستگاه فکری ما برای آن پاسخ قانع‌کننده‌ای نداشت و در حقیقت مشکل ما فقدان دیدگاه‌های نظری بود که تا زمانی که امکان طرح نمی‌یافت، بی‌هیچ تردیدی وضعیت فرهنگ و تمدن ایران راه هموار زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیر خود را همچون سده‌های گذشته ادامه می‌داد. یکی از عوامل بسیار مهم و موانع کاملاً جدی که به غایت ما را در بن‌بست عقب‌ماندگی و سردرگمی نگاه داشته بود همین مسئله‌ی انقطاع تئوریک و نظری بود که هنوز هم کماکان به عنوان دردی مزمن سایه‌ی خود را بر ساخت اندیشه‌ی ما حفظ کرده است و تا زمانی که موتور نظریه‌پردازی بومی این کشور با همراهی همگانی، و یک وجدان جمعی مداوم و مستمر، شروع به حرکت نکند این مشکل به جای خود باقی می‌ماند.

### - استبدادزدگی فرهنگ‌ها و اقوام

ما اگرچه در برخی از مقاطع تاریخی موفق شدیم حاکمان مستبد را براندازیم ولی خیلی موفق نبودیم که طرحی نو دراندازیم. اگر ریشه‌ی شخص مستبد را برکنندیم اما بستر پرورش این ریشه را که همانا فرهنگ و بستر تاریخی - فرهنگی و اجتماعی استبداد است نخشکاندیم. از میان

۱- طباطبائی، جواد، «سنت، مدرنیته، پست مدرن»، به نقل از هفته‌نامه راه نو، سال اول، شماره ۸، ۲۳ خردادماه ۱۳۷۷، ص ۲۴.



کنش و واکنش‌های اجتماعی‌مان دیواستبداد سر برون می‌آورد و برابند ادبیات، فرهنگ، تاریخ، خوی‌ها و خصلت‌ها و مرامان استبداد بود. اگر استبداد در این کشور در حکم فرهنگی غالب و جاافتاده نمی‌بود هرگز قرن‌های طولانی دوام نمی‌آورد و ملت ایران تا به این حد به زنجیر آن گرفتار نبودند، و آن کسان را که آخوندزاده در وصفشان سرود:

همه بر طمع، بی‌هنر، بی‌خرد به خوبی کسی نامشان کی برد<sup>۱</sup>  
بر این ملت مظلوم حکم نمی‌راندند و حکومت نمی‌کردند. جامعه‌ی پدرسالار که همه چیزش در دست یک نفر اداره می‌شود و تصمیم یک فرد بر خرد جمعی تفضل دارد و مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی محلی از اعراب ندارد و تمامی کارها و امکانات در ید قدرت یک تن است، چگونه استبدادزده نباشد و خودکامگی به عنوان یک فرهنگ غالب از آن سر برنیاورد؟ فرد ما، جمع ما، روحانی ما، روشنفکر ما، ادبیات ما، رعیت و پادشاه ما، خانواده و اداره‌ی ما، پدر و مادر و فرزندان ما و اقوام و فرهنگ ما کم و بیش رنگ و بوی استبداد داشت. شستن و زدودن این زنگار استبداد کار بسیار دشواری بود که ناچار می‌بایستی تحقیق پذیرد تا ایرانیان از این دام رهایی یابند. بی‌جهت نیست اگر می‌بینیم همه‌ی آزادی‌خواهان عالم و مبارزان سخت کوش در طول تاریخ، فغانشان از دست استبداد در اشکال گوناگونش بلند بوده است و یکی از آرمان‌های ثابت و همیشگی پیشگامان مبارزه و جهاد، نفی استبداد و طلب مساوات و آزادی بوده و همچنان خواهد بود.

### - شکل‌گرایی مذهبی

برای پیروان هر دین و مذهب، یا هر گروه دینی و مذهبی هیچ‌یک از جنبه‌های دین از اعمال و افعال سنتی‌ای که بدان پایبندند مهم‌تر نیست.

۱- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده، ص ۱۸۷.

جنبه‌های شناختی و معرفتی، مثل خداشناسی و... بعدها در زندگی افراد مطرح می‌شوند، و به سبب آن که در غبار ابهام‌های شعایر و آداب و اعمال و اشکال مذهبی سنتی و مألوف پیچیده و پوشیده شده‌اند بدون کم‌ترین تردید و تأملی پذیرفته می‌شوند.<sup>۱</sup> از آن‌جا که این شعایر در تأثیرپذیرترین دوران زندگی افراد عمیقاً در ضمیرشان ریشه دوانده و بر آن نقش زده‌اند، اصلاحشان در مطلوب‌ترین حالت با رشته واکنش‌های مقاومت آمیز توده‌ی مردم روبه‌رو خواهد شد. در چنین موقعیت حساسی چگونگی مواجهه‌ی اصلاح‌گران دینی یا غیردینی با تغییر و تحول در آموزه‌های مذهبی نضج یافته و ریشه‌دار بسیار حائز اهمیت است.

برای اصلاح رسوم و رویه‌های سنتی - دینی، دوره وجود دارد: یک راه که از نظر همه‌ی علاقه‌مندان و اهتمام‌کنندگان به امر اصلاح دین ساده‌تر است این است که، در پرتو درک جدید از آموزه‌های کلامی یا تاریخی، در تفسیر آن عده از آموزه‌های کلامی یا اصول تاریخی که روّیه یا رسم معینی بر آنها مبتنی است بازنگری و تجدیدنظر شود، به نحوی که فحوا و معانی آن رسم بدون آن که مردم مجبور به ترک خود آن رسم شده باشند تعدیل گردد. هرگاه چنین اصلاحی ممکن باشد هدف اصلاح دینی باید همان باشد که فحوا و معانی آن رسم مألوف و محبوب موردنظر را بدون برچیدن صورت ظاهر آن دگرگون کند.

اما اگر این نحوه‌ی اصلاح ناممکن باشد یعنی نفس رسم موردنظر متضمن نوعی رفتار باشد که در جهان جدید پذیرفته نیست، در آن صورت اصلاح باید کلی و کامل باشد، به این معنا که به جای بسنده کردن به صرف بازنگری و تجدیدنظر در تفسیر آموزه یا اصلی که رسم مورد نظر مبتنی بر آن است، هم آن اصول و آموزه‌ها و هم خود رسم بالفعل را

۱- الیاده، میرچا، «فرهنگ و دین»؛ ص ۵۴۳.

باید یک جا برچید.<sup>۱</sup>

روشنفکران بایستی با عنایت به این دو قاعده‌ی اصلاح و بازنگری در آموزه‌های دینی، و با توجه به مقتضیات زمانه و فرهنگ‌های حاکم در جامعه و روابط نسبتاً پایدار و بین‌الادّهانی، بهترین شیوه را برای اصلاح یا مقابله با شکل‌گرایی مذهبی برگزینند. روشنفکر کسی است که بتواند به شیوه‌ی کارآمد محتوا و درون‌مایه‌ی آیین مذهبی را با فرم و شکل آن متناسب و متوازن سازد. متأسفانه در کشورهای جنوب به قول حامد الگار به میزانی که اعتقاد مذهبی کاهش می‌یابد بر نشانه‌های ظاهری آن افزوده می‌شود.<sup>۲</sup> این گفته‌ی الگار گویی خبر از سنتی می‌دهد که طبق آن همیشه روح، جوهره و محتوای دین با ظاهر و شکل آن نسبت معکوس دارد و به میزانی که فرمالیسم مذهبی جدی گرفته می‌شود و گسترش و عمومیت پیدا می‌کند به همان اندازه از عمق و در صد اعتقادات دینی مردم کاسته می‌شود. ظاهر بسیار عالی، درون بی محتوا و خالی. شاید مصداق همان جمله‌ی مولای متقیان حضرت امیرالمؤمنین (ع) باشد که گویا در نهج البلاغه در مورد آخرالزمان آمده است: «مساجدهم عامره بالبنا و خالیهم عن الهدی».<sup>۳</sup>

### - تقدیرگرایی مذهبی

روحیه‌ی تقدیرگرایی مذهبی از گذشته‌های دور در ایران وجود داشته است. در عصر قاجار فقط این روحیه خیلی شدید شده بود. این مسئله به علل و عوامل متعددی بازمی‌گشت؛ هم به تربیت و آموزه‌های فکری و

۱- پیشین؛ ص ۵۴۷.

۲- الگار، حامد، «نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت»، ترجمه‌ی ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۵۹؛ ص ۲۲۵.

۳- فرید تنکابنی، مرتضی، «گفتار حکیمانه در بخش سوم نهج البلاغه»، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۳؛ ص ۲۶.

فرهنگی، و هم به شکست‌های پی‌درپی از روس‌ها و دیگر بیگانگان. این عوامل، در دوران قاجاریه روحیه‌ی تسلیم‌طلبی و عافیت‌طلبی و قضا و قدرگرایی را تشدید کرده بود. معمولاً وقتی آدمی با شکست پی‌درپی روبه‌رو می‌شود به یک حالت روانی انفعالی گرفتار می‌آید که از نشانه‌های بارز آن رشد روحیه‌ی تسلیم‌پذیری است. جملاتی مثل خدا این‌طور خواسته است و یا سرنوشت ما این‌طور بود و یا:

این سرنوشت ما را دست قضا نوشته از دیگران هم‌وسی، از ما عزانوشته همه ناشی از همین روحیه‌ی قضا و قدری و تسلیم‌طلبی است.<sup>۱</sup> در سیاحت‌نامه‌ی شاردن سیاح معروف فرانسوی در عصر شاه عباس آمده است: «ایرانیان تسلیم‌طلب‌ترین مردم روی زمین هستند.»<sup>۲</sup> نمونه‌ی دیگری از این روحیه‌ی تقدیرگرایی و تسلیم‌طلبی را می‌توان در جمله‌ی شاه سلطان حسین صفوی خطاب به محمود افغان دید، وی می‌گوید: «فرزندم چون اراده‌ی قادر متعال بر این قرار گرفته است که من بیش از این سلطنت نکنم و بموجب مشیتش وقت آن رسیده که تو از اورنگ ایران بالا روی من از صمیم قلب سلطنتم را به تو وامی‌گذارم و از خداوند برای تو توفیق می‌خواهم. مالک‌الملک خداست.»<sup>۳</sup>

البته فکر قضا و قدری اختصاص به شاه سلطان حسین و مجلس و دربار وی نداشت و از گذشته‌های دور، نمونه‌هایی می‌توان یاد کرد که ریشه‌دار بودن این تفکر و اندیشه‌ی قضا و قدری را می‌رساند. نمونه‌ی بارز دیگر که به قبل از صفویه بازمی‌گردد خواجه نصیرالدین طوسی وزیر باکفایت و دانای هلاکوخان مغول است که می‌گوید: «خدای تعالی

۱- یوسفی اشکوری، حسن، مروری بر تاریخ معاصر ایران (درس گفتار دوازدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی ۱۳۷۸؛ ص ۱۷.

۲- جان فوران، «مقاومت شکننده یا تاریخ تحولات اجتماعی ایران»، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۷؛ ص ۸۶.

۳- جان فوران، پیشین؛ ص ۱۲۶.

چنگیز خان را قوت داد و پادشاهی روی زمین او را مسلم کرد. کسانی که به دین او شدند بناوخت و کسانی که بر او یاغی شدند مانند خانان ترکستان و سلطان خوارزم را نیست کرد.<sup>۱</sup>

به هر حال، روحیه و منش تقدیرگرایی مذهبی به شکل کم نظیری در سرتاسر فرهنگ ایران دیده می شد. درافتادن با این منش های آدمی که در پوست و خون و گوشت برخی مردمان جوامع ریشه دوانده بود کار آسانی نبود.

### - خرافه پذیری حس مذهبی<sup>۲</sup>

خرافه پذیری، اسطوره آمیزی، قالب گرایی، افسانه گرایی و قابلیت شدید مسخ و فساد یکی از خصایص تاریخی منفی دین ورزی بشر بوده است. به طوری که شواهد تاریخی و مشاهدات عینی بدان گواهی می دهد احساسات و تصورات و اعتقادات مذهبی مردمان همواره در معرض جهالت، خرافات، قالبی شدن و تعصب آلود شدن و انحطاط بوده است. حتی قرآن که خود متنی الهی و مذهبی است مملو از گزارش هایی مبنی بر صدق این مدعا است.

بنا بر قصه های قرآنی، رسولان نیز به نوبه ی خود با مشکل فرهنگ های مذهبی جاهلانه، عامیانه، خرافاتی، قالبی، منحنط و تعصب آلود (بت پرستی، ارباب انواع، شخصیت پرستی، تقلید از سنن آبا و اجدادی و...) مواجه می شدند. رب النوع ها واسطه ی انسان و رب الارباب بودند. بت ها و الهه ها، نقش میانجی داشتند و هریک مظهری از اسمای خدای بزرگ بودند (مثلاً عزى - عزیز و...)، یا مظهر فرشتگان، که دختران بالدار خداوند تلقی می شدند، یا تمثال و پیکره ی پیشوایان مقدس، و قس علی هذا. با نذر و نیاز و قربانی و توسل به آن ها مردم می خواستند از

۱- رضاقلی، علی، «جامعه شناسی نخبه کشی»، تهران، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۷۷، ص ۸۷.

۲- فراستخواه، مقصود، «دین و جامعه»، ۱۷۹.

خشم خدای بزرگ ایمن شوند. خشنودی او را به دست آورند و به او نزدیک شوند و از این طریق پیروزی، خیر و برکت، فرزند و ثروت نصیب‌شان شود و از بلاها و حوادث سوء و شرور روزگار مصون بمانند. مردم مذهبی به جای توسل به قانون‌مندی‌های هستی بیشتر به این گونه اوهام می‌گرویدند.

خرافه اختصاص به قوم خاصی ندارد، و معمولاً در بسیاری از جوامع دیده می‌شود. البته درصد و نسبت آن با هم فرق می‌کند. در فرق مختلف اسلامی و کتب و آثار آنها اگر به‌خوبی بنگریم خواهیم دید که روایات و منقولات و متون دینی گاهی آمیخته به توصیفات عامیانه است. از ملائک، از عرش و کرسی، از استوای خدای بر عرش، از تشخص او و صفاتش، از لوح و قلم، از روح و قبر و قیامت و بهشت و جهنم و برزخ، از قصص انبیا و وحی و معجزات آنها، از شق القمر و معراج و عصای موسی و قالیچه‌ی سلیمان و از صدها و صدها مقله‌ی مذهبی و الهیاتی دیگر که همه آغشته به خرافات و اوهام جاهلانه و تصورات واهی و قالبی و افسانه‌ای، توأم با روح غلو و مبالغه و اسطوره‌ای شده است، حاکی از این است که تمامی ادیان و مذاهب در معرض خطر انحراف و گرفتار شدن به اوهام و خرافات بوده و هستند.

متفرانی چون زکریا رازی، ابن رشد و ابن سینا به دلیل اندک چون و چرای فلسفی یا تأویل در بعضی از همین معتقدات مذهبی، از جانب مسلمانان تکفیر می‌شدند و کارشان به مواخذه و محنت منتهی می‌شد. بنابراین با اطمینان می‌توان پذیرفت که یکی از خصایص تاریخی منفی دین این بوده که احساسات و تصورات و اعتقادات و تعبدات مذهبی مردمان همواره در معرض جهالت، خرافات، قالبی شدن و تعصب‌آلود شدن و انحطاط بوده است. البته این مسئله از چشم تیزبین فیلسوفان اجتماعی نظیر هگل و کنت و دیگران مخفی نمانده است. هگل (-۱۷۷۰)

۱۸۳۱ م) فرایند خرافه‌پذیری حس مذهبی را ناشی از دو جنبه می‌داند: (۱) از ماهیت فکر دینی به لحاظ جایگاه تاریخی آن که در مرحله‌ی دوم گشوده شدن تومار ذهن بشر بوده است.

(۲) از خصلت تاریخی منفی دین. وی معتقد است که باز شدن طومار ذهن بشر در تاریخ سه مرحله‌ی عمده داشته است، ابتدا مرحله‌ی هنر است که ذهن آدمی حقیقت را شکل غنیمت و نقش مخصوص می‌دهد؛ مرحله‌ی دوم که در آن ذهن انسان حقیقت را به صورت نمادین و استعاره‌ای و متمثل و مجازی تصور و تعبیر می‌کند؛ سپس نوبت به مرحله‌ی فلسفیدن و اندیشیدن می‌رسد که ذهن بشر درباره‌ی حقیقت، بدون میانجی‌گری شکل‌ها و نیز نمادها، با استدلال و تفکر دیالکتیکی اندیشه می‌ورزد. پس از نظر هگل دین‌ورزی به لحاظ ماهوی مربوط به مرحله‌ی دوم تکامل تاریخی ذهن بشر و به طبع تصویری استعاره‌ای و تمثیلی درباره‌ی حقیقت است. از این رو در نفس خود قالبی و اسطوره‌گر است. اما گذشته از این، دین خصلت تاریخی نیز دارد که مزید بر علت می‌شود. در واقعیت اجتماعی و جریان تاریخی، قالب‌ها و رسوم و تمثیلات و سمبل‌های مذهب از محتوا تهی می‌شوند و آن درون‌مایه و بار حقیقت که در واقع می‌خواست با قالب‌ها و رسوم و تمثیل‌هایی به تعبیر و تصور بیاید و تجلی بیابد ناپدید و فراموش می‌گردد. یعنی قالب‌ها لااقل با مغز و درون‌مایه‌های اصیل خود همراه نمی‌مانند بلکه آن را از دست داده و خود به صورت پوسته‌های متحجر و سنگواره‌های متصلب و متجزم و فاقد مغز و جان می‌مانند و مطلق می‌شوند.<sup>۱</sup>

به دنبال هگل، اگوست کنت نیز سیر فکری بشر را در تاریخ تقسیم‌بندی کرده است ولی او دو مرحله‌ی اول هگل را تحت عنوان دوره‌ی

۱- پلامانتز، جان، «شرح و نقدی بر فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی هگل»، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۶۷، صص ۶-۱۴.

جادو و دین و اسطوره، مرحله‌ی آغازین فکر بشر دانسته و فلسفه را برخلاف هگل که مرحله‌ی پختگی فکر بشری می‌دانسته مرحله‌ی متوسط و دوم محسوب داشته، و به جای آن دوره‌ی اخیر علم تجربی و تحصیلی را عصر پختگی فکر انسان اعلام کرده است.<sup>۱</sup>

چیزی که در افکار کنت و هگل مشترک است وجود قالب‌ها و تمثیلات و اسطوره‌ها در فکر و احساس مذهبی، و عوامانه بودنش با مقیاس تکامل فکری کنونی بشر است. به نظر هردو، اعتقادات مذهبی اصولاً میراث دوره‌های پیشین تاریخی است و در حال حاضر نیز از حیث مراتب و سطوح اندیشه، مربوط به سطح درک عوامانه است و هر فرد، مستعد آن است که با ذهن و روحیه‌ی عامیانه و تحت تأثیر تربیت، عادات، تلقینات، تقلید و مواریث آبا و اجدادی و ضمیر نیمه‌آگاه اجتماعی - تاریخی، هنگام جستجوی حقیقت هستی و یا تبیین امور عالم و روابط پدیده‌ها و یا نحوه‌ی برخورد با مسائل زندگی خود و دیگران و نظام ارزش‌گذاری آن، به معتقدات و سنت‌های دینی اکتفا، و منحصرأ در آنها توقف کند و در اصول و رسوم مذهبی قومن تجزم ورزد و حتی نسبت به سایر ساحت‌های ذهن و روح بشری مثل حس زیباشناسی هنری، اندیشه‌ی عقلی - فلسفی و تفکر انتقادی، علمی - تجربی، تعصب منفی نشان دهد.

با توجه به گفته‌های هگل و کنت، خرافه‌پذیری حس مذهبی یک مکانیسم ساده و بسیط و سطحی نیست که بشود با چهارتا شعار و چند تهدید و تطمیع جلوی آن را گرفت. به نظر می‌رسد روشنفکران اگر می‌خواهند این درد مزمن و خطرناک را ریشه‌کن کنند باید در جهت تربیت فکری و ساخت اندیشه‌ی جدید مبتنی بر ارزش‌های علمی،

۱- شاله، فلیسین، «فلسفه علمی»، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ صص ۴۴-۴۳.



گام‌های جدی‌تری بردارند تا باز هم تاریخ گذشته‌ی جریبان روشنفکری تکرار نشود. در جامعه‌ای که از خرد و کلان آن دچار نوعی اوهام‌زدگی و خرافه‌پذیری بودند، چگونه می‌شد با یک حرکت سریع و بی‌پرنامه با آن به مبارزه برخاست. شخص پادشاه هم که در رأس هرم اجتماعی آن روز ایران بود دچار خرافه‌زدگی و اوهام‌پرستی بود.

بسیاری از آموزه‌های دینی گوه‌ی جوهر حقیقی‌شان قلب شده بود. مثلاً استخاره که کاربردش در جاهای معینی است و انسان نباید برای فرار از مسئولیت، یا انجام کارهای ناشایست، یا گریز از مشورت و به کارگیری تعقل و اندیشه، از آن استفاده کند، در نزد شاه قاجار به عنوان کلید حل معماها و مسائل کشوری و لشکری شده بود و به کار می‌رفت. بنگرید:

صورت استخاره: پروردگارا اگر من امشب میرزا نصرالله (ملک المتکلمین) و سید جمال (واعظ) و بهاء (بهاء الواعظین) و میرزا جهانگیر (خان) و این مفسدین را گرفتار نمایم صلاح است؟ استخاره خوب بیاید والا فلا یا دلیل المتحیرین یا الله! جواب: در قصه‌ی حضرت سلیمان (ع) و آوردن تخت ملکه صبا است که می‌فرماید: (فلما راه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربی لیبلونی أأشکر من کفر و من شکر لنفسه و من کفر فان ربی غنی کریم). تخلف از این نیت جایز نیست. در کمال خوبی ابتداءً و عاقبةً خواهد بود.<sup>۱</sup>

صورت استخاره: اگر سید عبدالله و سید محمد (بهبهانی و طباطبائی) را از تهران خارج نمایم صلاح است و ندامت ندارد که استخاره خوب بیاید والا فلا یا دلیل المتحیرین یا الله! محمد علی. جواب: در لعلی اتیکم منها بخیر... نهایت عظمت در این کار خواهد بود ان شاء الله.<sup>۲</sup>

۱- ملک‌زاده، مهدی، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد سوم، تهران، علمی، ۱۳۶۳.

۲- پیشین، ص ۱۱۲.

- ص ۹۷ و ص ۱۰۸.

بستر اجتماعی - سیاسی ایران گهواره‌ی پروراندن چنین آموزه‌های غیرمنطقی بود. ایران در زمان قاجاریه سرزمینی با جمعیت محدود در اراضی وسیع و روی هم رفته خشک بود که بخش انبوهی از مردم در روستاها و عشایری و بخش اندکی در شهرها، شهرهایی دور از هم، زندگی می‌کردند. اجتماع آن روز ایران به دور از تکنولوژی و توسعه‌ی اقتصادی، فاقد شبکه‌ی ارتباطات، بسته و محدود، با آمار کلان بی‌سواد و فاقد بهداشت بود.

به نظر می‌رسد روشنفکران علاوه بر تربیت فکری و ساخت اندیشه‌ی جدید در جامعه، که قبلاً به آن اشاره کردیم، باید برای حل معضلات و درمان دردهای اجتماعی و دینی و سیاسی مثل استبدادزدگی، تقدیر-گرایی، خرافه‌پذیری، شکل‌گرایی مذهبی، اندیشه‌های نادرست و اوام، و... از طریق گسترش شهرنشینی و تجدد و توسعه‌ی اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی، افزایش ارتباطات با جهان جهت تسهیل جریان شناور اطلاعات و انتشار آن در نقاط مختلف و تبادل فرهنگی، و رشد آگاهی‌ها و سبب‌شناسی‌های بشری، رشد فناوری و انباشت سرمایه و ثروت اجتماعی، افزایش عقلانیت اجتماعی و خردگرایی و تفکر علمی و انتقادی، بسط و توسعه‌ی مشارکت‌های عمومی و همگانی و دموکراتیزه شدن هرچه بیشتر امور بشری، رهایی اذهان و روحیات از تک‌نگری مذهبی و مطلق‌نگری‌های بی‌حاصل، گسترش تعلیم و تربیت عزفی، عقلانی، و... نه تنها رو ساخت‌ها بلکه زیر ساخت‌ها و پایه‌های اجتماعی را اصلاح کنند، و برای درمان دردهای اجتماعی همت گمارند.

تا زمانی که زیر ساخت‌ها به صورت جدی متحول نشوند رفوگری سطحی رو ساخت‌ها، دردهای اجتماعی را ریشه‌کن نخواهد کرد، روشنفکر باید برای حل مشکلات اجتماعی به صورت جدی با این مسئله برخورد کند و در صدد چاره‌جویی برآید.

- دوگانگی در فرهنگ‌ها و هویت‌های کشورهای پیرامونی (جنوب) در قبال عصر جدید:<sup>۱</sup>

الف) تقابل تفسیر صرف جهان و تغییر دادن آن  
تمدن غرب را شاید بتوان تنها تمدن و فرهنگی در تاریخ بشریت دانست که در نسبت خاصی با جهان، علم و صنعت و تکنولوژی را به وجود آورده است و جهان و عین را مطابق ذهن تغییر داده است. در حالی که فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر از این خصیصه بهره‌مند نیستند و مبانی و مبادی سنتی که با جهان برقرار می‌کنند در تخالف با نسبت جدید انسان با جهان قرار دارد.

از مشخصه‌های مهم فرهنگ‌ها و تمدن‌های جنوب همین ویژگی «تفسیر جهان» و دور بودن از اندیشه‌ی تغییر (چه خود آگاه و چه ناخود-آگاه) بوده است. در بسیاری از این فرهنگ‌ها تصرف در جهان و طبیعت معنی نمی‌دهد و در محدودی از آنها که کم و بیش این امر موجود بوده است (مانند تمدن و فرهنگ چین) اخلاق و ارزش متناسب با این شیوه موجود نبوده است و ارزش‌هایی متضاد با این شیوه و روش، معمول و مرسوم بوده است. واضح است که این فرهنگ‌ها در مواجهه با تمدن غرب و عصر جدید با دوگانگی تفسیر صرف جهان و تغییر دادن جهان مواجه شده‌اند.

ب) تقابل دوگانگی و یگانگی

از خصایص عقل جدید آن است که موضوعی را (Object) مفروض می‌گیرد که ذهن (Subject) می‌باید به آن شناخت و معرفت حاصل کند. از این‌رو دوگانگی عین و ذهن را می‌توان از خصایص بنیادین دنیای مدرن و همچنین عقل جدید به حساب آورد. همین دوگانگی است که در

۱- بنگرید به: کاجی، حسین، «کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی»، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، ۱۳۷۸، صص ۲۵-۲۱.

جهان تغییر به وجود می‌آورد. به یک معنا، ذهن با معما و مسئله (Problem) جلوه دادن عالم و آدم، از آن موضوع فاصله می‌گیرد و خود را فاعل شناسا مفروض می‌گیرد که می‌باید از آن موضوع و مسئله شناخت و آگاهی به دست آورد. اما نسبت انسان جنوب با عالم و آدم، از این نسبت جدید و دوگانگی آن جداست. در این نسبت، جهان مسئله‌ای نیست که باید حل شود بلکه رازی است جاودان که در آن دوگانگی عین و ذهن جایی ندارد. به قول گابریل مارسل: راز چیزی است که خود من گرفتار آنم از این رو تنها تصویری که می‌توانم از آن داشت تصور قلمروی است که در آن تمییز و تمایز میان آن چه در من است و آن چه در برابر من است معنای خویش و اعتبار اولیه‌ی خود را از کف می‌دهد.

از نمادهای این تقابل دوگانگی و یگانگی، تقابل میان علم و دین است. علم با اسطوره‌زدایی از طبیعت و مسئله مفروض کردن آن و زایل کردن شگفتی‌های عالمانه و سبب‌یابی طبیعت به وجود می‌آید. در دین که حاصل مواجهه‌ی انسان با امر قدسی است، امر قدسی متبرک و منزّه و رازی جاودان محسوب می‌شود که مراوده و مواجهه با آن نه تنها زایل کننده‌ی حیرت نیست، که بر حیرت و حیرانی می‌افزاید. بین انسان و امر قدسی هم‌دلی و یگانگی وجود دارد و این به‌خوبی تقابل دوگانگی جهان جدید و مدرن امروز با یگانگی فرهنگ‌های دیگر را نشان می‌دهد. این تقابل البته بی‌ارتباط با تقابل تفسیر و تغییر جهان نیست، و به بیانی دیگر پایه و مایه‌ی تقابل تفسیر و تغییر جهان را می‌توان تقابل یگانگی و دوگانگی دانست.

پ) تقابل انسان محوری و سنت محوری

در فرهنگ‌های جنوب نه تنها سنت برای خدمت به انسان است که انسان نیز برای خدمت به سنت است، درحالی‌که تمدن جدید همیشه و همه‌جا از ما می‌خواهد که سنت را برای انسان بخواهیم و نه انسان را برای سنت.

در فرهنگ‌های جنوب علاوه بر سؤال، ما از سنت چه می‌خواهیم؟ پرسش، سنت از ما چه می‌خواهد؟ هم وجود دارد و چه بسا این سؤال دومی بر اولی رجحان و تفوق و برتری یابد. سنت برای فرهنگ‌های جنوب نه تنها در حکم طبیب برای بیمار که شبیه باغی است که آدیان می‌باید از آن نگهداری و مراقبت کنند. درحالی‌که از این لحاظ فرهنگ جدید غرب را می‌توان فرهنگی انسان‌محور نام نهاد، و این انسان‌محوری با سنت‌محوری تقابلی را در فرهنگ‌های جنوب و کشورهای پیرامونی حادث کرده است.

(ت) تقابل انسان متوسط و انسان متعالی  
بشر جدید پذیرفته است که مجموعه‌ای از نقاط مثبت و منفی، برجسته و کم‌رنگ است. او انسان متوسطی است که علاوه بر آن که نیازهایی چون خوب بودن، مفید بودن، درک زیبایی و تکامل دارد، به شهرت و قدرت و سودجویی و رقابت با دیگران هم نیازمند است. او برای خویش ننگ و عاری نمی‌داند که به این نیازها هم بها دهد. او دریافته است که بسیاری از سیئات فردی حسنات جمعی‌اند و حق دارد که تا آن جا که به دیگران زیان و صدمه‌ای وارد نمی‌کند به دنبال شهرت، قدرت، سودجویی و... برود، و در راستایی که خود به این منابع و منافع نایل می‌شود جامعه نیز به حیات خویش ادامه می‌دهد. به طور مثال، در سیاست او پذیرفته است که برای قدرت و شهرت مبارزه کند و آن را به چنگ آورد و تا آن جا که سوءاستفاده‌ای از این قدرت نکرده است و ابزارهای نظارتی، قصوری از این بابت در او ندیده‌اند، وی می‌تواند نیاز به تدرت و شهرت را برآورد، و در این میان جامعه هم اداره می‌شود و سامان می‌پذیرد.

بشر جدید این‌گونه متوسط بودن خویش را پذیرفته است اما فرهنگ‌های پیرامونی از ارزش‌هایی تبعیت می‌کنند که انگیزه‌ی اعمال، افکار و حالات انسانی را از بزرگ‌ترین و ارزشمندترین انگیزه‌ها و نیازها چون

تکامل و خدمت، فرو نمی‌آورند و از این رو با تصویر جدید از انسان و ارزش‌های او در تعارض و کشمکش قرار می‌گیرد. افسون این تصویر جدید و خاطره‌ی آن تصویر قدیم کشمکش‌هایی را در انسان پیرامونی که در جهان جدید زیست می‌کند به وجود آورده است.

(ث) تقابل فهم و نقد سنت

فرهنگ‌های جنوب که با فهم سنت آشنایی کامل دارند، نقد سنت را که پدیده‌ای مختص عصر جدید (مدرنیته) است، نفی شناخته‌اند و به تازگی با آن آشنا شده‌اند، و این دو نیز تقابل و تعارضی را در وجود و هویت آنها سبب شده است.

(ج) تقابل جدی گرفتن و جدی نگرفتن زندگی

جدی گرفتن زندگی و یا آن را تنها محل گذر دانستن، نیز در اندیشه و پیشینه‌ی فرهنگ‌های پیرامون خالی و عاری از تضاد و کشمکش نیست. اساساً کشورهای پیرامونی و مردمان آن برای زندگی دنیوی خیلی ارزش قایل نیستند و بیشتر اندیشه‌ی معاداندیش دارند تا فکر معاش‌اندیش.

این مختصر تقابل‌هایی که برشمردیم می‌تواند بسی طولانی‌تر نیز باشد، ولی شاید این حداقل، چارچوب کلی تعارضات و کشمکش‌هایی را که فرهنگ‌های جنوب در قبال فرهنگ‌های نوین غرب با آن روبه‌رو بوده و هستند، بازگو می‌کند.

عصر مشروطه که به عنوان سرآغاز آشنایی جدی و دامنه‌دارتر ایرانیان با غرب بود، در بطن و ظهر خویش پاره‌ای از این تعارضات و کشمکش‌ها را داشت که روشنفکران آن عصر می‌بایستی برای آنها چاره‌ای می‌اندیشیدند. معمولاً کشورهای و جوامعی که در حالت گذار (گذر از سنت به مدرنیته) هستند با یک سلسله مقاومت‌های شکننده، تعارضات درونی، از خودگریزی‌های فرافکنانه و... روبه‌رو می‌شوند، که

پیشگامان جریان‌های روشنفکری دینی یا غیردینی می‌باید برای حرکت‌های اجتماعی و تحولات و دگرگونی‌های ساختاری و نهادی و اصلاح فرهنگ‌ها و رویه‌ها، به آنها توجه و التفات داشته باشند.

در این گفتار اگر سخن از موانع و مشکلات کارفکری و فرهنگی، و به تبع آن، دگرگونی‌های اجتماعی و تحولات دینی - سیاسی و اصلاح ساختارها در کشور ایران به میان رفت، به این منظور بود که به اختصار نشان داده شود کشور و جامعه‌ی سنتی ایران با چه موانعی روبه‌رو، و دستگاه و جریان روشنفکری کشور با چه مشکلاتی دست‌به‌گریبان بوده است. اگر روشنفکران دقیق‌تر و کامل‌تر و با جدیت بیشتری، از سر حوصله و فهم علمی و به‌دور از جنجال‌های سیاسی و مناقشات گروهی و اجتماعی، به حل و رفع این موانع می‌پرداختند، شاید امروز وضع ما بهتر می‌بود. ولی به‌هرحال هرچه بود و هرچه رفت می‌تواند تجربه‌ای عبرت‌آموز برای نسل‌های امروز و آتی این مرز و بوم باشد.

## گفتار پنجم

### برخی علل دین‌گریزی روشنفکران عصر مشروطه

از دیرباز تا به امروز یک سؤال جدی و با معنی درباره‌ی جریان روشنفکری کشور ما مطرح بوده است، و آن این بوده که، چرا توده‌ی غالب جریان روشنفکری به‌ویژه پیشگامان آن، خیلی با دین میانه و رابطه‌ی خوبی نداشتند؟ اساساً چرا روشنفکران از دین و نهادهای وابسته به آن گریزان بودند و حتی گاه به مخالفت و تضاد و در نهایت هدم و نابودی دین (مثل آخوندزاده...) برمی‌خاستند و دین را سد راه ترقی و توسعه‌ی کشور و ملت می‌دانستند؟

در طول یک صد و پنجاه سال و اندی که از پیدایش زمزمه و نغمه‌های روشنفکری — به‌ویژه در اثر آشنایی جدی و وسیع‌تر ما با غرب — می‌گذرد، کسانی در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش برآمده‌اند، و هرکدام با ظن و تجربه و معلومات خویش بر اساس مقدمات و مبانی خاص خود و بر پایه‌ی فرضیات مسلمی که بدان معتقد بودند، به این سؤال جواب داده‌اند. متأسفانه در پاره‌ای از این جواب‌ها پیش‌فرض‌های ذهنی، پیش‌داوری‌های ارزشی، تعصبات سیاسی و صنفی و ملاحظات غیر-منطقی لحاظ شده و بسیار تأثیرگذار بوده است. در کشور ما کمتر کسی پیدا می‌شد که از سر حوصله‌ی علمی، با روحیه و منش علمی به‌دور از



وابستگی‌های عاطفی و سیاسی دنبال کشف حقایق برود. در عمده آثار مکتوبی که در خصوص انقلاب سرنوشت‌ساز مشروطه در دسترس است این مسئله به روشنی پیداست. معمولاً ما در تحلیل‌ها و نوشته‌ها و آثاری که پیرامون مشروطه نگاشته شده دو طیف عمده را می‌بینیم که در مقابل هم صف‌آرایی و جبهه‌گیری کرده‌اند. یک دسته گروهی هستند که از نوک پا تا فرق سر با همه چیز مشروطه مخالف‌اند، و به‌طور کلی مشروطه را توطئه و فتنه‌ی غربی‌ها و انگلیسی‌ها می‌دانند. اینان در جواب پرسش فوق با نگاهی منفی و توطئه‌انگار به روشنفکران می‌نگرند، و در یک تقلیل‌گرایی افراطی همه‌ی علل و اسباب دین‌گریزی روشنفکران را در عامل «بیگانه» و «غرب» و یا «سست اعتقادی» و «بی‌ایمانی» اصحاب روشنفکری خلاصه می‌کنند، و می‌گنجانند. دسته‌ی دیگر، گروهی هستند که اگرچه تحلیل آنان بخشی از واقعیت‌های موجود حرکت روشنفکری و روشنفکران را در بر دارد، اما آنان نیز به‌حالت شیفتگی و جانب‌دارانه با موضوع شناسایی (روشنفکران) همدلی می‌کنند، و به همین خاطر از دستیابی به ریشه‌ها و علل اصلی دین‌گریزی این گروه خواسته یا ناخواسته باز می‌مانند. به نظر می‌رسد که هر دو دسته‌ی فوق‌گرفته دوراه جدای از هم را می‌پیمایند ولی در انتهای مسیر به یک نقطه می‌رسند، و آن، عدم شناخت صحیح و همه‌جانبه و قابل‌اتکا از پدیده‌ی روشنفکری، دغدغه‌ها و پیامدهای آن است.

ما در جهت تکمیل گفتار چهارم - برخی از موانع و مشکلات کار فکری و فرهنگی در ایران - تلاش می‌کنیم برخی علل دین‌گریزی روشنفکران عصر مشروطه را در گفتاری جداگانه ولی مرتبط و هماهنگ با گفتارهای قبلی بررسی کنیم تا شاید از این رهگذر پدیده‌ی روشنفکری و آن قسمت از وجوه اندیشه‌اش که به دین مربوط می‌شود، شایسته‌تر و کامل‌تر مورد توجه قرار گیرد، و نتایج بهتری حاصل آید.

## تأثیر آموزه‌های روشنفکران غربی بر روشنفکران ایرانی

تاریخ نوین و عصر جدید کشور ما زمانی شکل گرفت که «ما» به‌طور همه‌جانبه با «دیگری» روبه‌رو شدیم و خودمان را در مقابل غیرخودمان دیدیم. این دیگری به‌یقین غرب بود. غرب برای ما نه یک جغرافیا بلکه یک تاریخ و فرهنگ و تمدن قوی و برتر بود، که با تمام دستاوردهایش در پیش چشمانمان نمایان شد. دنیای غرب در یک دگردیسی تمام‌عیار تحولاتی چند از قبیل: جنبش اصلاح دینی، عصر روشنائی و انقلاب صنعتی را پشت سر گذاشته بود و با شتاب هرچه تمام‌تر به حرکت تمدن‌ساز خود ادامه می‌داد، و در این مسیر به تعبیر فروم، «آرزوی ثروت و توفیق در امور مادی طوری شده بود که همه‌چیز را در خود غرق ساخت.»<sup>۱</sup> غرب که با اصلاح آموزه‌ها و باورهای دینی و مذهبی و اصلاح ساختار کلیسایی حرکت خود را شروع کرده بود، کم‌کم به نقطه‌ای رسید که در آغاز قرن نوزدهم به‌جز پیشرفت فکری و علمی بشری و انکار و رد عقاید کلیسایی به چیز دیگری نمی‌اندیشید.<sup>۲</sup> با ظهور و بروز مکتب باقدردت و توانای اثبات‌گرایی، علوم تحصیلی محک و میزان همه‌ی وجوه و ابعاد و ساحت‌های زندگی بشری قرار گرفت، و آگوست کنت، فیلسوف و جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی با پذیرش «مثبت‌گرایی معرفت‌شناختی»<sup>۳</sup> و «مثبت‌گرایی جامعه‌شناختی»<sup>۴</sup> رجحان روش-شناسی تجربی را بر هر روش دیگری اعلام می‌دارد، و علم را تنها شناخت ارزشمند، و واقعیت محسوس را تنها موضوع شناخت می‌داند.<sup>۵</sup>

۱- فروم، اریک، «گریز از آزادی»، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، مروارید، چاپ ششم، ۱۳۷۰ ص ۷۷.

۲- توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۶۹، ص ۹۲.

3- Epistemological Positivism

4- Sociological Positivism

۵- توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه‌شناختی؛ صص ۵۱-۵۰.

به این ترتیل مشاهده می‌شود که به عقیده آگوست کنت انسان مجهز به ذهن علمی دیگر نمی‌تواند بر طبق دریافت متعارف وحی، به اصول دینی، به الوهیت اعتقاد داشته باشد.<sup>۱</sup> درواقع کنت علم پوزیتیو را جایگزین و جانشین خدا می‌کند. در هر حال غرب، با چنین رویکرد و رهیافتی به حیات اجتماعی خود ادامه می‌دهد و اگر می‌بینیم دین از صحنه‌ی اجتماعی مغرب‌زمین حذف شده و یا به کناره و حاشیه رفته است، با عنایت به این نوع از اندیشه‌هاست که هم در بستر اجتماعی تأثیرگذار بوده، و هم از آن تأثیرپذیر. اما روشنفکران ایرانی بر اثر تجربه‌ی اجتماعی‌یی که در غرب اندوخته بودند و همچنین تماس مستقیم و غیرمستقیم با دنیای جدید و آموزه‌های نوین آن، به شدت تحت تأثیر به اصطلاح فرنگیان و فرهنگ‌شان بودند. دیدیم که آخوندزاده در اسلام‌شناسی‌هایش و یا دین‌نگاری‌هایش، چه در تمثیلات و نما- یشنامه‌ها و چه در مکتوبات کمال‌الدوله و آثار دیگرش همه‌چیز را به قپان و ترازوی علم جدید، و به تعبیر رساتر علم غربی می‌سنجد و هرکس و هرچیز را که در دستگاه علوم نوین به محک و آزمایش تن نمی‌داد و در چتر و سپهر ترقی و تمدن برتر غرب نمی‌گنجید یکسره به کناری می‌گذاشت. در منطق پوزیتیویستی آخوندزاده گزاره‌های متافیزیک نه صادقند و نه کاذب، بلکه یکسره تهی از دلالت‌اند و فاقد ارزش. همان‌طوری که جریان روشنفکری غرب، اصحاب کلیسا را، از دخالت در امور اجتماعی منع می‌کرد و از پاپ‌ها، صاحبان نفوذ اجتماعی و قدرت مالی و سیاسی، در دستگاه حکومتی خلع ید کرد، و دخالت زعمای کلیسا را در امور مملکتی به ضرر و زیان ملت و کشور می‌دانستند آخوندزاده و هودارانش نیز، با تأثیر از حرکت روشنفکران

۱- آرون، ریمون، «مرحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی»، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰؛ ص ۱۲۳.

غربی، از دخالت روحانیت شیعی در امور مملکت دل خوشی نداشت، و به صراحت از دیانت و دینداران و در رأس آنها روحانیت، بیزاری می‌جست. اگر روشنفکران و صاحبان اندیشه در اروپا به سمت سکولار کردن امور جامعه حرکت می‌کردند، عمده روشنفکران ایرانی نیز یک چنین تفکر و تلاشی داشتند. به هر تقدیر، نفوذ و تأثیر آموزه‌های روشنفکران غربی بر روشنفکران ایرانی از میان آثار باقی‌مانده به وضوح آشکار، و غیرقابل انکار است.

**- کوتاهی‌های علمای دین در جذب روشنفکران و پاسخ‌گویی به آنان**

بسیاری از علمای صدر مشروطه، روحانیون غیرسیاسی بودند، که سال‌های متعددی به آداب و آموزه‌های سنتی - دینی خو گرفته بودند و از خود کمترین انعطاف و تغییر و تحولی را در برابر دستاوردهای جدید بشری، که عمدتاً غربی بودند، نشان نمی‌دادند. استدلال آنان این بود که مفاهیم جدید غربی مثل دموکراسی، مشروطیت، پارلمان، آزادی، برابری و... «از بلاد کفر آمده و یکسره شوم و خلاف اسلامند و هرگز نمی‌توان بین آن مفاهیم و اسلام سازگاری ایجاد کرد. از نظر آنان اخذ علوم غربی و عمل به اصول سیاسی و اجتماعی فرنگی به معنای پذیرش سلطه بیگانگان بر اسلام و مسلمانان است.»<sup>۱</sup> با این نوع نگاه منفی به غرب، خود به خود روحانیت به جای جذب روشنفکران، در برابر آنان که غالباً غرب‌گرا بودند، قرار می‌گرفتند. روشنفکران به خاطر تماس بیشتر و نزدیک ترشان به غرب و پرهیز از وسواس در برخورد‌هایشان با فرنگیان و آشنایی با زبان‌های خارجی، و تحصیل و زندگی عده‌ای از آنان در اروپا و روسیه، شناخت کامل‌تری از غرب نسبت به رقبای خود

۱- یوسفی اشکوری، حسن، «روحانیت شیعی و غرب» در: کیان، شماره ۳۵، سال ششم، اسفند ۱۳۷۵، ص ۴۷.

یعنی روحانیون داشتند. لذا معمولاً پرسش‌های نو و سوآل‌های جدیدی از جانب روشنفکران مطرح می‌شد که روحانیت یا نمی‌توانست به آنها پاسخ گوید و یا اساساً نمی‌خواست که به این‌گونه پرسش‌ها بپردازد و اهمیتی برای آنان قایل نبود. به هر حال، پرسش‌های بی‌شمار جدیدی که طرح می‌شد، عموماً بی‌جواب می‌ماند یا به آنها پاسخ‌های کهنه و غیرقابل قبول داده می‌شد، که برای روشنفکران تشنه‌ی علوم جدید آن عصر، قانع‌کننده نبود. بی‌توجهی و دورافتادگی روحانیت و مجتهدان از مدنیت زمانه چیزی نبود که قابل چشم‌پوشی باشد. بزرگ‌مرد مصلحی همانند سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌گوید: «البته شخصی که این علم اصول را بخواند می‌بایست بر وضع قوانین و اجرای مدنیت در عالم قادر شود و حال آن که بیشتر خوانندگان این علم از مسلمانان، از دانستن فوائد و قواعد مدنیت و اصلاح عالم محروم هستند»<sup>۱</sup> روحانیتی که به تعبیر سید بزرگ از دانستن فواید و قواعد اصلاح عالم محروم بود با تمام وجود در برابر هجوم بیگانگان درها را به روی خود بسته بود، که مبادا به زوال گرفتار شود. اما باید دانست که «متعصب‌های ملی یا مذهبی یا فرنگی‌ای که برای محفوظ ماندن خویش از هجوم بیگانه درها را مطلقاً به روی خارج بسته‌اند به‌زودی به انحطاط دچار شده‌اند»<sup>۲</sup>

جریان وسیعی از روحانیت شیعی از ترس این که مبدا هستی دینی و مذهبی خود را از دست بدهد همواره با نگاه منفی به غرب و پدیده‌های آن می‌نگریست؛ دیدگاهی که مغرب‌زمین و تفکرات برخاسته از آن را کلیتی از نفسانیت تلقی می‌کند. کلیتی که به‌صورت پدیده‌ای مبهم،

۱- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران، انتشارات طلوع آزادی، چاپ اول، ۱۳۵۷؛ ص ۹۳.

۲- شریعتی، علی، «بازشناسی هویت ایرانی اسلامی»، در: مجموعه آثار ۲۷، تهران، انتشارات الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۴؛ ص ۱۵۴.

سحرامیز و دست‌نیافتنی درآمده و هرگونه تماس با آن را موجب تحیر و از خودباختگی بیشتر می‌داند. غربی که فلسفه، سیاست و روابط انسانی-اش عبارت از منکراتی است که هیچ‌گونه پیوندی با گرایش‌ات الهی ندارد و قبح آنها ذاتی بوده و امکان مراوده با آن نیست و حتی «متفکرانی [را] که در غرب به تفکر دریاب هنر مقدس پرداخته‌اند کم و بیش متأثر از روح شیطانی»<sup>۱</sup> حاکم بر غرب می‌دانند. صاحبان یک چنین نگرشی در مورد دنیای جدید غرب قهراً وظیفه‌ی خود نمی‌دانستند که به پاسخ‌گویی مسائل جدید روشنفکران و پدیده‌های تازه ظهوریافته‌ی عصر مدرن قیام کنند. اما باید به این نکته توجه داشت که «گیریم که انسان‌های مغرب‌زمین [و تمام دستاوردهای غرب] سراپا الحاد و اعراض از حق باشند و گیریم که جز خبث و شرارت و فساد در نهاد آنان چیزی نباشد، باز هم این نتیجه نمی‌دهد که هرچه بگویند باطل است و هرچه بکنند بد است»<sup>۲</sup>. اما جریان روشنفکری که خود محصول دنیای جدید است، از سایه‌ی سیاه تحلیل و نگرش منفی فوق بیرون نبود.

روشنفکران دوره‌ی مشروطیت در نحله‌های گوناگون، چه آنان که گرایش‌ات ضد‌دینی داشتند و چه آنانی که از در مسالمت و آشتی با مسائل دینی روبه‌رو می‌شدند، یک اجماع فکری داشتند، و آن این بود که اصول مدنیت جدید غربی، از پارلمان گرفته تا آزادی و دموکراسی، نه تنها مفیدند بل برای ملت و کشور ما ضروری‌اند. البته عده‌ی اندکی مثل طالبوف تقدیهایی نیز به دنیای جدید غرب داشتند، ولی در مجموع طرفدار غرب بودند. همین «طالبوف در نوشته‌های خود جنبه‌های مثبت

۱- مددپور، محمد، «تجلی حقیقت در ساحت هنر»، تهران، انتشارات برگ، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۳۳.

۲- سروش، عبدالکریم، «تفرج صنع»، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶.

نخواهی به‌ویژه اصول مشروطیت‌گونه غربی را مورد ستایش قرار داده است.<sup>۱</sup> همین اجماع فکری روشنفکران خود به‌خود شکاف میان آنان و روحانیون را، به‌خاطر مباینت اندیشه‌هایشان با یکدیگر، روز به روز عمیق‌تر می‌کرد.

تمایز و تغایر بین اندیشه‌های روشنفکران و روحانیون فقط به نوع نگاهشان به غرب برنمی‌گشت. اساساً روشنفکران در اکثر وجوه اندیشه‌ی خود با روحانیت مخالف و گاهی تضاد داشتند. این تخالف در مورد دین و مسائل مربوط به آن از سایر وجوه دیگر پررنگ‌تر و نمایان‌تر بود. روشنفکران به جنبه‌های زیبایی‌شناختی و معرفت-شناختی عقل‌گرایانه، و اصالت و کرامت داشتن انسان‌ها تکیه می‌کردند، و روحانیون دین‌ورز بیشتر به ابعاد عملی و اعمال و رفتار و کردار دینی و احکام عملیه و رعایت ظواهر و آداب و رسوم دینی پای می‌فشرده. روشنفکران در امور دینی اهل تسامح و تساهل و بازنگری و قرائت‌های جدید چندگانه و اصلاحی بودند، اما عمده‌ی روحانیان و علما بیشتر تحکمرز، پایبند سفت و سخت آموزه‌های کلاسیک دینی و سنتی و اطاعت و پیروی بی‌چون و چرا از فرامین مذهبی، و طرفدار حفظ وضع موجود دینی بودند.

دعای عمده‌ی روشنفکران با روحانیون کلاسیک این نبود که دین باشد یا نباشد، بلکه درگیری آنان بر سر این بود که چه نوع دینی باشد. به‌قول فروم، «هیچ جامعه‌ای که دین نداشته باشد، چه در گذشته، چه در حال یا آینده، قابل تصور نیست، مسئله در هر حال این نیست که دین باشد یا نباشد، بلکه پرسش آن است که چه نوع دینی باشد. آیا این دین به تکامل بشری و شکوفایی نیروهای خاص بشر کمک می‌کند، یا رشد

۱- حقیقت، عبدالرفیع، «تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان»، بخش اول، تهران، شرکت افست، ۱۳۶۸، ص ۵۲۱.

انسان را فلج می‌نماید.<sup>۱</sup> ملکم‌خان به همین منظور در قانون فریاد برمی‌آورد که اسلام و دین بر دو نوع است؛ یکی اسلام علم و دیگری اسلام جهل، اسلام ترقی و اسلام تدنی، اسلام نفاق و اسلام اتفاق، اسلام آبادی و اسلام ویرانی، اسلام عقل و اسلام نقل.<sup>۲</sup> لذا قرائت‌های چندگانه از اسلام و دین، خواه یا ناخواه مواضع چندگانه و متفاوتی را به دنبال داشت، که بعضاً نیز اصحاب این مواضع رو در روی هم قرار می‌گرفتند.

امروز که ما از نظر زمانی قدری از دوران مشروطه فاصله گرفته‌ایم به خوبی دریافته‌ایم که بسیاری از آموزه‌های دینی آن زمان احتیاج به بازنگری و نوسازی داشته‌اند، اما این مطلب برای بسیاری از علمای آن زمان قابل تصور نبود. هرکسی دم از اصلاح در مسائل دینی می‌زد بی‌درنگ به انگ بی‌دینی و الحاد گرفتار می‌شد. سخن گفتن از فلسفه و عقل در بسیاری از مجامع علمی - دینی آن روز (حوزه‌های علمیه) جرم محسوب می‌شد، و به قول آیت‌الله معرفت که از زبان پدرشان نقل می‌کنند آن روز در حوزه‌های علمیه کتب فلسفی را با انبر برمی‌داشتند، و حتی دست زدن به این گونه کتب به اصطلاح ضاله را ذنب لایعفر می‌شمردند. بی‌جهت نیست که سالیان نسبتاً طولانی پس از ماجرای مشروطه یک متفکر اسلام‌گرا، اصول‌گرا، تیزهوش و نکته‌سنج در جایی چنین می‌فرماید: «ما اکنون بیش از هر چیزی نیازمندیم به یک رستاخیز دینی و اسلامی... فکر دینی ما باید اصلاح بشود. تفکر ما درباره دین غلط است، بجرات می‌گوییم از چهار تا مسئله فروع آن هم از عبادات چندتایی هم از معاملات از این‌ها که بگذریم دیگر فکر درستی ما درباره دین نداریم.»<sup>۳</sup>

۱- فروم، اریک، «داشتن یا بودن»، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران، انتشارات، اسپرک، ۱۳۷۰، ص ۲۴۵.

۲- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان، «قانون»، نمره ۲۷؛ صص ۳-۴.

۳- مطهری، مرتضی، «ده گفتار»، قم، انتشارات صدرا، بی‌تا؛ ص ۱۱۸.



به هر حال «معرفت دینی (یعنی فهم ما از کتاب و سنت) معرفتی بشری است و مانند دیگر شاخه‌های معرفت در تحول و تکامل و قبض و بسط مستمر است.»<sup>۱</sup> این چیزی بود که عمده‌ی روحانیت صدر مشروطیت به آن باور و التفات نداشتند، و به خاطر مسائل جانبی نمی‌خواستند که به حرف‌های روشنفکران حداقل گوش فرادهند.

دین به عنوان یک نهاد اجتماعی با چهار کارکرد مشخص «انسجام عاطفی، بازآفرینی فرهنگی، معناسازی و انسجام اجتماعی»<sup>۲</sup> حضور دائمی و ماندگار خود را در عرصه‌ی اجتماعی از آغاز تمدن بشری تاکنون به اثبات رسانده است. اما این حضور در عرصه، همیشه با یک نوع تحول و بالندگی و پوییش و تطابق با دستاوردهای مثبت بشری همراه بوده است. دین ذاتاً نباید با نو شدن و حرکت، مخالفت داشته باشد تا بتواند همپای ساختار اجتماعی گام به گام پیش رود. اگر دین کارکردهای مثبتش را به عللی از دست دهد آدمی در مواجهه‌اش با دین ناگزیر به دوسو سوق پیدا می‌کند، یا به کلی از خیر دین می‌گذرد و آن را کنار می‌گذارد و با رویکردی ناامیدانه سراغ دین می‌رود و چون به زعم خویش می‌بیند که دین اصلاح‌ناپذیر است آن را از صحنه‌ی اجتماعی حذف می‌کند، و یا در صدد چاره‌جویی برمی‌آید و به حل مسائل دینی همت می‌گمارد و با رویکردی امیدوارانه با توجه به اصلاح‌پذیری آموزه‌ها و باورهای دینی در پی ترمیم، بازآفرینی، نوسازی و اصلاح انگاره‌های دینی و مذهبی می‌رود و سعی می‌کند که کارکردهای مثبت دین را دوباره زنده کند.

متأسفانه از یکسو متولیان اصلی دستگاه دیانت خیلی به دنبال

۱- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم، زمستان ۱۳۷۴؛ ص ۲۴۵.

۲- تنهایی، ح. ا، «جامعه‌شناسی در ادیان»، یزد، انتشارات بهاباد، چاپ دوم، ۷۳؛ ص ۲۶.

اصلاح دین نمی‌رفتند. امثال نائینی‌ها در زمان انقلاب مشروطه در بین روحانیون کم بودند. تیپ غالب روحانیت، غیرسیاسی و دلبسته به وضع موجود دینی بود و خیلی تن به اصلاح کارکردهای دین نمی‌داد. از سوی دیگر، روشنفکران می‌خواستند با شتاب، راه اصلاح را بسیمایند و یک شبه در دستگاه مسلمانی، که مردمان قرن‌ها به آن خو گرفته بودند، تجدید نظر کنند. این خود بی‌جهت نبود، زیرا روشنفکران در اثر آشنایی با غرب بیشتر به عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی کشور خود پی برده بودند، و یکی از راه‌حل‌های درمان این توسعه‌نیافتگی را رستاخیز دینی یا پروتستان‌تیسیم اسلامی می‌دانستند، که روحانیت رسمی و متولیان اصلی سیستم و نظام دینی کلاسیک با آن مخالف بودند. وقتی نغمه‌ی مخالفت از طرف روحانیت بلند می‌شد خیل عظیم مردمی که بر پایگاه سنتی روحانیت شیعه باورمند و معتقد بودند، و خود را در همه‌ی زمینه‌ها پیرو و مقلد علمای دین می‌دانستند، نیز به مخالفت برمی‌خاستند، و این روشنفکران با مقاومت مردمی نیز روبه‌رو می‌شدند. لذا کم‌کم به این نتیجه می‌رسیدند که باید از خیر دین و دینداران بگذرند.

به هر حال، در یک جمع‌بندی می‌توانیم بگوییم که علما هم در مواجهه‌شان با غرب و هم در اصلاح دینی، با روشنفکران اختلاف اساسی داشتند، و نتوانستند امکانات جذب آنها و پاسخ‌گویی به این قشر نوظهور و فعال را فراهم آورند. به همین خاطر روشنفکران وقتی از متولیان اصلی و رسمی دین سرخورده شدند خودبه‌خود از مسائل دینی فاصله گرفتند.

### - استبداد سلطنتی دینی

یکی از فعالیت‌های فکری روشنفکران، نقد و زیر سؤال بردن استبداد در ابعاد مختلفش بود، که بیشتر اوقات سرانجام به مبارزه و درافتادن با سلاطین سیاسی و درگیری با روحانیون دینی منجر می‌شد. منورالفکران ایرانی به گونه‌ی روشنفکران غربی استبداد را به دو شاخه اصلی، استبداد

سیاسی و استبداد دینی، تقسیم می‌کردند و وظیفه‌ی خود می‌دانستند با هر دو نوع آن به مبارزه و مجادله برخیزند. در ایران این دو نوع استبداد یک رابطه پیچیده‌ی دیرینه با هم داشتند.

حکومت و حاکمان ایران زمین از قبل از طلوع اسلام، معمولاً رنگ مذهبی داشتند، یعنی سعی می‌کردند که به هر طریقی شده به دستگاه سیاسی و حکومتی خویش رنگ و لعاب دینی نیز بدهند و به این وسیله پایه‌های مشروعیت حکومت خود را محکم‌تر کنند. سلاطین ایران نه تنها خود را حاکم سیاسی و صاحب قدرت دنیوی می‌دانستند، بلکه به عنوان نماینده‌ی خداوند بر زمین و بندگان نیز حکم می‌راندند. آنان سایه‌ی خدا بر زمین و بندگان بودند و سریچی از فرمان دارنده‌ی «فره ایزدی» به منزله‌ی نافرمانی از خداوند بود. بعد از ظهور اسلام و گسترش آن در جهان و منجمله در ایران، آموزه‌های دینی - اسلامی به نوعی با رفتارها و عملکردهای سیاسی حکومتی آمیخته شدند و خلیفه‌ی مسلمین در بسیاری از اوقات هم خلیفه‌ی مردم مسلمان بود و هم خلیفه و حافظ بیضه‌ی اسلام، سلطان اسلام پناه و ظل الله. هم مشروعیت سیاسی داشت و هم مشروعیت دینی. وی پادشاه اسلام بود و همه وظیفه داشتند که از او اطاعت و حمایت کنند. بعد از به حکومت رسیدن خاندان صفوی در ایران، این جریان سیاسی - دینی تقویت شد. علما در زمان صفویه قدرت و نفوذ مهمی در دستگاه حاکمه‌ی سیاسی داشتند. آنها پایه‌های مشروعیت حکومت را تقویت می‌کردند و در عوض پادشاهان نیز بدون اجازه‌ی آنها دست به حرکتی نمی‌زدند. بنا به گفته‌ی پتروشفسکی، «شیعیان بر این اعتقادند که مجتهدان عالی مقام نافذ الکلام وجود دارند و می‌توانند تا رجعت امام مهدی [عج] وجود داشته باشند... همه فرامین شاهان و هر اصلاحی که در مورد دولت به عمل می‌آمده می‌بایست

نخست مورد موافقت و تصویب مجتهدان عالی‌قدر قرار گیرد.<sup>۱</sup> علما، علاوه بر نفوذ در دستگاه حاکمیت، در میان مردم و بازار ایران نیز حضور و نفوذ بی‌همتایی داشتند. آبراهامیان در ایران بین دو انقلاب می‌نویسد: «بازاریان از آنجا که نیازهای مالی مساجد، مکتب‌ها، تکایا و... را تأمین می‌کردند پیوند محکمی با علما داشتند.»<sup>۲</sup> به هر حال، بنا به علل مختلف این طرز حکومت دینی و سیاسی، که از اندیشه‌ی سلطنتی دینی نشأت می‌گرفت، دوام پیدا کرد و مردم نیز به آن عادت کرده بودند، و تا زمانی که ایرانیان به‌طور جدی و دامن‌دارتر با غرب و دنیای جدید و مدل‌های حکومتی آن آشنا نشده بودند، در اصل و جوهره‌ی این بنیان فکری کمترین شک و تردیدی به ذهن و دل و فکر خود راه نمی‌دادند، و اگر احیاناً پادشاهی نامهربانی و بی‌کفایتی از خود نشان می‌داد، مردم و سرآمدان جریان‌های فکری آن زمان بیشتر به دنبال تغییر و جایگزینی مصداق بودند، و نه تحول در اندیشه و تغییر فلسفه‌ی سیاسی دوران خود. آنها در اصل و محتوای قاعده‌ی «السلطان ظل‌الله» و «جو فرمان ایزد جو فرمان شاه» چون و چرای جدی نداشتند. در همین زمان که در ایران هیچ‌گونه زایش و نوزایی در اندیشه‌ی سیاسی و یا دینی دیده نمی‌شد در دنیای غرب غوغایی از تحول و تکامل اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی برپا بود.

متفکری مثل دکتر جواد طباطبایی در نگرش نسبتاً تند و رادیکالی معتقد است که حتی در تفکرات کسی مانند ملاصدرا نیز در زمانی که مصادف با عصر نوزایی رنسانس مغرب زمین بود، و دستاوردهای عظیم

۱- پطرشفسکی، الیا پاولویچ، «اسلام در ایران»، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، چاپ چهارم ۱۳۵۴؛ صص ۲۹۵-۲۵۷.

۲- آبراهامیان، پرواند، «ایران بین دو انقلاب»، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۷؛ ص ۴۳.

فکری و فرهنگی صفحات جدیدی از تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در غرب را ورق می‌زد، «نتوانست دگرگونی بنیادینی در فلسفه‌ی ایرانی ایجاد کرده و طرح نوینی بیافکند که بتواند شالوده‌ی استواری برای نوزایش و دوره‌ی جدید تاریخ ایران زمین باشد.»<sup>۱</sup> به هر حال، ایرانیان فقط یک شیوه‌ی حکومت‌داری را می‌شناختند و به آن عادت کرده بودند و آن حکومت مطلقه‌ی سلطنتی خاندانی - ایلیاتی و پادشاهی بود که رنگ و لعاب دینی نیز داشت، و شاید از دلایل قابل قبول و درخور توجه دوام، استمرار و طولانی شدن حکومت‌های خودکامه در ایران، همین مشروعیت دینی آنها (صرف‌نظر از حق و ناحق بودن آنها) بوده است. روشنفکران عصر مشروطه که غالباً شیفته‌ی سیستم حکومتی غرب بودند و در مواجهه‌شان با غرب بیشتر اهل اقتباس و اخذ تمدن فرنگی بودند و قدرت ابتکار و نوآوری از نوع خودی و بومی را نداشتند و به قول دکتر شایگان از زمانی که ایران با غرب تماس حاصل کرده متأسفانه نتوانسته است آثار بزرگی شبیه آثار گذشته و یا آثار دوره‌ی جدید فرهنگ غرب به وجود آورد؛<sup>۲</sup> در برابر سلطنت مطلقه به شیوه‌ی غربی‌ها به معارضه برخاستند و شعار «آزادی خواهی»، «قانون خواهی» و «مشروطه خواهی» را فریاد زدند.

در این میان قرائت سنتی کلاسیک از منابع دینی که تماماً از جانب علمای شیعی سنتی ارائه می‌شد با پاره‌ای از آرمان‌های روشنفکران در تضاد و تعارض قرار گرفت. به طور نمونه، تعداد کثیری از قشر روحانیت و در رأس آنها علمای شاخصی مثل آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری و در سطح مراجع تقلید آیت‌الله سید کاظم یزدی با وضع قوانین توسط

۱- طباطبایی، سید جواد، «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران»، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۲۷.

۲- شایگان، داریوش، «بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی»، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۹۰.

پارلمان مخالف بودند و قانون را فقط قانون شرع می‌دانستند که آن هم توسط پیامبران برای همیشه ایام آورده شده است و تمام خلق را تا ابدالدهر کفایت می‌کند و احتیاج به وضع قوانین و قانونگذاری نیست. آنان قانونگذاری را حتی بدعت می‌شمردند و خود و برخی طرفدارانشان رساله‌هایی نیز در رد سیستم حکومتی مشروطه و پارلمان آن نوشتند.<sup>۱</sup> وقتی روشنفکران در زدودن رنگ و لعاب دینی از سیستم و نظام سیاسی حکومت مطلقه وقت موفقیت چندانی به دست نیاوردند، و از طرفی می‌خواستند شیوه‌ی کشورداری و مملکت‌داری را عوض کنند، لذا بعد از قطع امید از تغییر و تحول اصلاح در آموخته‌ها و سنت‌های دینی به‌ناچار به سمت و سوی نفی دیانت و شریعت و طرد آن از امور اجتماعی و حکومتی کشیده شدند، و سعی کردند حکومت را هرچه بهتر و بیشتر سکولاریزه کنند و در تقدس‌زدایی از آن گامی بردارند. به هر حال درگیری‌هایی روشنفکران با دستگاه حکومتی، به‌خاطر پیوند محکمی که این دستگاه با نظام دینی داشت، خودبه‌خود به برخورد روشنفکران با نهادهای دینی انجامید و موجبات گریز منورالفکران عصر مشروطیت از دین و ستیز با آن را فراهم ساخت.

### - آخرت‌گرایی و جمود دینی در زندگی اجتماعی

اندیشه‌ی «آخرت‌گرایی» و «تقدیرگرایی» در پاره‌های عمده‌ای از باور و عملکردهای دینی مردمان شیعه‌ی ایران عصر مشروطیت نمایان بود. اصولاً فرهنگ ایرانی به‌نحو قابل توجهی تقدیرگرا و آخرت‌گرا بود. این دو صفت بارز فرهنگی ایرانی - اسلامی تاریخ و پیشینه‌ای نسبتاً طولانی دارد و در ابعاد گوناگون و مقاطع مختلف تاریخی خود را نشان داده

۱- برای نمونه بنگرید به: زرگری‌نژاد، غلامحسین، «رسائل مشروطیت»، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹.

است.<sup>۱</sup> با کمال تأسف این باور «معاداندیشی» درست در مقابل اعتقاد «معاش‌اندیشی» قرار می‌گرفت در صورتی که می‌توانست چنین هم نباشد. به هر حال، روحیات و خوی و خصلت‌های ایرانیان مسلمان بیشتر تمایل و گرایش به آخرت داشت و همین عامل باعث بی‌توجهی و اهمیت ندادن به کارهای حیاتی و فعالیت‌های اساسی اقتصادی منجر به انباشت سرمایه، و در نهایت رکود ترقی و توسعه کشور شده بود. از یک طرف تحرک و پویایی اندیشه‌ی دینی در آن عصر خیلی چشمگیر نبود، و کمترین تغییر و تحولی در آموزه‌های دینی با مقاومت‌های جدی مواجه می‌شد، و از طرف دیگر چون اصلاح‌آموخته‌ها و باورهای مذهبی کار بسیار مشکلی بود و گاهی به آفت انحراف و بدعت‌گذاری دچار می‌شد و به قول میانمحمد شریف «چون مرز میان اصلاح و بدعت‌گذاری بسیار ظریف است همه کسانی را که داعیه اصلاح دین داشتند نمی‌توان مصلح واقعی دانست»<sup>۲</sup> لذا فعالیت روشنفکران آن عصر در نوآوری و اصلاح دینی و به وجود آوردن «پروتستانتیسم اسلامی» که بسیاری از آنها داعیه‌ی آن را داشتند، هم به انحراف گرفتار بود و هم با مقاومت جدی عامه‌ی مردم و کثیری از علما روبه‌رو بود، و در نهایت نمی‌توانست به نتیجه برسد. ناکامی روشنفکران در فعالیت‌های‌شان، به‌ویژه تأسیس پروتستانتیسم اسلامی، شکاف ایشان و دینداران را عمیق‌تر و آنها را ناامیدانه از دین‌گریزان کرد و شد آن‌چه شد.

### ۱- افزایش سطح توقعات در اثر آشنایی با غرب

بر اثر آشنایی جامعه‌ی ایرانی با دنیای غرب و نظام‌های مدرن آن، به‌طور طبیعی یک رشته توقعات حادث شده بود. این توقعات در زمینه‌هایی

۱- بنگرید به: همین اثر، گفتار چهارم، ص ۲۲۵.

۲- شریف، میانمحمد، «تاریخ فلسفه در اسلام»، جلد چهارم، ترجمه نصر... پورجوادی،

تهران، نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۳.

مختلف و متنوع از حیات اجتماعی و فردی مردمان، گاه در سطح و ابعاد سیری فزاینده داشت. این افزایش سطح توقعات در قشر روشنفکر به‌خاطر آشنایی بیشترشان با دنیای جدید و مدرن اروپا، حادث‌تر و چشمگیرتر بود. به عبارت رساتر و روشن‌تر روشنفکران عصر مشروطه کعبه‌ی آمال و غایت تلاش و سعی‌شان رسیدن و رساندن کشور خود به سطح و طرز زندگی اروپاییان بود. آنها می‌کوشیدند تا ملک و ملت را در همان مسیری قرار دهند که اروپاییان پی‌موده بودند.

سطح توقعات هر جامعه‌ای در هر مقطع تاریخی، می‌بایست با امکانات مادی و معنوی، سرمایه‌های انسانی و استعدادهای طبیعی و حیاتی آن جامعه تناسب داشته باشد. در اروپا که از قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی حرکت روبه‌رشد و توسعه خود را در همه‌ی زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شروع کرده بود و در یک روند و فرایند توسعه و تکامل سالیان متمادی و بل سده‌های طولانی با جدیت تام و تمام تلاش بی‌وقفه داشت، رابطه‌ی میان «توقعات» و «امکانات» آنها طبیعی و منطقی بود، و مشکلی را در ساختار اجتماعی و زندگی ملت به وجود نمی‌آورد. ولی برعکس در ایران آن روز سطح توقعات به‌خصوص در قشر روشنفکران با میزان و نوع امکانات (چه به‌لحاظ مادی و چه از نظر معنوی) تناسب منطقی نداشت. جامعه‌ی ایران نه مثل اروپا نظامش و حکومتش مشارکتی و دموکراتیک بود، نه اقتصادی سرمایه‌دارانه و صنعتی داشت، و نه طبقه‌ی متوسط شهری‌اش با طبقه‌ی متوسط شهرهای اروپا قابل مقایسه بود، نه «فرد» و «فردیت» در سیستم اجتماعی‌اش معنایی داشت و نه سطح آموزش تخصصی و عمومی‌اش همپایه و همسطح غرب بود و... که بتواند توقعات خود را بر اساس موقعیت‌ها، امکانات، و فرصت‌های حاصل آمده به‌طور واقع‌بینانه‌ای تنظیم کند. گویی عمده روشنفکران آن دوره گاهی فراموش می‌کردند که



این همه پیشرفت در دنیای غرب یک شبه به جود نیامده و توقعات کنونی شهروندان اروپایی ریشه در سیر تاریخی پیشرفت و ترقی و تمدن آنان دارد و با آن تناسبی منطقی و معقول برقرار کرده است. این خود به علت عدم «خودآگاهی» برخی روشنفکران آن دوره بود که «مسئله‌ی خود» یا «مای» را خود نمی‌ساختند و بیشتر به «غیرخود» یا «آنها» چشم دوخته بودند.

یک قاعده‌ی معقول و کلی وجود دارد که تا انسان‌ها و ملت‌ها به خودآگاهی نرسند نمی‌توانند سر پای خود بایستند. به تعبیر امام خمینی «ره» هیچ ملتی نمی‌تواند استقلال پیدا کند الا این که خودش، خودش را بفهمد و تا زمانی که ملت‌ها خودشان را گم کرده‌اند و دیگران را به جای خودشان نشانده‌اند نمی‌توانند استقلال پیدا کنند.<sup>۱</sup> و اما وقتی انسان از عنصر خودآگاهی برخوردار باشد دست به اقتباس از روی انتخاب می‌زند نه از روی اضطرار. ولی بسیاری از روشنفکران متأسفانه اقتباس‌شان از غرب این‌گونه نبود. «آن که اقتباس می‌کند خودآگاه آزاد است که عناصر مورد نیاز خود را از خارج برمی‌گزیند و برای تکمیل وجود خود این عناصر را در بنای شخصیت خود به کار می‌گیرد.»<sup>۲</sup>

این اقتباس همواره بر اساس مبانی، مبادی و پایه‌های نظری و واقعی آن جامعه انجام می‌گیرد و راه توسعه را هموار می‌کند، در صورتی که اقتباس ایرانیان از غرب بریده از مبادی و مبانی آن بود و در بیشتر اوقات حالت سطحی و رویی به خود می‌گرفت. سطح توقعات نیز با هیچ یک از امکانات و موقعیت‌ها همخوانی و همزایی نداشت. روشنفکران به جای این که توقعات خود را بر اساس واقعیت‌ها و امکانات موجود دست‌بندی،

۱- «صحیفه نور»، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (ره)، جلد یازدهم، تهران، سازمان چاپ و انتشار، چاپ دوم، تابستان ۱۳۷۱؛ ص ۱۱۶.

۲- شریعتی، علی، «بازشناسی هویت ایرانی اسلامی»، در مجموعه آثار ۲۷؛ ص ۱۵۳.

اولویت‌بندی، برنامه‌ریزی و سامانمند کنند و در ریشه‌شناسی و سبب یابی عقب‌ماندگی ایرانیان از قافله‌ی در حال حرکت فرهنگ و تمدن جدید به دنبال کشف و شناسایی متغیرها و علل و اسباب زیاده‌تری باشند، بعضاً دست به یک تقلیل‌گرایی در عوامل عدم پیشرفت و ترقی ایران می‌زدند و راه‌حل را در اصلاح خط، تغییر الفبا، و یا سایر عامل‌های یک‌ه‌ی دیگر، و در نهایت عامل هدم شریعت اسلام، خلاصه و ساده‌سازی می‌کردند. بیشتر روشنفکران تصور می‌کردند که اسلام جلو خواسته‌های مشروع و توقعات آنها را سد کرده است. به همین علت سعی می‌کردند به نوعی خود را - به تعبیر و ظن خویش - از دست دین نجات دهند. در صورتی که آنها مبانی اصلی دین را نمی‌شناختند و خیلی میان دین و دینداران تفاوت قایل نبودند.

### - تمایز قایل نشدن بین دین و دینداران

دو مقوله‌ی «دین» و «دینداران» جدای از نزدیکی و ارتباط و پیوندی که با یکدیگر دارند، دو مقوله‌ی متمایز از هم‌اند.

دین صرف‌نظر از تعریف‌های گوناگونی که در طول تاریخ به خود دیده است «کلیتی است که جنبه‌های ارزشی و اعتقادی و مناسک و رفتارها و اعمال آن با هم توأم است. از این رو امکان‌پذیر نیست که فقط به مطالعه رفتارهای بیرونی و ظاهری بپردازیم.<sup>۱</sup>» متأسفانه عده‌ی قابل توجهی از عناصر جریان روشنفکری ایران در دوره‌ی مشروطیت فقط به مطالعه‌ی رفتارهای بیرونی و ظاهری دینداران و مسلمانان عصر خویش می‌پرداختند و تجلیات عینی را بیش از ساحت‌های دیگر دیانت و مذهب مورد کند و کاو و چون و چرا قرار می‌دادند، و به جنبه‌های ارزشی

۱- توسلی، غلامعباس، «ده مقاله در جامعه‌شناسی دین و فلسفه تاریخ»، تهران، انتشارات قلم، چاپ اول، ۱۳۶۹، ص ۲۳. و همچنین: توسلی، غلامعباس، «روشنفکری و اندیشه دینی»، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۹.

و اعتقادی و معنوی دین چندان توجه نداشتند. علاوه بر این، اساساً میان دین و دینداران تمایزی قایل نمی‌شدند و در بسیاری از آثارشان این مطلب به وضوح قابل تشخیص است. روشنفکران ایرانی، از یک سو مانند جریان اصلی روشنفکران غربی انتقاد و گلایه از وضع موجود مسلمانان را به انتقاد از اساس دین تعمیم می‌دادند، و با انتقاد از دین می‌آمیختند، و از دیگر سو، بر اثر عدم آشنایی دقیق به مبانی اصلی دینی و اسلامی و عدم امکان دسترسی به استوانه‌های دینی به طریق مستقیم و بی‌واسطه، در تحلیل‌ها و قضاوت‌های‌شان دچار خطا و اشتباه می‌شدند. اگرچه از یک طرف عده‌ای از روحانیان به گونه‌ای دین را تفسیر و تعبیر می‌کردند که گویی هرگز سر سازگاری با علوم جدید و کسب دانش نوین را نداشت ولی افراد روشن‌بینی هم در دستگاه حوزه‌های علمیه‌ی آن روز وجود داشتند که به دنبال راه‌حل‌ها و پاسخ‌های جدید برای مسائل نوین دنیای اسلام بودند، هرچند عده و عده آنها شاید کمتر از گروه اول بود، ولی به هر حال آنها نیز قرائت‌هایی خاص و نسبتاً مدرن از دین و عدم تباین آن با دستاوردها و تجارب نوین بشری داشتند. روشنفکران به این مهم کمتر التفات می‌کردند، و از طرف دیگر، در منابع بزرگ دین اسلام که به یقین قرآن مجید و سیره‌ی نظری و عملی پیامبر (ص) و ائمه‌ی معصومین (ع) هستند، نه تنها کمترین مخالفتی با کسب علوم و دانش‌های بشری نشده است بلکه اکیداً و به کرات به مسلمانان توصیه و سفارش شده که در فراگیری معاف و دانش‌های سودمند و سعادت‌آفرین و کمال‌بخش کوشا باشند، ولی متأسفانه خیل عظیمی از دینداران و پیروان و مسلمانان راهی به دور از این مسیر پیمودند و طریق دیگری برگزیدند. در این مورد باید روشنفکران توجه می‌داشتند که عملکرد دینداران را به حساب دین نگذارند. گروه کثیری از متفکران غربی که آشنایی نیم‌بندی با معارف قرآن و دستورات اسلام داشته‌اند، و از قضا تقریباً معاصر روشنفکران

ایرانی آن روز بوده‌اند، در عظمت و سازگاری قرآن با عقل و علوم، سخن‌های فراوان گفته‌اند که برای نمونه به چند جمله بسنده می‌کنیم؛ ولتر<sup>۱</sup> می‌گوید: «یقین دارم که اگر قرآن و انجیل را به یک فرد غیرمتدین ارائه دهند او حتماً اولی را بخواهد گزید زیرا کتاب محمد[ص] در ظاهر افکاری را تعلیم می‌دهد که به اندازه کافی بر مبنای عقلی منطبق است.»<sup>۲</sup> یا دیفرجه<sup>۳</sup> دانشمند فرانسوی (۱۸۰۵/۱۸۶۷ م) این چنین اظهار می‌دارد: «در قرآن اصول دینی و اخلاقی و فلسفی و قوانین سیاسی و جنگی و قانون مدنی وجود دارد که روابط میان مردم را در هر چهره‌ای از چهره‌های حیات وسیع تنظیم می‌نماید.»<sup>۴</sup> از این سخنان و گفته‌ها مهم‌تر و کامل‌تر، فرمایشات و احادیث گهربار ائمه‌ی هدی(ع) و پیامبر عظیم‌الشان اسلام(ص) و بزرگان اسلام‌شناس است که در منابع مهم شیعی و سنی به آسانی قابل دسترسی و رؤیت است.

با این وصف چگونه ممکن است که دین با عقل و پیشرفت و تکامل بشری مخالفت داشته باشد؟ گاه ممکن است دینداران بنا به عللی (منطقی یا غیرمنطقی) با کسب علوم نوین و تجربه و دانش جدید مخالفت ورزند، آدم منصف نباید آن را به حساب دین بگذارد. معمولاً متفکرینی که میان دین و دینداران تمایز و تفکیکی قایل نشده‌اند دچار این مشکل بوده‌اند که دعوای آنان با دین‌داران به مشاجره با دین می‌انجامید و خواسته یا ناخواسته با دین به ستیز برمی‌خواستند و از آن فراری می‌شدند.

1- F.M. Voltair

۲- علیقلی، محمد مهدی، «قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان»، قم، انتشارات سینا، چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۵، ص ۵۸.

3- Difregch

۴- پیشین؛ ص ۶۳.

آن چه را که تا این جا در خصوص علل دین‌گریزی روشنفکران عصر مشروطه به رشته‌ی تحریر درآوریم بدون تردید شمه‌ی کوتاهی از عوامل و علل دین‌گریزی عناصر روشنفکری آن دوره‌ی ایران است، که می‌تواند بسی مفصل‌تر و جامع‌تر نیز باشد. ولی به هر حال شاید ادامه دادن مطلب از محدوده و حوصله‌ی این کتاب خارج باشد، و ما بهتر دانستیم که افزوده‌ی مطالب فوق را به سایر علاقه‌مندان و صاحب‌نظران و تکمیل‌کنندگان تحقیقات اجتماعی واگذاریم تا بیا همت عالی‌های که دارند این‌گونه مباحث را به سرانجامی پویاتر و کارآمدتر برسانند. «ان شاء الله»

### **- جمع‌بندی مختصری از گفتارهای پنج‌گانه‌ی فصل سوم**

فصل سوم که درواقع متن اصلی کتاب حاضر به حساب می‌آید بنا بر ضرورت تحلیل و تجزیه و بازشناسی و بازخوانی مسئله‌ی موردبحث، و راهیابی به نتایج و پاسخ‌های متقن به پرسش‌های تحقیق، به‌ناچار به پنج گفتار جداگانه ولی کاملاً هماهنگ، وابسته و مرتبط با هم، تفکیک و تقسیم شد. در گفتار اول که مقدمه و زمینه‌ای برای ورود به موضوع تحقیق به‌شمار می‌رود و بسترشناسی و بافت‌شناسی اجتماعی موقعیت‌ها و ساختار اجتماعی - سیاسی آن دوره‌ی ایران است، به‌ترتیب قشربندی اجتماعی ایران در آستانه‌ی مشروطیت، اوضاع سیاسی - اجتماعی و فرهنگی کشور در آن دوره، چگونگی پیدایش مشروطیت و عوامل داخلی و خارجی پیدایش آن در ایران بررسی شده است. نتیجه‌ی موجز و مختصر حاصله از گفتار اول این بود که، ایران در آن مقطع تاریخی بیشتر به رکود و توسعه‌نیافتگی گرفتار بود و تحرک و پویایی اجتماعی و فکری در جامعه‌ی ایرانی دیده نمی‌شد. در گفتار دوم گذری به سیر تفکر و تنوع اندیشه در دوره‌ی مشروطه داشتیم و بعد از کنکاش در سه طیف فکری و فرهنگی آن عصر، تأملی در طیف نخست داشتیم و دریافتیم که جریان روشنفکری و آزاداندیشی غرب‌گرا به‌شدت متأثر از آموزه‌ها و

دستاوردهای جدید اروپا بود، و بر اساس نحله‌ی فکری اثبات‌گرایی قرن نوزدهمی می‌اندیشید و قبله‌ی آمال این طیف رسیدن به ترقی و تمدن برتر و کارآمدتر غرب بود، و دین را لاجرم از همین زاویه می‌نگریستند. برخورد آنها با دین، برخورد و تماس و ارتباطی علم‌گرایانه و عقل‌مدارانه‌ی تک‌نگرانه بود، و سعی می‌کردند در مسائل دینی تساهل و تسامح به خرج دهند، و قرائتی از دین داشته باشند که با تجارب نوین بشری و کوشاوردهای علوم جدید در تعارض و تضاد نباشد. محرک حرکت‌های فکری در عصر مشروطیت در واقع همین طیف آزاداندیش غرب‌گرا بود، که به‌طور مستقیم و یا نامستقیم، دو طیف فکری دیگر آن دوره را به حرکت و مقابله و چالش می‌طلبیدند، و به همین منظور لقب مشروطه‌سازان فرهنگی در این کتاب به آنها داده شد. در ادامه - گفتار سوم - دین و پیشگامان جریان روشنفکری ایران بررسی شد. ابتدا سعی کردیم، تعریفی جامع و مانع از روشنفکر ارائه دهیم و سپس تعریف و تفسیرهای متنوع از دین و اهمیت و کارکردهای جامعه‌شناختی آن را به بحث گرفتیم و خلاصه‌ای از نظریه‌های بنیانگذاران جامعه‌شناسی پوزیتیویسم را آوردیم. آخوندزاده و افکار و اندیشه‌های وی در مورد دین، بحث نسبتاً مفصلی بود که حجم قابل توجهی از موضوع را به خود اختصاص داد. در بررسی آرای آخوندزاده معلوم شد که وی بیشتر تحت تأثیر آموزه‌های روشنفکران روسی و اروپای غربی بوده است. پروتستان‌تیسیم اسلامی وی آخرین راه‌حل ارائه شده برای حل مشکلات و موانع دینی جامعه در راه اصلاح و بازسازی کشور بود. او فکر می‌کرد که از این راستا می‌تواند اصلاحی هم در آموزه‌های دینی و هم در ساختار جامعه ایجاد کند، ولی کم‌کم در اثر مقاومت‌های اجتماعی که از طرف توده‌ی مردم سنتی ایران و برخی جریان‌های روحانیت شیعی در مقابل جریان اصلاح دینی آخوندزاده بروز و ظهور کرد و خود را نشان

داد، وی از اصلاح دین ناامیدانه رویگردان شد و بیشتر به سمت حذف دین و احیای ناسیونالیسم قومی و ملی کشیده شد. آخوندزاده بیشتر به تجلیات و عینیات اجتماعی که به صورت بی سابقه‌ای به مرام‌ها و مسلک‌های دینی آمیخته بودند توجه می‌داشت، و سعی می‌کرد با انتقاد تند و سخت به مقابله با آنها پردازد، و به زعم خویش در جهت اصلاح گامی بردارد. در ادامه به بررسی افکار و اندیشه‌های میرزا ملکم خان پرداختیم و آمد که ملکم آشتی و مسالمت‌جویانه با مسائل دینی برخورد می‌کرد. وی سعی می‌کرد آموزه‌های جدید را در لفافه‌های دینی بپیچد و از مقابله سخت و رو در رو با آموخته‌های دینی و مذهبی پرهیزد.

پروتستان‌تیسیم اسلامی و رنسانس دینی ملکم بسیار متأثر از پروتستان‌تیسیم مسیحی بود. ملکم با اقتباس از دین بشریت کنت دین آدمیت را پیش کشید و سعی کرد مجمعی ترتیب دهد که مردمان به واسطه‌ی آدم بودنشان، و نه به خاطر مذهب‌شان، دور هم جمع شوند و به قول خودش به اصلاح‌گری بپردازند.

ملکم حتی به تقلید از کنت برای دین اختراع‌ی خویش رشته‌ای مناسب، ایام متبرکه، قوانین و دستورات در نظر گرفته بود و «آدم» را به رعایت «مرام آدمیت» توصیه و سفارش می‌کرد. ملکم در دین ابزارانگار بود و با علمای زمان خویش بر اساس مواضع‌شان در قبال عقل و علم جدید و دنیای غرب، برخوردهای چندگانه و بعضاً متضاد داشت. ولی در مجموع، عملکرد و رفتار علما را نقد می‌کرد. ملکم مثل آخوندزاده دین را متضمن سه امر اعتقادات، عبادات و اخلاقیات می‌دانست و اصالت را به اخلاق می‌داد. نگاه او به دین یک نگاه پوزیتیو بود. نماینده‌ی گونه‌ی دیگری از طیف روشنفکری آن عصر، عبدالرحیم طالبوف تبریزی بود که او نیز، با یک دیدگاه و نظر علمی و عقل‌گرایانه به سراغ دین می‌رفت و بیشتر از این منظر دین را نظاره می‌کرد و می‌سنجید. طالبوف در

اعتقادات دینی پای‌بندتر از آخوندزاده و ملک‌خان بود. وی نه مثل آخوندزاده دین‌گریز و دین‌ستیز بود و نه مثل ملک‌خان آموزه‌های غربی را با مسائل دینی به صورت سطحی و ساده تطبیق و تلفیق می‌کرد. بلکه باورش این بود که اساساً قوانین الهی با مقررات عرفی که ساخته‌ی علم و تجربه‌ی بشرند متفاوت است، و آدمی به هردو این قوانین نیازمند است. نکته‌ی قابل توجه در مورد اندیشه‌ی طالبوف این است که، او اگرچه بشر را به دو نوع قانون فوق‌الذکر محتاج می‌دانست ولی سعی می‌کرد مسائل دینی را از ساحت سیاسی زندگی به دور نگه دارد. در واقع طالبوف حکومت و نظامی را برای اداره‌ی کشوری پیشنهاد می‌داد که بر پایه‌ی قوانین عرفی بنا شده بود و مسائل دینی در آن دخالتی نداشت. طالبوف میان گوهر ادیان از یک سو، و پوسته و قالب مذاهب و شرایع از دیگر سو، تفاوت و تمایز قایل بود. او گوهر همه‌ی ادیان الهی را یکی می‌دانست و شکل و قالب مذاهب و شرایع را با توجه به دوره‌های تاریخی خاص، پدیدارهای تاریخی و اجتماعی به شمار می‌آورد. به عبارتی، تفکیک و تمایزی میان اصل و جوهره‌ی ادیان و شیوه‌ی اجرای این اصول، یعنی قالب‌هایی که این اصول در آنها پیاده می‌شوند (شرایع)، قایل بود. در پایان گفتار سوم، یک تحلیل جامعه‌شناختی «کارکردگرایانه» از آرای روشنفکران ایرانی آن دوره به عمل آوردیم و توضیح دادیم که چگونه دین دچار کژکارکردها می‌شود و کارکردهای مثبت خویش را از دست می‌دهد و موجبات اعتراض جریان‌های روشنفکری و مقابله‌ی آنها را با خود فراهم می‌آورد. در شش کژکارکرد که از لسان آدی آورده شد، این مسئله به خوبی تبیین شده بود. در گفتار چهارم، که به عنوان قسمت تکمیلی گفتار سوم است، برخی موانع و مشکلات کار فکری و فرهنگی در ایران تشریح شد، و گفتیم که اندیشه‌های منسوخ و عقاید نادرست و قرون وسطایی، انقطاع تئوریک اندیشه، استبدادزدگی فرهنگی، شکل-



گرایی و تقدیرگرایی مذهبی، خرافه‌پذیری حس مذهبی و دوگانگی‌ها در فرهنگ‌ها و هویت‌های کشورهای جنوب در قبال عصر جدید، چگونه راه را بر اصلاح ساختارها و تحول اندیشه‌ها بسته بودند، و کارها و فعالیت‌های فکری جریان نوپای روشنفکری ایران را، با چه مشکلاتی روبه‌رو کرده بود. در گفتار آخر - گفتار پنجم - پاره‌ای از علل دین‌گریزی روشنفکران به‌اختصار توضیح داده شد و آوردیم که تأثیر آموزه‌های روشنفکران غربی بر روشنفکران ایرانی، کوتاهی علما در کردن جذب‌کردن روشنفکران و پاسخ‌گفتن به آنها، استبداد سلطنتی که توجیه دینی می‌شد، آخرت‌گرایی و جمود دینی در زندگی اجتماعی آن روز ایران، افزایش سطح توقعات و عدم جواب‌گویی و کفایت امکانات مادی و معنوی نسبت به آن توقعات، و تمایز و تفکیک قایل نشدن بین دو مقوله‌ی دین و دینداران، از جمله عواملی بودند که موجبات سرخوردگی و فرار روشنفکران از نهاد دیانت و سازمان‌ها و گروه‌های وابسته به آن را، فراهم ساختند. به هر صورت روشنفکران و روشنفکری پدیده‌ای است که بیشتر باید مورد دقت و مطالعه قرار بگیرد تا شاید جنبه‌های بیشتری از آن شناخته شود و ابعاد پنهان و خاموش آن بهتر و بیشتر در معرض آشکاری (روشنایی) و گویایی قرار گیرد. نتایج نهایی تحقیق حاضر در فصل چهارم به تفکیک خواهد آمد.

## فصل چهارم:

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## استنتاج، توصیه‌ها و پیشنهادها

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

### استنتاج

روشنفکران عصر مشروطیت در تمام آثارشان به اشکال گوناگون به مقوله‌هایی که دینی هستند و یا به نوعی با مسائل دینی در ارتباط‌اند، پرداخته‌اند. از محتوای سخنان آنان به صراحت برمی‌آید به بسیاری از مشکلات فکری و ذهنی کشور در آن عصر واقف بوده‌اند، و راه‌ها و روش‌هایی جهت اصلاح آموزه‌های فرهنگی - دینی به حاکمان و مردم معرفی کرده‌اند. برای این که بتوانیم کامل‌تر و گویاتر به پرسش‌های تحقیقاتی پاسخ بگوییم، خوشه‌خوشه کردن و تدوین و فرموله نمودن پرسش‌های تحقیقاتی اجتناب‌ناپذیر بود. بنابراین با عطف به آثار و دستنوشته‌های روشنفکران عصر مشروطه و تحلیل‌های نظری جامعه - شناختی که در فصل سوم و گفتارهای پنج‌گانه‌ی آن به بحث و بررسی و تجزیه و تحلیل گرفته شد، پاسخ روشن هر کدام از پرسش‌های طرح شده به شرح زیر است:

۱) روشنفکران عصر مشروطیت چگونه دین را تعریف می‌کردند و یا تعریف آنان از دین چیست؟

روشنفکران این دوره با همه‌ی تنوع و تکرر دیدگاه‌شان در مواجهه با دین و سازمان‌ها و افراد وابسته و برخاسته از آن، در تعریف دین تقریباً همسان می‌اندیشیدند و در نوشته‌هایشان با شباهت نزدیک، درباره‌ی دین قلم می‌زدند. آخوندزاده، ملکم و طالبوف دین را متضمن سه امر می‌دانستند: اعتقادات (ایمان و باور داشتن به خدا، معاد و نبوت) احکام

شرعیه (دستوراتی که مؤمنان به دین، می‌باید انجام دهند و به‌عنوان تکالیف ادا کنند و پای‌بند و ملزم به رعایت و انجام آنها باشند) و اخلاق حسنه؛ و در این میان اخلاق را اصل می‌دانستند و بر آن تأکید می‌کردند. پافشاری ملکم و آخوندزاده بر این مطالب به‌روشنی هویدا است. به تعبیر آنان، هدف نهایی از عقاید و احکام، رساندن انسان به حسن خلق است. اگر وسیله‌ای و امکانی فراهم شود که انسان به کمک آن بتواند به حسن اخلاق دست یابد، دیگر احتیاجی به اعتقادات و احکام نیست. آنان به تقلید و تحت‌تأثیر نحلّه‌ی با قدرت و توانای اثبات‌گرایی قرن نوزدهم، جایگزینی و نشر و بسط و تبلیغ علوم تجربی را به‌جای علوم دینی (اصول عقاید و احکام عملیه شرعیه) بر خود فرض می‌دانستند. تعریف آنان از دین تعریفی تماماً تجربی بود و نه سنتی. به هر روی، روشنفکران دین را مجموعه‌ای مرکب از عقاید، احکام و اخلاق می‌دانستند که هدف نهایی و مقصود غایی‌اش رساندن انسان به ترقی و حسن اخلاق است.

۱.۲) آیا روشنفکران دوره‌ی مشروطیت برای دین کارکرد اجتماعی مثبت قایل بودند؟

عمده روشنفکران این دوره (جز آخوندزاده) برای دین کارکردهای اجتماعی مثبت قایل بودند. ملکم برای بسیج کردن توده‌ی مسلمانان از دین کمک می‌گرفت. او معتقد بود که دین می‌تواند عامل همبستگی اجتماعی شود و انسجام گروهی ایجاد کند، روابط عاطفی و انسانی را تقویت و پشتیبانی، و احساس مسئولیت اجتماعی را ایجاد کند. طالبوف نیز اسلام را دین پاک می‌خواند و برای آن کارکرد اجتماعی مثبت قایل بود. وی معتقد بود که دین می‌تواند مشارکت عمومی و همگانی را سامان بخشد و بین جوامع و ملت‌های مسلمان اتحاد برقرار کند.

۲.۲) آیا روشنفکران عصر مشروطیت برای دین کارکرد اجتماعی

منفی قایل بودند؟

البته روشنفکران برحسب تجارب و آموخته‌های جدید و علوم نوین به کارکردهای منفی دین، و یا به عبارت بهتر به کژکارکردهای دین کاملاً واقف بودند. آنان به‌خوبی می‌فهمیدند که دین، یا برخی قرائت‌ها از دین ممکن است از طریق به‌آشتی کشاندن ستم‌دیدگان با حاکمان مستبد از اعتراض به بی‌عدالتی جلوگیری کند، یا کارکرد کشیشی (روحانی) دین در جهت تقدس بخشیدن به هنجارها و ارزش‌های اجتماعی، ممکن است از پیشرفت دانش بشری و کسب علوم و فنون نوین جلوگیری به عمل آورد. به همین منظور برای مقابله با این کژکارکردها بته سمت و سوی دنیوی کردن امور دینی کشیده شدند. نیز، آنها به‌خوبی می‌دانستند که برخی تلقی‌های سنتی از دین به‌خاطر محافظه‌کاری، تداوم و حفظ وضع موجود ممکن است از تطبیق انسان‌ها با شرایط متغیر جلوگیری کنند و یا به‌جای ایجاد وحدت و انسجام بین گروه‌های مختلف اجتماعی، خصومت و درگیری و کشمکش را دامن زنند. به هر حال روشنفکران دوره‌ی مشروطه در آثارشان به‌وضوح به کژکارکردهای اجتماعی دین اشاره کرده‌اند.

۳.۲) آیا روشنفکران عصر مشروطه به کارکردهای آشکار و پنهان

دین (مثبت و منفی) توأمان توجه داشتند؟

در طیف نسبتاً گسترده‌ی روشنفکران آن عصر، گروهی که سرآمد آنان آخوندزاده بود به کارکردهای آشکار و پنهان دین (چه مثبت و چه منفی) توأمان و همه‌جانبه و همزمان توجه نداشتند. آخوندزاده در مقطع پایانی حیات فکری‌اش (بعد از قطع امید از اصلاح خط و زبان که عدم اقبال مردم را به امر اصلاحات از ناحیه‌ی دین می‌دید) به کلی دین را منفی می‌دانست و با تأثیر گرفتن از آثار دین‌ستیزانه‌ی برخی متفکران غربی آن عصر، دوران دین را خاتمه یافته می‌انگاشت، و دوره را دوره‌ی

علوم تجربی می‌پنداشت که دیگر برای دین جایی در آن باقی نمانده است. به هر حال آخوندزاده و پیروانش به کارکردهای مثبت و منفی دین در آن مقطع تاریخی حساس به طور توأمان توجه نکردند. ولی گروه دیگری از جریان روشنفکری آن دوره و افرادی مثل ملکم و طالبوف به کارکردهای مثبت و منفی (چه آشکار و چه پنهان) توأمان توجه داشتند. طالبوف اگر به کارکردهای منفی دین انتقاد می‌کرد در مقابل به کارکرد های مثبت دین نیز واقف بود.

۱۳) تعریف روشنفکران عصر مشروطه از پروتستانتیسم اسلامی چه بود؟

بنا بر تعریف آخوندزاده، «پروتستانتیسم اسلامی عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند.» همان طوری که ملاحظه می‌شود منظور آخوندزاده و هم‌مسلمانان وی از پروتستانتیسم، حذف حقوق الهی و دیانت و شریعت آسمانی است، نه اصلاح و پیرایش آن.

ملکم خان و طالبوف اگرچه به گستردگی و صراحت آخوندزاده از پروتستانتیسم حرف و حدیث‌ها به میان نیاورده‌اند ولی از مطاوی و محتوای مطالب طرح شده توسط آنان پیرامون خرافه‌زدایی و پیرایش دین از موهومات و کژی‌ها، معلوم است به پروتستانتیسم اسلامی نظر داشته‌اند. طالبوف هنگامی که تمایز و تفکیک بین گوهر ادیان و پدیدارهای اجتماعی و تاریخی شرایع قایل می‌شود در حقیقت می‌خواهد راه اصلاح مذاهب را هموارتر کند. رنسانس دینی و پروتستانتیسم اسلامی در نزد ملکم و طالبوف بیشتر جنبه‌ی پیرایش‌گری، اصلاح و نوسازی در آموزه‌ها و عقاید دینی دارد، نه هدم و نابودی اساس آن.

۲۳) آیا پروتستانتیسم اسلامی روشنفکران عصر مشروطه مانند

همتای خود یعنی پروتستانتیسم مسیحی دنیای غرب بود؟

اگرچه پروتستان‌تیسیم اسلامی و رنسانس دینی که توسط روشنفکران عصر مشروطه مطرح شده بود تماماً اخذ شده از دنیای پیشرفته اروپاییان بود، ولی به هیچ وجه شبیه پروتستان‌تیسیم مسیحی جوامع و دول اروپایی نبود. در پروتستان‌تیسیم مسیحی خرافه‌زدایی و پیرایش آموزه‌های دینی در کنار و همگام با تغییر نگرش و ارائه‌ی تعریف جدید از عالم و آدم انجام پذیرفت. پروسه‌ی پروتستان‌تیسیم مسیحی در اروپا و دنیای غرب یک روند طبیعی، و به عبارت گویاتر، فرایندی اجتماعی را طی کرده بود، یعنی طی سده‌های طولانی از میان‌هناسبات و روابط اجتماعی افراد جوامع آن دیار، و با همراهی و پشتیبانی یک نوع وجدان جمعی، سر برآورده بود. در حقیقت پروتستان‌تیسیم مسیحی مقدمه‌ای بود برای یک نوع شیوه‌ی جدید زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی آن مردمان، که به دنبال خود انقلاب صنعتی و حرکت‌ها و جریان‌های اقتصادی - اجتماعی عظیمی را به ارمغان آورد. بستر اجتماعی جوامع اروپایی و غربی پذیرای آن اصلاح در آموزه‌های دینی بود و اقبال عمومی آن را همراهی می‌کرد. در صورتی که در ایران، اولاً بسیاری از روشنفکران به اعماق‌تر پروتستان‌تیسیم پی نبرده بودند، و ثانیاً، عمده روشنفکران آن عصر بیشتر شیفته ظاهر تجدد بودند و کمتر به ریشه‌های اصلی تمدن می‌پرداختند و درواقع آنان تجدد را با تمدن عوضی گرفته بودند، و ثالثاً روشنفکران به تفاوت‌های اساسی بین دو آیین اسلام و مسیحیت به درستی واقف نبودند. از لحاظ شکل و محتوا، اسلام و مسیحیت تفاوت‌های فاحش دارند، و پروتستان‌تیسیت‌های اسلامی شایسته‌تر بود که به این تفاوت‌ها توجه بیشتر می‌کردند.

۳.۳. ویژگی‌های مهم و مشترک پروتستان‌تیسیم اسلامی روشنفکران عصر مشروطه کدام‌اند؟

روشنفکران عصر مشروطه با تمام تفاوت‌ها که در تعریف و ارائه‌ی



تفسیر پروتستانتیسم داشتند بر ویژگی‌های مهم و مشترکی نیز پای می‌فشرده‌اند. از آن جمله‌اند:

الف. خرافه‌زدایی و پیرایش موهومات از ساحت دین و شریعت آسمانی.

ب. قرائت‌های علمی و نوین و این جهانی از دین و تلاش برای سازگار کردن آموزه‌های دینی با آموخته‌های جدید تجربی. (البته گروهی از طیف روشنفکران بعد از ناامیدی در اصلاح دین، به سمت به این نتیجه رسیدند که دین و علم ناسازگارند، مثل آخوندزاده).

ج. تقدس‌زدایی از امور اجتماعی - مذهبی و تلاش در زمینه دنیوی کردن امور دینی و حرکت به سوی تجدد و ترقی خواهی.

د. جلوگیری از دخالت متولیان دین در مسائل اجتماعی و سیاسی، و کنار گذاشتن دین از صحنه اجتماعی جامعه به خصوص عرصه سیاست و دخالت در امور مملکت، و منفک دانستن و جدا کردن حوزه دینت از سیاست.

(البته کسانی چون ملک‌خان گاهی به صورت ابزارانگاره برای پیش برد اهداف سیاسی، از دین تعریف و تمجیدهایی می‌کردند و برای جلب حمایت مردم که براساس آموزه‌های دینی و سنتی مرید و پیرو روحانیان بودند، متولیان رسمی دین را ترغیب به دخالت در اوضاع مملکت می‌کردند و از این راه می‌خواستند از پشتیبانی علمای اسلام بهره جویند). هر اصاله دادن به انسان (آدمیت) و حقوق طبیعی او و تأکید مصرانه بر اخذ و کسب علوم نوین و فنون جدید از تک‌تک آثار آخوندزاده، ملک‌خان و طالبوف هویدا است.

۴) آیا روشنفکران عصر مشروطه در مواجهه با مسائل دینی، بین نهادهای دینی و بنیادهای دینی تمایز و تفکیک قایل می‌شدند؟ آخوندزاده و ملک‌خان تفکیک و تمایزی میان نهادهای دینی و

سازمان‌های مذهبی، که قسمت عمده‌ی آنها ریشه‌ی زمینی دارند و پدیده‌های اجتماعی و تاریخی‌اند، و بنیادهای دینی که معطوف به اصل و گوهر ادیان آسمانی هستند، قایل نبودند. آن دو، بیشتر به تجلیات و عینیات اجتماعی که آمیخته به مرام‌ها و آموخته‌های مذهبی و دینی بودند، نظر داشتند و نقدهایی که بر دین و متدینین می‌زدند تقریباً همه‌ی ساحت‌های دیانت - معرفتی و روشی - را شامل می‌شد. اما طالبوف بین بنیادهای دین و نهادهای دین تمایز و تفکیک قایل بود. اساساً طالبوف دستگاه‌های دست‌ساخته بشری، که مجرای برای پیاده کردن جوهر ادیان بودند، را زیر سؤال می‌برد بدون آن که به اصل و جوهر ادیان بتازد و اساس دین را تخطئه کند. فی‌الواقع طالبوف اندیشه‌های غیب - اندیشانه داشت و به مسائل غیبی مثل روح و عالم مجردات ایمان و باور داشت و آنها را جدای از اوهام و خرافات می‌دانست، در صورتی که آخوندزاده اساساً به این گونه مسائل باور و اعتقادی نداشت و هم نهادها و سازمان‌های دینی را زیر سؤال می‌برد و هم اصل دیانت و شریعت آسمانی را به سخریه می‌گرفت.

انتقاد و تاختن آخوندزاده به جوهر دین از به صراحت و روشنی از متن نوشته‌های وی پیداست.

کلام پایانی: اولاً روشنفکران عصر مشروطه با تمام وجوه اشتراکی که در اندیشه‌های خود داشتند، تفاوت‌های نسبتاً زیادی نیز هم در عرصه‌ی اندیشه و هم در حیطه‌ی عمل داشته‌اند. بنابراین نباید به روشنفکران بسان یک نقطه نگاه کرد، بلکه روشنفکران آن عصر طیفی نسبتاً وسیع و گسترده‌اند که با تناسب و شدت و حدت‌های خاص به مسائل اجتماعی و دینی و ساختارهای پیرامون خود پرداخته‌اند. ثانیاً اگرچه مفاهیم و واژه‌های به کار رفته از جانب روشنفکران ممکن است به ظاهر یکسان باشد، ولی محتوای این مفاهیم گه گاه با هم متفاوت است.

مثلاً وقتی روشنفکری مثل آخوندزاده مفهوم پروتستانتیسم را به کار می‌برد مقصودش و محتوای کلامش با مفهوم پروتستانتیسم در نزد طالبوف متفاوت است و همین‌طورند اصطلاحات و مفاهیمی همانند آزادی، دین، سکولاریسم و... ثالثاً روشنفکران عصر مشروطه به علل و عوامل گوناگون که پاره‌ای از آنها در گفتارهای چهارم و پنجم فصل سوم از نظر گذشت، در رسیدن به اهداف و آرزوهای خود چندان موفق نبودند، و در عین حال توده‌های مردم نیز به دلایل گوناگون اقبالی به گفته‌ها و دستاوردهای آنان نداشتند، ولی در هر حال به نظر می‌رسد تجربه‌های نخستین جریان‌های روشنفکری در ایران، که از سال‌های آغازین دوره‌ی مشروطه‌خواهی سر بر آوردند، درس‌ها و عبرت‌های مهمی دارد که برای نسل‌های کنونی و آتی کشورمان می‌تواند مفید باشند.

### توصیه‌ها و پیشنهادها

در خاتمه می‌توان برای دیگر محققان، علاقه‌مندان و پژوهشگرانی که به بررسی و مطالعه و نقد و کندوکاو در اندیشه‌های روشنفکران عصر مشروطه می‌پردازند پیشنهادها و توصیه‌هایی را ارائه کرد:

(۱) تنوع و کثرت در آثار روشنفکران عصر مشروطه که از گستردگی و تنوع مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی ناشی شده است امکان آن را فراهم می‌آورد که پژوهشگران علاقه‌مند با رویکردها و منظرهای دیگر نیز به قرائت آثار آنان بپردازند و نکته‌ها و زوایای تاریک و مغفول اندیشه‌های پیشگامان جریان روشنفکری ایران را هرچه بهتر و بیشتر روشن کنند.

(۲) به علت گستردگی طیف روشنفکری در ایران و چندگونگی آن، بسیار لازم است که هر دسته از آنها به صورت جداگانه و همه‌جانبه به بررسی گرفته شود. بی‌گمان، قشر روشنفکر، این پیشاهنگان عرصه‌ی

نظر و منتقدان اجتماعی با همه‌ی تشابهی که به‌لحاظ علمی و ذهنی و دغدغه‌ها با یکدیگر دارند، دارای تفاوت‌های بارزی در اندیشه و عمل نیز هستند. به‌طور مثال، روشنفکران لائیک با روشنفکران مذهبی، و یا روشنفکران غیردولتی با روشنفکران دولتی تفاوت دارند، بنابراین بهتر است که هر یک به‌صورت جداگانه بررسی شوند.

۳) شاخه‌ی بستر تاریخی، اجتماعی جریان روشنفکری بسیار مهم است. اگر به‌ظرف زمانی و مکانی و ویژگی‌های تاریخی و نیروهای بومی و منطقه‌ای و حتی خارجی در آن مقطع تاریخی‌خاص، بی‌توجه یا کم‌التفات باشیم، به‌عمق معانی و کشف علل و اسباب تدوین و پیدایش اندیشه‌ها و به‌تبع آن، عملکردهای برخاسته از اندیشه‌ها، دست نخواهیم یافت و پی نخواهیم برد.

۴) محققان باید دقت کنند که برخی مواقع، مواضع سیاسی با نوع اندیشه‌ها متفاوت و مغایر است، یعنی امکان دارد یک روشنفکر دولتی در دستگاه حکومت موضعی را اتخاذ کند که سنخیتی با اندیشه‌ی وی نداشته باشد، و آن رفتار یا عملکرد بر اساس مصلحت‌ها و ملاحظات سیاسی از او سرزده باشد، و همین روشنفکر دولتی در یک پایگاه و یک جایگاه اجتماعی غیردولتی طور دیگری موضع‌گیری کند. بنابراین: یک محقق نباید عملکردهای سیاسی را با اندیشه‌ها در همه حالات و موقعیت‌ها یکی فرض کند. لذا به پژوهشگران جریان روشنفکری ایران توصیه می‌شود که در تحقیقات جامعه‌شناختی - تاریخی این نکته و نکاتی از این دست را در نظر داشته باشند.

۵) اگر تحقیقاتی در خصوص جایگاه دین در اندیشه‌های طیف‌های رقیب (روحانیون سنتی و غیرسنتی) در همان عصر نیز انجام پذیرد به نظر می‌رسد در کارهای مقایسه‌ای دیگری می‌توان اندیشه‌های گروه روشنفکران را با قشر روحانیون مقایسه کرد، و تعامل بین این دو گروه را

موشکافانه‌تر شناخت.

۶) چون کارهای تاریخی - اجتماعی از دامنه و وسعت گسترده‌ای برخوردارند، بهتر است تحقیقاتی که ریش تاریخی دارند توسط گروه تحقیقاتی انجام گیرند، که هرچه بهتر و بیشتر، هم در صرف هزینه‌های زمانی و مالی صرفه‌جویی شود، و هم با مطالعات عمیق‌تر و دامنه‌دارتر به نتایج کامل‌تر و همه‌جانبه‌تری رسید.

تبرستان

www.tabarestan.info

## ضمایم و منابع

### نکته‌هایی از شیوه‌ی این تحقیق

#### رهیافت تحقیق

از میان سه نوع رهیافت تحقیق (کنونی، تاریخی، آینده‌ای) که معمولاً در تحقیقات علوم اجتماعی کاربرد دارند، با توجه به محدوده‌ی زمانی‌ای که این تحقیق به آن پرداخته، حوزه‌ی مطالعات تاریخی، و موضوع تحقیق این کتاب ریش این تحقیق تاریخی «گذشته‌ای»<sup>۱</sup> است. معمولاً «ریش تاریخی وقتی به کار می‌رود که موضوع مورد مطالعه در گذشته اتفاق افتاده باشد یا به شکلی مربوط به گذشته باشد».<sup>۲</sup> چون موضوع مورد تحقیق ما به گذشته بازمی‌گردد، به ناچار باید از روش‌های تاریخی در معنای عام آن استفاده کنیم.<sup>۳</sup> لذا ریش این تحقیق تاریخی است.

#### طرح تحقیق

با در نظر گرفتن موضوع تحقیق، از بین طرح‌های چهارگانه‌ی تحقیق، طرح این تحقیق برای کسب نتایج عمیق‌تر و قابل‌اتکاتر و حصول همه‌جانبه و تمام و کمال اهداف آن، کاربرد ترکیبی از طرح‌های مختلف و متنوع را می‌طلبد. با

1- Historical Approach

۲- تنهایی، ح. ۱، «شیوه تنظیم رساله و پایان‌نامه»، اراک، ذره‌بین، چاپ اول، ۱۳۷۵؛ ص ۱۰۹.

۳- ساروخانی، باقر، «روش تحقیق در علوم اجتماعی»، جلد دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۷؛ ص ۲۰۰.

توجه به این که پژوهشگران برای موضوعات تحقیقی و پژوهشی در این قالب زمانی طرح مطالعه مقطعی را مورد استفاده قرار داده‌اند و «این طرح تحقیق که در ریش‌های تاریخی کاربرد وسیعی دارد و آن هنگامی است که محقق قصد بررسی پدیده‌ای را در زمان مشخص در گذشته داشته باشد»<sup>۱</sup> لذا این تحقیق به مطالعه مقطعی پرداخته است. و از آن‌جا که این تحقیق تلاشی است جهت روشن تر کردن شناخت افکار و اندیشه‌های روشنفکران عصر مشروطه، بنابراین استفاده از طرح تحقیق اکادمیک اجتناب‌ناپذیر است زیرا موضوع مورد مطالعه ایجاب می‌کند مطالعه درونی صورت گیرد، و نیز با توجه به این که موضوع پژوهش صرفاً مطالعه یک جنبه و تعداد مشخص و معینی از روشنفکران عصر مشروطه است و بیشتر نگاه آنها به دین و نهادهای برخاسته از آن را مدنظر دارد، و پژوهشگران برای تحقیقاتی که به مطالعه‌ی یک واحد می‌پردازند، «مطالعه موردی» را پیشنهاد می‌نمایند. در حقیقت هنگامی که به مطالعه‌ی یک واحد آماری پردازیم، طرح تحقیق مطالعه موردی است.<sup>۲</sup> لذا ما در این تحقیق نیز به مطالعه‌ی موردی پرداخته‌ایم. از جهتی دیگر باید گفت از آن‌جایی که بنا به موضوع تحقیق، به نقد و بررسی نظرات و آرای و افکار منورالفکران عصر مشروطه درباره‌ی دین و نقش و تأثیر آن در مناسبات اجتماعی و تحولات فرهنگی و سیاسی نیاز است، محققان برای موضوعات تحقیقی که به نقد و بررسی مسائل مطرح شده می‌پردازند، استفاده از طرح «مطالعه انتقادی»<sup>۳</sup> را پیشنهاد می‌کنند. در واقع «در این نوع طرح تحقیق، محقق از ابتدای تحقیق فرض یا فرضیات خود را بر اساس مطالعه نقادانه می‌گذارد... و با تفکر انتقادی و معرفت علمی به تحقیق پیرامون موضوع می‌پردازد».<sup>۴</sup> لذا ما هم ناگزیریم از طرح تحقیق انتقادی استفاده کنیم. بنابراین طرح‌های مورد استفاده در این پژوهش که به صورت ترکیبی از آنها استفاده شده است، عبارت‌اند از: طرح مطالعه مقطعی، درونی، موردی و انتقادی.

۱- تنهایی، ح، ا، شیوه تنظیم رساله و پایان‌نامه؛ ص ۱۱۹.

۲- پیشین؛ ص ۱۲۷.

3- Critical Study

۴- تنهایی، ح، ا، شیوه تنظیم رساله و پایان‌نامه؛ ص ۱۴۴.

### فن تحقیق

چون این تحقیق در نظر دارد جایگاه دین در اندیشه‌های منورالفکران عصر مشروطه را بررسی کند و در دیدگاه‌ها و آرای آنان پیرامون دین و نهادهای دینی کند و کاو، و در یک پروسه‌ی تاریخی خاص چند و چون رابطه‌ی دین و روشنفکران را مطالعه کند، محققان و پژوهشگرانی که برای موضوعات تاریخی از روش تاریخی استفاده می‌کنند، کاربرد فنون کتابخانه‌ای و اسنادی را توصیه می‌کنند. معمولاً «هیچ تحقیقی فارغ از کاربرد این روش - اسنادی - نیست. اما در روش‌های تاریخی کاربرد این ابزار اهمیت بیشتری دارد.»<sup>۱</sup> لذا ما در این پژوهش با استفاده از منابع اولیه که توسط روشنفکران عصر مشروطه به رشته‌ی تحریر درآمده، و همچنین منابعی که از لحاظ تاریخی اعتبار علمی دارند و منابع ثانویه معتبری که در دوره‌های زمانی پس از تحولات عصر مشروطیت توسط منتقدان و نکته‌سنجان و پژوهشگران نوشته شده‌اند، به بررسی موضوع پرداخته‌ایم.

### طرح تحلیلی

در طرح تحلیلی تلاش کرده‌ایم به کمک ساده‌ترین فنون تحلیل مثل استنباط و استدلال در چارچوب نظری نحله‌ی کارکردگرایان مسئله مورد تحقیق را تحلیل کنیم.

۱- ساروخانی، باقر، روش تحقیق در علوم اجتماعی، جلد اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۵؛ ص ۲۵۴.



## اصطلاحات و تعریف‌ها

مفاهیمی را که در این کتاب باید تعریف کنیم شاید بیشتر از مفاهیمی است که در این جا آورده شده است اما، سعی مان بر این است مفاهیمی را که نقش مهم‌تر و کاربرد بیشتری در تحقیق دارند به اختصار تعریف کنیم. این مفاهیم بدین شرح‌اند:

### رفرمیسم<sup>۱</sup>: Reformism

ایدئولوژی و دیدگاه سیاسی اجتماعی است. اصلاح طلبی به معنای اعتقاد به بهسازی جامعه است از طریق دگرگونی‌های مستمر غیربنیادین و یا تصمیمات آرام و پی‌گیر بدون آن که ساخت اساسی نظم مستقر به تردید افتد.

### پروتستان‌تیسیم<sup>۲</sup>: Protestantism

از کلمه پروتست به معنای معترض گرفته شده است و شاخه‌ای از مسیحیت است که با اصلاح مذهبی بعد از قرون وسطی به رهبری لوتر، کالون و ناکس پدید آمد، و اصلاحاتی را در دین مسیح به وجود آوردند و بیشتر به معنای یک‌نوع اصلاح‌گری در بنیادهای دینی است. ولی آن چه روشنفکران عصر مشروطیت در ایران دنبال می‌کردند، مفهومی تحت عنوان «پروتستان‌تیسیم اسلامی» بود، که با خرافه‌زدایی از ساحت دین، عقلانی کردن امور دینی، دنیوی شدن مقدسات، جدایی حوزه‌های دیانت از سیاست و گاهی حذف دین از عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی مشخص، ترویج و پی‌گیری می‌شد.

۱- ساروخانی، باقر، دایرةالمعارف علوم اجتماعی، جلد دوم، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۵ ص ۶۷۲. ۲- پیشین، ص ۶۳۲.

بنیادهای دینی<sup>۱</sup>: **Lasesof (religious foundations)**  
عبارتست از باورها و اعتقاداتی که شالوده‌ی هر مکتب دینی را می‌سازند و هیچ‌گاه تغییر نیافته و مقتضیات زمانی و مکانی تحولی در اساس آنها نمی‌توانند به وجود آورند. آن چه در مکتب اسلام به عنوان بنیادهای دینی مطرح است همانا اعتقاد به یگانگی خداوند، ایمان به وحی و پیامبران و ختم نبوت، باور داشتن به روز جزا و حساب و کتاب اخروی است.

نهادهای دینی<sup>۲</sup>: **Religious institutions**  
شیوه‌ی تحقق بنیادهای دینی و بخشی از مباحث دینی که منبسط به بایستی در ارتباط با بنیادهای دینی شناخته شوند و موضوع اصلی در قلمرو تغییرات اجتماعی جامعه‌شناسی دینی است مانند، چگونگی رعایت حجاب در بین مسلمانان در طول تاریخ، و اموری همچون: نهاد روحانیت، آداب و رسوم مذهبی، رفتارهای اجتماعی آمیخته به آموزه‌های دینی، معاملات و مسائل اجتماعی که در مباحث فقهی آمده است و....

پایگاه اجتماعی<sup>۳</sup>: **Social Position**  
جایی که هرکس در ساخت اجتماعی اشغال می‌کند.

قشربندی اجتماعی<sup>۴</sup>: **Social Stratification**  
نظامی خاص مبتنی بر نابرابری‌های اجتماعی و رده‌بندی گروه‌ها و افراد بر حسب سهم آنان از دستاوردهای مطلوب و حائز ارزش اجتماعی. ماهیت این دستاوردها در جوامع مختلف یکسان نیست اما معمولاً قدرت، ثروت و پایگاه مطمح نظرند.

۱- تنهایی، ح. ا، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، گناباد، مرنديز، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ص ۵۹۶.  
۲- پیشین؛ ص ۵۹۶.  
۳- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۶ ص ۳۸۰.  
۴- ساروخانی، باقر، دایرةالمعارف علوم اجتماعی؛ ص ۷۹۳.

### عقلانی کردن<sup>۱</sup>: Rationalization

به معنای با قوانین خرد منطبق ساختن است. به طور کلی عقلانی سازی فرایندی است که بر پایه‌ی آن واقعیات و فعالیت‌هایی که در گذشته، دور از حیطه‌ی خرد جای داشتند، در محدوده سلطه‌ی خرد قرار می‌گیرند.

### دنیوی کردن<sup>۲</sup>: Secularization

فرایندی است که بر پایه‌ی آن یک سازمان دینی و مقدس به ساختی غیر مقدس، طبیعی و این جهانی تبدیل می‌شود؛ یا شیوه‌ای که برحسب آن جدایی دین از کار سیاسی تجویز می‌شود.

### جنبش<sup>۳</sup>: Movement

سازمانی کاملاً شکل یافته و مشخص است که به منظور دفاع و یا گسترش و یا دستیابی به هدف‌های خاصی به گروه‌بندی و تشکل اعضا می‌پردازد.

### شرایط اجتماعی<sup>۴</sup>: Social Conditions

مجموعه مقتضیات، حوادث و وقایعی که موجب می‌شوند یک شخص یا یک گروه در جامعه وضع و موضعی خاص یابد.

### نخبگان<sup>۵</sup>: Elites

آنان که در رأس جامعه از دیدگاه اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... جای می‌گیرند. به این ترتیب، از نظر زمینه یا قلمرو، انواع بسیار گوناگون از

۱- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی؛ ص ۳۱۸.

۲- ساروخانی، باقر، دایرةالمعارف علوم اجتماعی؛ ص ۷۱۵.

۳- ریشه، گئی، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چاپ نهم، ۱۳۷۸؛ ص ۱۲۹.

۴- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ص ۳۴۵. ۵- ساروخانی، باقر، دایرةالمعارف علوم اجتماعی؛ ص ۲۳۷.

سرآمدان می‌توان شناخت؛ نظیر سرآمدان مالی، فنی، سیاسی و...

### مشروطیت ایران<sup>۱</sup>: Iran Constitutionality

نام رژیم حکومت ایران بود که از سال ۱۳۲۴ ه. ق به بعد آغاز شد... بعد از عزل عین‌الدوله، میرزانشیر... خان مشیرالدوله به صدارت رسید. وی فرمان مشروطیت را در تاریخ چهارم جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ ه. ق به امضای شاه رسانید، و در ماه شوال همان سال انتخابات انجام و نخستین دوره مجلس شورای ملی تشکیل شد و قانون اساسی مشروطیت در پیاده ماده در تاریخ ۲۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴ ه. ق از تصویب گذشت و به امضای مظفرالدین شاه و ولیعهدش محمدعلی میرزا رسید.

### استبداد<sup>۲</sup>: Despotism

از ریشه‌ی یونانی در معنای «آقا» و «ارباب» گرفته شده است. استبداد بر حکومتی سلطه‌جو (که می‌تواند از آن یک گروه باشد) دلالت دارد که هیچ چیز قدرت خودکامه‌اش را محدود و متوقف نمی‌کند. چنان که قدرت استبدادی با اعمال زور به حفظ خود بپردازد به صورت حکومتی جبار درمی‌آید.

### دین<sup>۳</sup>: Religion

تعریف دین از نظر دورکیم فاقد هرگونه اشارتی به الوهیت است. او در باب دین چنین می‌گوید: «یک دین عبارت از نظامی است به هم پیوسته، متشکل از باورها، اعمالی در رابطه با اشیاء مقدس، یعنی اشیاء خاص و متمایز که تماس با آنان ممنوع است. این باورها و اعمال، تمامی کسانی را که به آن می‌پیوندند در یک جماعت اخلاقی به نام واحد اجتماعی، پیوسته و متحد می‌سازد».

۱- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶؛ ص ۱۹۸۲.

۲- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی؛ ص ۸۸. ۳- پیشین؛ ص ۳۲۰.

لاروس می‌گوید: «اشتغال فکر به امر فوق طبیعی و الهی یکی از جهانی‌ترین و باثبات‌ترین گرایش‌های انسان است. لیکن بنیاد دین در جریان تاریخ صور و اشکالی گوناگون یافته است.»

### طبقه‌ی اجتماعی<sup>۱</sup>: Social Class

شامل مجموع اشخاص یا گروه‌هایی است که به عنوان یک واحد اجتماعی در سلسله مراتب منتظم جامعه به حساب می‌آیند. هر طبقه در جامعه پایگاهی دارد یعنی دارای منزلتی خاص و در درون قشرهای اجتماعی دارای سطحی مخصوص جای می‌گیرد.

### رنسانس<sup>۲</sup>: Renaissance (تجدید حیات)

عنوانی برای دوره تحول اروپا از دوره قرون وسطی به عصر جدید، رنسانس یکی از اهم وقایع تاریخ بشر است و در هنر، معماری، علم، فلسفه، تا دوره معاصر، تأثیر فراوان داشته است.

### روشنفکری<sup>۳</sup>:

اصطلاحی برای طرز فکر و تمایل عقلایی، آزادمنشانه، اومانیستی و علمی رایج در اروپا قرن هجدهم میلادی که جریان فکری عمده این قرن محسوب می‌شد. در اروپای قرن هجدهم میلادی به مسائل دینی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از جنبه علمی و عقلی می‌نگریستند و بدین جهت درباره‌ی کارهای جهان و ترقی و کمال بشریت نظری غیردینی پدید آمد. بت‌های روحانی، مطالب تعدی، عدم تساهل، جلوگیری از نشر عقاید،... از راه‌های گوناگون به شدت مورد حمله قرار می‌گرفت. نهضت روشنفکری در اروپا با آسمانی چون روسو، متسکیو، ولتر، بوفن، تورگو، هیوم و... عجین بود و جریان

۱- پیشین؛ ص ۳۴۲.

۲- مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، تهران، انتشارات فرانکلین،

۳- پیشین؛ ص ۱۶۰.

۱۳۴۵ ص ۱۱۰۰.

روشنفکری در ایران (به ویژه پیشگامان روشنفکری) از جهان غرب اقتباس شده بود که از وضع موجود کشور و شرایط اجتماعی - سیاسی عصر خویش، و دیانت آن زمان، به شدت انتقاد می‌کرد.

#### مشروطه<sup>۱</sup>: Constitutionalism

واژه‌ی مشروطه به عنوان معادلی برای لغت انگلیسی (Constitutionalism) با حکومتی که بر اساس یک قانونی اساسی و مجتمع پارلمانی تشکیل یافته باشد مطرح است. در ایران در مورد ریشه‌ی لغوی واژه مشروطه میان اندیشمندان علاقه‌مند به تاریخ مشروطه، اختلاف نظر وجود دارد. علمای عراق واژه‌ی مشروطه را از ریشه‌ی شرط گرفته‌اند و آن را در مقابل استبداد و رژیم استبدادی معنی کرده‌اند. تقی‌زاده می‌نویسد که: لغت مشروطه از لفظ فرانسوی (Iacchatre) جدا شده است، نه واژه‌ی عربی شرط. نام‌برده می‌افزاید که لاشارت از اروپا به ترکیه عثمانی راه یافت و در آن‌جا از آن لفظ مشروطیت را ساختند و سپس آن لفظ به ایران وارد شد. انقلاب مشروطیت ایران تلاشی سیاسی - اجتماعی، جهت تحدید قدرت سلطنت، ایجاد پارلمان ملی، تدوین قانون اساسی، و تشکیل محاکم عرفی برای رفع ظلم و ستم از رعیت بود.

#### پوزیتیویسم<sup>۲</sup>: Positivism

پوزیتیویسم مکتبی است که از میان همه‌ی شعبه‌های فلسفی، مابعدالطبیعه‌ی متعالیه<sup>۳</sup> را طرد و تخطئه می‌کند، زیرا اصحاب این مکتب می‌گفتند احکام متافیزیکی فاقد معنی هستند، زیرا هیچ طریقه‌ی ممکن‌ی برای آن که در تجربه، به تحقیق برسند وجود ندارد. بنابراین پوزیتیویست‌ها با اتکا و استناد به

۱- حائری، عبدالهادی، ایران و جهان اسلام، مشهد، نشر آستان قدس، ۱۳۶۸، صص ۲۱۱-۲۱۵.

۲- خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم منطقی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۱، صص ۹-۱۰.

3- Transcendental (metaphysics)

رساله‌ی ویتگنشتاین، متافیزیک را محمل و فاقد ارزش می‌شمردند و بر آن بودند که، گزاره‌های متافیزیک نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه یکسره تهی از دلالت‌اند.

### عین‌گرایی و عینیت<sup>۱</sup>: Objectivism & Objectivity

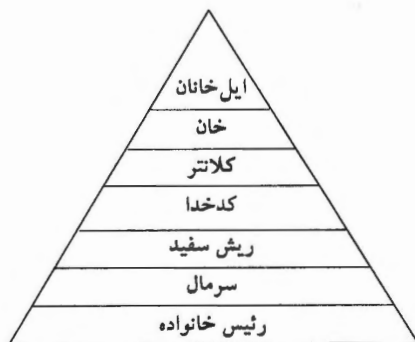
«عین‌گرایی»<sup>۲</sup>، به فلسفه‌ای گفته می‌شود که به عوامل خبرچینی هستی عقیده دارد و جنبه‌های معنوی و ذهنی آنها را، انکار می‌کند. این فلسفه دانش بشر را دارای ارزش مادی می‌داند نه معنوی. «عینیت»<sup>۳</sup> وصف هر چیزی است که عینی است و به‌ویژه روشی عینی است که اشیا را آن‌طور که هستند می‌بیند. عینی آنها را با طرز نگرش تنگ یا جانبداری خاصی، مسخ نمی‌کند. درواقع آن نوع داوری که از احساسات متأثر نباشد و آزاد از نظر و تفسیرهای ذهنی و شخصی باشد.

۱- صلیبا، جمیل، واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، مترجمان: کاظم برگ نیستی و صادق سجادی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۳۴۵.

2- Objectivism      3- Objectivity



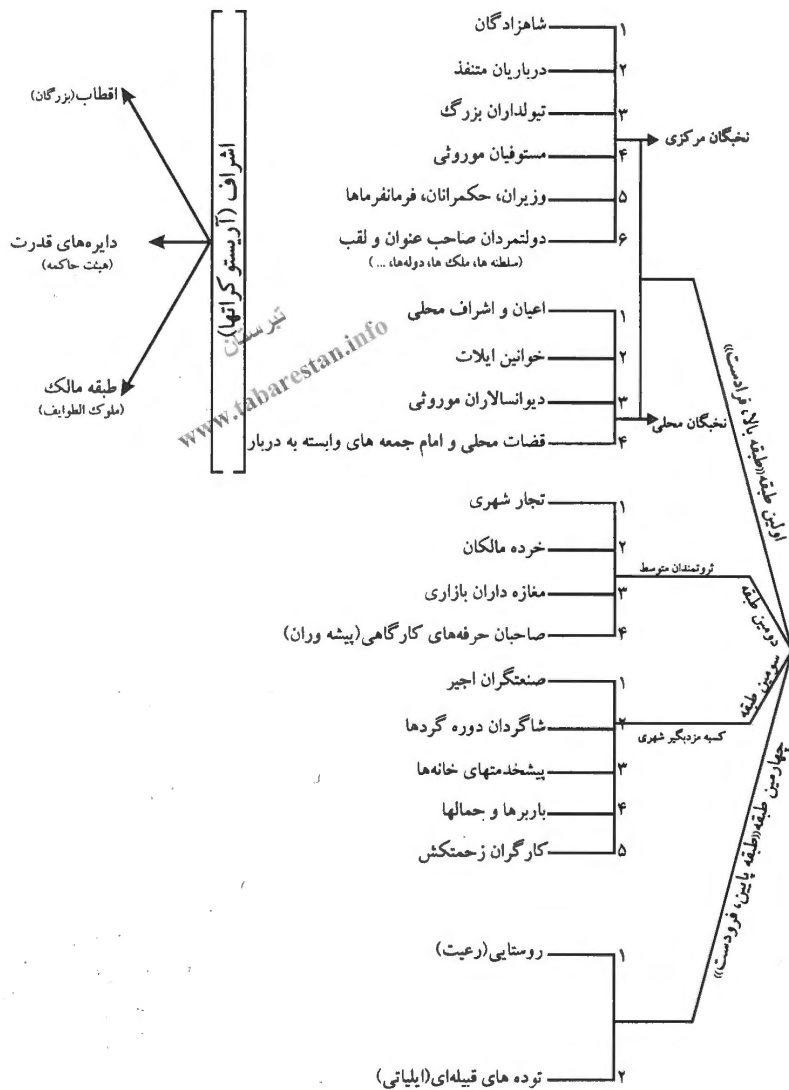
هرم قدرت در روستاهای زمان قاجاریه<sup>۱</sup>



هرم قدرت در جامعه‌ی ایلی زمان قاجاریه<sup>۲</sup>

۱ و ۲- ابراهیمی، حسین، بررسی مختصات قشر حاشیه‌ای و بیرونی در نظام قشربندی اجتماعی ایران از انقلاب مشروطیت تا پایان دوره رضاشاه، به راهنمایی دکتر حسین ابوالحسن تنهایی، اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۷؛ ص ۲۲۸.





نمودار فوق بر اساس تحقیقات پروتد آبراهامیان توسط مولف این کتاب ترسیم شده است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- (۱) آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- (۲) آبراهامیان، یرواند، سیمای ایران در آستانه سلطنت میاندی، ترجمه امیر مهاجر به نقل از روزنامه‌ی بهار، سال اول شماره‌ی، پنج، ۲۲ اردیبهشت ماه ۱۳۷۹.
- (۳) آخوندزاده، میرزافتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، تبریز، نشر احیاء، ۱۳۵۷.
- (۴) آخوندزاده، میرزافتحعلی، تمثیلات، ترجمه میرزا جعفر قراچه‌داغی، به کوشش باقر مومنی، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۴۹.
- (۵) آخوندزاده، میرزافتحعلی، مقالات فارسی، به کوشش محمدزاده، ویراسته ح. صدیق، تهران، نگاه، ۱۳۵۵.
- (۶) آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات سیاسی و ملحقات آن (آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی)، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، بادکوبه، فرهنگستان علوم آذربایجان، ۱۹۶۱.
- (۷) آدمیت، فریدون، اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- (۸) آدمیت، فریدون، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند، ۱۳۶۳.
- (۹) آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، پیام، ۱۳۵۷.
- (۱۰) آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.
- (۱۱) آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵.
- (۱۲) آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، انتشارات سخن، چاپ تابان، مهر ۱۳۴۰.
- (۱۳) آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- (۱۴) آراین پور، یحیی، از صبا تا نیما، جلد اول، تهران، جیبی، ۱۳۵۷.

- ((۱۵)) آشتیانی، منوچهر، روشنگری و روشنفکری، به نقل از روزنامه‌ی همشهری، سال اول، شماره‌ی ۳۴، بهمن‌ماه ۱۳۷۰.
- ((۱۶)) آشوری، داریوش و رحیم رئیس‌نیا، زمینه اقتصادی و اجتماعی انقلاب مشروطیت ایران، تبریز، ابن‌سینا، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ((۱۷)) آل احمد، جلال، غرب‌زدگی، تهران، انتشارات فردوس، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
- ((۱۸)) ابراهیمی، حسین، بررسی مشخصات فقه حاشیه‌ای نیروی در نظام قشریندی اجتماعی ایران از انقلاب مشروطیت تا پایان سلطنت رضاشاه، به راهنمایی دکتر حسین ابوالحسن تنهایی، اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۷.
- ((۱۹)) اژدری‌زاده، حسین، «مؤلفه‌های تعین در آرا معرفتی مبارک» در فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۷۶.
- ((۲۰)) استیوارت هیوز، ه، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- ((۲۱)) اسدآبادی، سید جمال‌الدین، مقالات جمالی، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران، انتشارات طلوع آزادی، چاپ اول، ۱۳۵۷.
- ((۲۲)) الگار، حامد، میزا ملکم‌خان: پژوهش در باب تجددخواهی ایرانیان، ترجمه مرتضی عظیمی، ترجمه حواشی مجید تفرشی، تهران، مدرس و شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹.
- ((۲۳)) الگار، حامد، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۵۹.
- ((۲۴)) الگار، حامد و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، مترجم محمدمهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۶۲.
- ((۲۵)) الباده، میرچا، فرهنگ و دین، هیئت مترجمان زیر نظر: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ((۲۶)) امین‌الدوله، میرزا علی‌خان، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- ((۲۷)) اینگلهارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، نشر کویر، ۱۳۷۳.
- ((۲۸)) باتومور، تی. بی، جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران، جیبی، ۱۳۵۵.
- ((۲۹)) باتومور، تی. بی، نخبگان و جامعه، ترجمه‌ی علیرضا طیب، تهران، دانشگاه

- تهران، ۱۳۷۱.
- (۳۰) بارونز و بکر، تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه‌ی جدید، ترجمه و اقتباس جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، سیمرخ، ۱۳۵۸.
- (۳۱) براون، ادوارد، انقلاب ایران، ترجمه‌ی احمدپژوه، تهران، معرفت، ۱۳۳۸.
- (۳۲) براون، ادوارد، مطبوعات و ادبیات ایران در دوره‌ی مشروطیت، ترجمه‌ی محمد عباسی، تهران، نشر معرفت، ۱۳۷۷.
- (۳۳) بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی، غرب، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران، فرازان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- (۳۴) بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.
- (۳۵) بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه‌ی باقر ساروخانی، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- (۳۶) بیروز آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه‌ی باقر ساروخانی، تهران، کیهان، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- (۳۷) بینا، علی اکبر، تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران، جلد اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- (۳۸) پایکین، ریچارد و اورم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتویی، تهران، حکمت، ۱۳۵۴.
- (۳۹) پطروشفسکی، ایلیا پولویچ، اسلام در ایران، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، چاپ چهارم، ۱۳۵۲.
- (۴۰) پلامناتر، جان، شرح و نقدی بر فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه‌ی دکتر حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۶۷.
- (۴۱) پیرزاده، حاجی، سفرنامه، جلد اول، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- (۴۲) تقی‌زاده، حسن، تاریخ اوایل مشروطیت، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۸.
- (۴۳) تنهایی، ح. ا، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، گناباد، مرن‌دیز، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- (۴۴) تنهایی، ح. ا، جامعه‌شناسی در ادیان، یزد، انتشارات بهاباد، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- (۴۵) تنهایی، ح. ا، شیوه‌ی تنظیم رساله و پایان‌نامه، اراک، ذره‌بین، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- (۴۶) توسلی، غلامعباس، ده مقاله در جامعه‌شناسی دین و فلسفه‌ی تاریخ، تهران، انتشارات قلم، چاپ اول، ۱۳۶۹.

- (۴۷) توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۶۹.
- (۴۸) جان فوران، مقاومت‌شکننده یا تاریخ تحولات اجتماعی ایران، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
- (۴۹) حائری، عبدالهادی، ایران و جهان اسلام، مشهد، نشر آستان قدس، ۱۳۶۹.
- (۵۰) حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- (۵۱) حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ نهضت‌های فکری ایران، بخش اول، تهران، شرکت افست، ۱۳۶۸.
- (۵۲) خان ملک ساسانی، احمد، سیاستگران دوره‌ی قاجار، جلد دوم، تهران، طهوری، ۱۳۴۶.
- (۵۳) خدایار مجبی، منوچهر، بنیاد دین و جامعه‌شناسی، تهران، زوار، ۱۳۴۲.
- (۵۴) خرمشاهی، بهاءالدین، پوزیتیویسم منطقی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۱.
- (۵۵) دورانت، ویل و آریل، تاریخ تمدن (اصلاح دینی)، جلد ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم ۱۳۷۴.
- (۵۶) ذاکر حسین، عبدالرحیم، مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- (۵۷) راثین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسوئری در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- (۵۸) راثین، اسماعیل، میرزاملکم‌خان: زندگی و کوشش‌های سیاسی او، تهران، صفی‌علیشاه، ۱۳۵۰.
- (۵۹) راورد راد، اعظم، «نقدی بر دیدگاه کارل مانهایم در جامعه‌شناسی معرفت»، در فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، سال سوم، تابستان و پائیز ۱۳۷۶.
- (۶۰) رشیدی، فخرالدین، زندگی‌نامه‌ی پیر معارف رشیدی بنیانگذار فرهنگ نوین ایران، تهران، هیرمند، ۱۳۷۰.
- (۶۱) رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی نخبه‌کشی، تهران، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۷۷.
- (۶۲) رضوانی، محمداسماعیل، انقلاب مشروطیت ایران، تهران.
- (۶۳) روشه، گی، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چاپ نهم، ۱۳۷۸.
- (۶۴) زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۴.

- (۶۵) زرین کوب، عبدالحسین، نه شرقی نه غربی انسانی، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۶.
- (۶۶) زکریایی، محمدعلی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران، آذریون، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- (۶۷) ساروخانی باقر، دایرةالمعارف علوم اجتماعی، جلد دوم، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- (۶۸) ساروخانی، باقر، روش تحقیق در علوم اجتماعی، جلد اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- (۶۹) سروش، عبدالکریم، روشنفکری و دینداری، تهران، نشر پویه، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- (۷۰) سروش، عبدالکریم، ثفرج صنع، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- (۷۱) سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم، زمستان ۱۳۷۴.
- (۷۲) شاله، فیلیسین، فلسفه‌ی علمی، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
- (۷۳) شایگان، داریوش، بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- (۷۴) شایگان، داریوش، «سنت، مدرنیته، پست مدرن»، به نقل از هفته‌نامه راه نو، سال اول، شماره‌ی ۱۲، ۲۰ تیرماه ۱۳۷۷.
- (۷۵) شریعتی، علی، بازگشت به خویش، تهران، انتشارات الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
- (۷۶) شریعتی، علی، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، در مجموعه آثار ۲۷، تهران، انتشارات الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
- (۷۷) شریعتی، علی، تاریخ و شناخت ادیان، در مجموعه آثار ۱۴، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- (۷۸) شریعتی، علی، چه باید کرد، تهران، انتشارات قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
- (۷۹) شریعتی، علی، ویژگی‌های قرون جدید، تهران، انتشارات چاپ‌پخش، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- (۸۰) شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد چهارم، ترجمه نصراله‌پور جواد، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- (۸۱) صحیفه‌ی نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی(ره)، جلد یازدهم تهران،

- سازمان چاپ و انتشار، چاپ دوم، تابستان ۱۳۷۱.
- (۸۲) صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، جلد اول، تهران، انتشارات جاویدان، چاپ سوم، خرداد ۱۳۶۳.
- (۸۳) صلیبا، جمیل، واژه‌نامه‌ی فلسفه و علوم اجتماعی، مترجمان کاظم برگ نستی و صادق سجادی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- (۸۴) طالبوف، عبدالرحیم، آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات سحر، ۱۳۵۷.
- (۸۵) طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد (سقیفه طالبوف)، به کوشش باقر مؤمنی، تهران، جیبی ۱۳۴۷.
- (۸۶) طالبوف، عبدالرحیم، مسائل الحیات.
- (۸۷) طالبوف، عبدالرحیم، مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقر مؤمنی، تهران، جیبی ۱۳۴۷.
- (۸۹) طباطبائی، سیدجواد، «سنت، مدرنیته، پست مدرن»، به نقل از هفته‌نامه راه نو، سال اول، شماره ۸، ۲۳ خرداد ۱۳۷۷.
- (۹۰) طباطبائی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- (۹۱) طباطبائی، جواد، درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- (۹۲) طباطبائی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- (۹۳) طبری، احسان، برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۴۹.
- (۹۴) طبری، احسان، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران از آغاز تمرکز قاجار تا آستانه انقلاب مشروطیت، تهران، بی‌تا، ۱۳۵۷.
- (۹۵) ظل‌السلطان، مسعود میرزا بن ناصر، تاریخ مسعودی، تهران، یساوی (فرهنگ‌سرا)، ۱۳۶۲.
- (۹۶) علیقلی، محمد مهدی، قرآن از دیدگاه ۱۱۴ دانشمند جهان، قم، انتشارات سینا، چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۳.
- (۹۷) عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، جیبی، ۱۳۶۳.
- (۹۸) فراستخوه، مقصود، دین و جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۷.

- ۹۹)) فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
- ۱۰۰)) فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۴۴.
- ۱۰۱)) فروم، اریک، داشتن یا بودن، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران، انتشارات اسپرک، ۱۳۷۰.
- ۱۰۲)) فروم، اریک، سیمای انسان راستین، ترجمه مجید کشاورز، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ۱۰۳)) فروم، اریک، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، انتشارات مروارید، چاپ ششم، ۱۳۷۰.
- ۱۰۴)) فروید تنکابنی، مرتضی، گفتار حکیمانه در بخش سوم نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- ۱۰۵)) قاسم‌زاده، قاسم، حقوق اساسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۰۶)) قره‌تپه، شهناز، جنبش اصلاح‌گری دینی در بستر ساختار اجتماعی دوره قاجار، راهنما دکتر حسین ابوالحسن تنهایی، اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، تابستان ۱۳۷۸.
- ۱۰۷)) قزوینی، محمد، یادداشت‌ها، جلد هفتم، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
- ۱۰۸)) کاثوتسکی، کارل، بنیادهای مسیحیت، ترجمه غلامعباس میلانی، تهران، جیبی، ۱۳۵۸.
- ۱۰۹)) کاجی، حسین، کیستی ما از نگاه روشنفکران ایران، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۱۰)) کرمانی، ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- ۱۱۱)) کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۷۳.
- ۱۱۲)) کوزر، آلفرد لوئیس، زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- ۱۱۳)) کینگ، ساموئل، جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- ۱۱۴)) گارودی، روزه، هشدار به زندگان، ترجمه علی‌اکبر کسمایی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۳.
- ۱۱۵)) گولدنر، آلون، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
- ۱۱۶)) گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی،



- چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ۱۱۷)) - گیربرانت، آلن، کلیسای انقلابی، ترجمه هوشمند راد، تهران، انتشارات شبآویز، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- ۱۱۸)) لمپتون، آن. ک. س.، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۱۱۹)) مجتهدی، کریم، «میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۱ و ۲، سال ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۵۶.
- ۱۲۰)) محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، جلد پنجم، تهران، اقبال، ۱۳۵۳.
- ۱۲۱)) محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، نشر بعثت، ۱۳۶۶.
- ۱۲۲)) محیط طباطبایی، محمد، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تهران، علمی، بی تا.
- ۱۲۳)) مددپور، محمد، تجلی حقیقت در ساحت هنر، تهران، انتشارات برگ، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۲۴)) مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و اصلاح دین در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۲۵)) مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی در ایران، تهران، انتشارات تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۲۶)) مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۲۷)) مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۲۸)) مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، تربیت، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۲۹)) مدنی کاشانی، ملا عبدالرسول، رساله انصافیه، تهران، انتشارات مرسل، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۳۰)) مراغه‌ای، حاج زین‌العابدین، سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ یا بلای تعصب او، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۳.
- ۱۳۱)) مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۵.
- ۱۳۲)) مطهری، مرتضی، ده گفتار، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

- ۱۳۳)) معین، محمد، فرهنگ فارسی، جلد اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۱۳۴)) ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد اول، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
- ۱۳۵)) ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد سوم، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
- ۱۳۶)) ملک‌خان، میرزا، مجموعه آثار، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران، انتشارات علمی، بی‌تا.
- ۱۳۷)) ملک‌خان، میرزا، کلیات یا رساله‌ها، به کوشش هاشم ربیع‌زاده، مجلس، ۱۳۲۵.
- ۱۳۸)) مندراس، هانری و ژورژ گوروچ، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- ۱۳۹)) مهدوی، یحیی، جامعه‌شناسی (مقدمات و اصول)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۴۰)) میل، جان استوارت، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه محمود صناعی، تهران، گوهرفام، ۱۳۶۴.
- ۱۴۱)) ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، پیروز، چاپ اول، ۱۳۵۴.
- ۱۴۲)) ناظم‌الدوله، میرزا ملک‌خان، قانون، تهران، کویر، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- ۱۴۳)) نقوی، علی محمد، جامعه‌شناسی غربگرایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- ۱۴۴)) نویسندگان، دین و حکومت، مجموعه سخنرانی‌های سمینار دین و حکومت (انجمن اسلامی مهندسين)، تهران، خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۴۵)) وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و دیگران، تهران، سازمان انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- ۱۴۶)) ولایتی، علی‌اکبر، مقدمه فکری نهضت مشروطیت، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
- ۱۴۷)) هملیتون، ملک‌م، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۱۴۸)) هیس، ه. ر.، تاریخ مردم‌شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، فرانکلین، ۱۳۴۰.
- ۱۴۹)) هیوم، دیوید، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.

- ۱۵۰)) یوسفی اشکوری، حسن، «روحانیت شیعی و غرب»، در کیان: شماره‌ی ۳۵ سال ششم، اسفند ۱۳۷۵.
- ۱۵۱)) یوسفی اشکوری، حسن، نوگرایی دینی نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر، تهران، قصیده، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۱۵۲)) یوسفی اشکوری، حسن، مروری بر تاریخ معاصر ایران (درس گفتار دوازدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸.
- ۱۵۳)) یوسفی اشکوری، حسن، مروری بر تاریخ معاصر ایران (درس گفتار شانزدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸.
- ۱۵۴)) یوسفی اشکوری، حسن، مروری بر تاریخ معاصر ایران (درس گفتار هفدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸.
- ۱۵۵)) یوسفی اشکوری، حسن، مروری بر تاریخ معاصر ایران (درس گفتار نوزدهم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸.
- ۱۵۶)) یوسفی اشکوری، حسن، مروری بر تاریخ معاصر ایران (درس گفتار بیستم)، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی شریعتی، ۱۳۷۸.
- ۱۵۷)) یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران جیبی، ۱۳۵۲.
- ۱۵۸)) دورکیم، امیل، قواعد روش جامعه‌شناسی، مترجم علیمحمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، دی‌ماه ۱۳۷۳.
- ۱۵۹)) سروش، قاسم، تحلیلی جامعه‌شناختی بر انقلاب مشروطه در ایران، به راهنمایی دکتر موحدی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۶-۷۷.
- ۱۶۰)) توسلی، غلامعباس، روشنفکری و اندیشه دینی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۹.
- ۱۶۱)) کاتوزیان، محمدعلی همایون، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران نفت و توسعه اقتصادی، مترجم علیرضا طبیب، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷.

## نمایه

آ

- آبراهامیان، یرواند، ۲۵۱  
 آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۰، ۳۲-۲۹،  
 ۷-۳۵، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۸۵،  
 ۸۷، ۹۰، ۹۹، ۱۰۱، ۲۱-۱۱۸، ۴۶-۱۲۴،  
 ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴،  
 ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۵،  
 ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۵،  
 ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۶۱-۲۶۱،  
 ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲  
 آدمیت، فریدون، ۶۵، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۸،  
 ۱۴۳، ۱۷۶، ۱۹۳  
 آدمیت قزوینی، عباسقلی خان، ۸۶  
 آرتین پور، یحیی، ۱۴۳  
 آقا سید محمد، ۸۰  
 آقا سید هاشم، ۸۰  
 آل احمد، جلال، ۷۵
- الف  
 ابویان، خاجاطور، ۱۲۰  
 اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری،  
 ۵۵، ۱۱۴  
 آدی، ۷، ۶۰، ۲۰۸، ۲۶۳  
 ارسطو، ۱۷۴، ۲۲۳  
 اسپنسر، چارلز، ۱۰۷  
 استوارت میل، جان، ۱۳۰، ۱۵۴  
 اسدآبادی، سید جمال الدین، ۲۵، ۴۰،  
 ۶۲، ۹۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۴۴  
 اسمیت، ویلیام رابرتسون، ۶۱، ۱۱۲،  
 ۱۱۵، ۱۹۷، ۲۰۷  
 اشکوری، حسن یوسفی، ۶۲، ۹۲، ۱۲۰،  
 ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۳،  
 ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۴۳
- اصفهانی، میرزا حبیب، ۱۸۲  
 اصفهانی، میرزا یعقوب، ۱۴۷، ۱۴۸،  
 ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۸  
 اعتضادالسلطنه، ۱۲۰  
 اعتمادالسلطنه، ۱۷۵  
 افلاطون، ۱۰۳، ۱۷۴  
 اقبال لاهوری، ۶۲  
 الگار، حامد، ۲۲۶  
 امیرکبیر، میرزاتقی خان، ۷۷، ۸۳، ۸۴  
 ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۸  
 امین الدوله، ۱۵۳  
 امین السلطان، ۱۵۲، ۱۵۳  
 انجمن جامع آدمیت، ۸۶  
 انجمن سری اصفهان، ۸۶  
 انجمن سری تبریز، ۸۶  
 انجیل، ۵۲، ۵۸، ۱۲۸، ۱۳۷، ۲۵۹  
 اندیشه های طالبوف تبریزی، ۱۹۳  
 اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده،  
 ۱۲۱، ۱۳۸  
 ایران بین دو انقلاب، ۲۵۱

ب

- بارنز، ۶۱  
 بازرگان، مهدی، ۶۲، ۹۸، ۱۱۸  
 باکل، ۱۲۲  
 براون، ادوارد، ۱۹۳، ۱۷۴  
 براون، رادکلیف، ۶۱، ۱۱۳  
 بشیریه، حسین، ۱۰۴  
 بکر، ۶۱  
 بلنت، ویلفرید، ۱۶۰  
 بنتام، جرمی، ۱۸۲

- بوشنر، ۹۹  
 بهاء‌الواعظین، ۲۳۲  
 بهبهانی، آیت‌الله سید عبدالله، ۸۱، ۸۲  
 ۲۳۲، ۹۴  
 بیسمارک، ۱۵۱
- پ  
 پارسنز، ۱۱۴، ۶۱  
 پاره‌تو، ویلفردو، ۱۰۸، ۱۹۷  
 پوپر، کارل، ۱۰۵  
 پیرزاده، حاجی، ۱۷۴
- ت  
 تاریخ بیداری ایرانیان، ۸۶، ۸۸  
 تاریخ جامع ادیان، ۲۲، ۳۹  
 تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در  
 قرن نوزدهم میلادی، ۱۷۵  
 تاریخ مسمودی، ۱۷۴  
 تایلور، ۱۰۷، ۶۱  
 تبریزی، محمدرفعی نظام‌العلماء، ۲۰۹  
 تبریزی، ملا مهدی، ۸۸  
 تسوینگلی، ۵۳  
 تقسیم کار اجتماعی، ۱۹۷، ۲۰۱  
 تقی‌زاده، سید حسن، ۱۷۴  
 تورز، کاملیو، ۵۸  
 توسلی، غلامعباس، ۸، ۱۳، ۶۳، ۶۴، ۶۵  
 ۲۵۷، ۲۴۱، ۱۰۹  
 توماس، هنری، ۱۸۲
- ج  
 جامعه‌شناسی، ۵۴  
 جامعه‌شناسی دین، ۵۹  
 جامعه‌شناسی سیاسی، ۱۰۴  
 جلال‌الدین میرزا، ۱۲۰، ۱۳۸، ۱۸۲  
 جنبش تنباکو، ۸۰
- چ  
 چه باید کرد؟، ۱۰۵  
 چه گوارا، ارنستو، ۵۸
- حائری، عبدالهادی، ۱۴۳، ۶۵، ۱۴۳، ۱۷۲
- خ  
 خاکی، ۱۷۵  
 خمینی، آیت‌الله روح‌الله، ۲۵۶  
 خوابنامه یا خلسه، ۱۷۵  
 خودکشی، ۱۹۷، ۲۰۱
- د  
 دروس فلسفه‌ی تحصیل، ۱۰۹  
 دکارت، رنه، ۹۹  
 دلایل براهین الفرقان در ردّ عقاید مزدکیان  
 و جمهوری‌طلبان، ۲۱۰  
 دورانت، ویل، ۲۱  
 دورکیم، امیل، ۷، ۱۹، ۵۵، ۶۱، ۱۰۷،  
 ۱۱۵-۱۱۱، ۲۰۲-۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۶،  
 ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۸۳  
 دهخدا، علی‌اکبر، ۱۸۴  
 دیفرجه، ۲۵۹  
 دیسن و جامعه، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷،  
 ۲۱۶، ۲۲۸
- ر  
 رائین، اسماعیل، ۱۷۵  
 راه تو، ۱۰۰  
 رشیدی، میرزا حسن، ۸۸  
 رنان، ارنست، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۸۲، ۱۸۴  
 روسو، ژان ژاک، ۹۰، ۱۸۲  
 روشنائی شیخ و وزیر، ۸۷  
 رویتر (قرارداد)، ۱۵۱
- ز  
 زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۴۳

ط

طالبوف، عبدالرحیم، ۱۰، ۲۸، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۵، ۶۳، ۷۰، ۷۵، ۷۶، ۹۰، ۱۰۱، ۱۹۶-۱۸۰، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۴۵، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰-۷۲  
طالقانی، آیت الله سید محمود ۹۸  
طباطبائی، آیت الله، ۸۱، ۸۸، ۹۴، ۹۷، ۲۳۲  
طباطبائی، سید محمدعلی، ۲۵۱، ۲۲۲، ۱۰۰  
طبری، محمد، ۲۸، ۱۹۳  
طوسی، خواجه نصیرالدین، ۲۲۷  
ظل السلطان، ۱۷۴

ع

عباس میرزا، ۸۳، ۱۱۹  
عیده، ۹۷  
عنایت، حمید، ۲۵، ۱۲۴  
عین الدوله، ۸۲، ۲۸۳

ف

فتحعلی شاه، ۸۰، ۱۴۸  
فرستخواه، مقصود، ۳۵، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۸  
فراموش خانه، ۲۶، ۸۶، ۱۴۹، ۱۵۳  
فراهانی، قائم مقام، ۸۳، ۱۱۹  
فروم، اریش، ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۷  
فریزر، ۶۱، ۱۱۵  
فوترباخ، لودویک، ۱۱۳

ق

قانون، ۲۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۴۷، ۲۱۷  
قزوینی، محمد، ۱۷۵  
قواعد روش جامعه شناسی، ۱۹۷

س

ساسانی، خان ملک، ۱۷۵  
سامنر، ۶۱  
سپهسالار، میرزا حسین خان، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۱، ۲۸۹  
سرآغاز نواندیشی معاصر، ۳۵، ۳۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۸۷، ۲۱۳  
سروش، عبدالکریم، ۴۸، ۵۹، ۶۵، ۲۲۱، ۲۴۵، ۲۴۸  
سعید، ادوارد، ۱۰۳  
سفینه طالبی، ۷۶، ۹۰، ۱۸۲  
سن سیمون، ۶۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵  
سیاحتنامه ابراهیم بیگ، ۹۰  
سیاست طالبی، ۱۸۳  
سید جمال واعظ، ۹۷، ۲۳۲

ش

شاردن، ژان، ۲۲۷  
شاه سلطان حسین صفوی، ۲۲۷  
شایگان، داریوش، ۲۲۰، ۲۵۲  
شاینر، ۶۰  
شریعتی، علی، ۹۸، ۱۸۳  
شریف، میان محمد، ۲۵۴  
شفیع، میرزا، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۶، ۲۱۶  
شکسپیر، ویلیام، ۱۲۰  
شیر، ۲۱۵  
شیرازی، آیت الله میرزا حسن، ۱۷۱  
شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، ۲۵۱  
شینز، ادوارد، ۱۰۳

ص

صفایی، ابراهیم، ۱۷۵  
صواعق سببه، ۲۱۰  
صور ابتدایی زندگی مذهبی، ۱۱۲  
صوراسرافیل، ۱۸۴  
صوراسرافیل، میرزا جهانگیرخان، ۲۳۲

ک

- کائوتسکی، کارل، ۱۱۰  
کابانیس، ۹۹  
کاشانی، سید جلال‌الدین (مؤید الاسلام)، ۸۵  
کاشانی، محمد خان، ۸۵  
کاشانی، ملا عبدالرسول، ۹۷  
کاغذ / اخبار، ۸۴  
کالون، ۲۲، ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۱۴۱، ۲۸۰  
کانت، امانوئل، ۱۸۲  
کتاب احمد، ۷۶، ۹۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۸  
کدی، نیکی، ۷۵  
کرمانی، میرزا آقاخان، ۳۲، ۳۷، ۴۱، ۶۳، ۸۸، ۹۰  
کرمانی، ناظم الاسلام، ۸۶  
کت، آگوست، ۱۹، ۲۷، ۶۱، ۹۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۲  
کنفوسیوس، ۱۳۶، ۱۳۷  
کینگ، ساموئل، ۶۱  
کنی، ملا علی، ۱۵۱، ۱۸۷  
کواکبی، عبدالرحمان، ۹۷

گ

- گارودی، روزبه، ۱۱۰  
گاساندی، ۹۹  
گریبایدوف، الکساندر، ۸۰  
گلستان (قراداد)، ۷۹  
گولدتر، آلوی، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۱

ل

- لاکمن، ۶۰  
لامتری، ۹۹  
لوتر، ۲۲، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۱۴۱، ۲۸۰

م

- مارسل، گابریل، ۲۳۵  
مارکس، کارل، ۵۵، ۶۱، ۷۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۲۱۴، ۲۱۵  
مالک‌حی، ۱۲۰  
مالینوسکی، ۶۱، ۱۱۳  
مانهایم، کارل، ۷، ۱۰۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۹۲  
متین السلطنه، عبدالحمید خان، ۸۵  
مجاهدی، کریم، ۱۴۴  
مجاورات، میرزا، دین طبیعی، ۱۲۳  
محلای، ۹۷  
محمود افغان، ۲۲۷  
محمود، محمود، ۱۷۵  
محیط طباطبائی، محمد، ۶۵  
مددپور، محمد، ۳۲، ۳۵، ۱۴۴، ۱۹۳  
مراغه‌ای، زین‌العابدین، ۸۶، ۹۰، ۱۸۳  
مرغوی، شیخ ابوالحسن، ۲۱۰  
مروزی بر تاریخ معاصر ایران، ۱۹۳  
مسائل الحیات، ۱۸۲، ۱۹۲  
مسالك المحسنين، ۹۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۴  
مستشارالدوله، میرزا یوسف خان، ۳۲، ۸۶، ۸۷، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۹۱  
مظفرالدین شاه، ۸۱، ۲۱۰، ۲۸۳  
معرفت، آیت‌الله، ۲۴۷  
مکتوبات کمال‌الدوله، ۸۷، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۰۹، ۲۴۲  
ملا حسین زاده، ۱۲۰، ۱۴۶، ۲۱۶  
ملک المتکلمین، میرزا نصرالله، ۲۳۲  
ملک زاده، مهدی، ۶۵  
ملکم خان، میرزا، ۱۰، ۲۸-۲۵، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۷۶، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۸۰-۱۴۷، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۸-۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۸

- ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۹۲  
متسکیو، ۹۰، ۱۲۰، ۲۸۴  
موسوی، سید حسین، ۲۱۰  
مولر، ۱۰۷  
مولیز، ۱۲۰  
میرابو، ۱۷۳  
میرزا جعفرخان مشیرالدوله، ۸۳، ۱۲۰، ۱۴۸  
میرزا صالح شیرازی، ۸۳، ۸۴  
میلانی، عباس، ۱۱۰
- ن  
نائینی، آیت‌الله، ۹۷  
ناس، جان، ۲۱  
ناصرالدین شاه، ۷۷، ۱۲۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۸۷  
نجم‌آبادی، شیخ هادی، ۹۷، ۱۸۷  
نراقی، ملا احمد، ۸۰  
نوری، آیت‌الله شیخ فضل‌الله، ۹۲، ۹۸، ۲۵۲  
نوری، میرزا آقاخان، ۱۴۸  
نیچه، فردریش، ۱۸۲  
نیوتن، آیزاک، ۹۹، ۱۲۲
- و  
واعظ اصفهانی، ۸۱  
وبر، آلفرد، ۲۱۵
- وبر، ماکس، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۰۳  
وقایع اتفاقیه، ۸۴  
ولتر، ۱۲۰، ۱۸۲، ۲۵۹  
ویژگی‌های قرون جدید، ۱۰۵  
وی کلیف، جان، ۵۳
- ه  
هائیس، ۹۸  
هشت هشت، ۸۸  
هگل، فردریش ویلهلم، ۶۱، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱  
هلاکو خان، ۲۲۷  
هلوتیوس، ۹۹  
همشهری، ۱۰۵  
هوس، یان، ۵۳  
هولباخ، ۹۹  
هیوم، دیوید، ۹۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۸۴
- ی  
یزدی، آیت‌الله سید کاظم، ۲۵۲  
یزدی، سید محمد کاظم، ۹۸  
یکصد خطابه، ۸۸  
یک کلمه، ۸۷، ۱۲۷، ۱۳۹  
یونگ، کارل گوستاو، ۱۰۷، ۱۰۸



کتاب، که در چهار فصل تنظیم شده، مشتمل بر اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی و روشنفکری پیش از مشروطیت تا پایان و پس از آن است. اما تأکید اصلی عمدتاً بر روشنفکران لائیک است که در عین حال دین برای آنها کارکرد خاص خود را داشته است. این روشنفکران، که اهداف دنیوی (سکولار) را دنبال می‌کردند، در عین حال مقوله سنت و آیین باورهای دینی هم بوده‌اند و آنها را به نقد می‌کشیدند. آنان خود متأثر از اندیشه‌ها و باورهای دینی بودند و تحت تأثیر مناسبات حاکم بر جامعه قرار داشتند؛ جامعه‌ای که از یک سو با فقر و جهل و بی‌خبری، و از سوی دیگر با حکام مستبد و خودسردست به گریبان بود. آنها به پیشرفت و ترقی فکر می‌کردند و در این جهت با مقوله‌های دینی درگیر می‌شدند. بدیهی است که دین، خود برای آنها عمدتاً رسوم آمیخته با خرافات و قشری‌گری و تحکیم دولت خودکامه بود و نه بیشتر، و کمتر در اندیشه‌ی بهره‌گیری صحیح از دین در جهت تغییر اندیشه‌ها و مشی‌های سیاسی و اجتماعی بودند. اما در عین حال، ترویج فرهنگ تسامح دینی و نقادی، و اقناع متقابل با دینداران را وظیفه خود می‌دانستند.

از مقدمه‌ی استاد توسلی

