www.takbook.com

www.takbook.com

بسم الله الرحمن الرحیم

www.takbook.com

نام کتاب : چهره پنهان میرزا ملکم خان ؛ پدر روشنفکری ایران

نویسندگان : سامان صفرزائی ، حسن جوادی (استاد سابق دانشگاه‌های تهران و کمبریج) ، آنا ونزان (استاد تاریخ دانشگاه میلان ایتالیا) ، علی فردوسی (رئیس دپارتمان تاریخ و علوم سیاسی دانشگاه نوتردام در کالیفرنیا) ، فرزین وحدت ، فریبا زرینه‌باف

جمع آوری و تدوین : امیر قربانی

طراح جلد و صفحه آرا : امیر قربانی

ناشران الکترونیک : اسلام نوین (قرآن سنتر سابق) ، سایت تاریخ ایرانی

منبع : سایت تاریخ ایرانی

تاریخ انتشار : ۱۳۹٤/۰۸/۰۳

کلیه ی حقوق مادی و معنوی این کتاب متعلق به وبلاگ اسلام نوین و سایت تاریخ ایرانی است. تکثیر، انتشار و یا واگذاری آن به دیگران تنها با ذکر منبع مجاز است.

www.novin-islam.mihanblog.com

www.tarikhirani.ir

www.takbook.com

فهرست

ملکم‌ستیزان ایدئولوژیک.....۵

ملکم و براون؛ نقش روزنامه قانون در بیداری ایرانیان.....۱۷

ملکم‌خان زنان را فرشتگان بشریت می‌دانست.....۲۷

گفت‌وگوی تاریخ ایرانی با علی فردوسی: ما امروز به ملکم نزدیکتریم.....۳۰

ملکم‌خان درک عمیقی از افکار جدید اروپایی داشت.....۶۰

ملکم‌خان متاثر از ایده‌های توسعه در استانبول بود.....۶۸

www.takbook.com

ملکم‌ستیزان ایدئولوژیک

آنان که بر پدر روشنفکری ایران شوریدند

سامان صفرزائی

مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی که در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم ذهن متفکران سرشناس غربی را مشغول خود کرد، طرح پرسش‌هایی ساده بود: «چرا باید فرد از افراد دیگر اطاعت کند؟»، «مردم در چه اوضاع و احوالی اطاعت می‌کنند؟» و «چه وقت به این اطاعت پایان می‌دهند؟»(۱)

در واقع مفهوم آزادی و حقوق فردی و سپس رابطه این آزادی با مفاهیمی همچون قانون و نهادها مورد توجه روشنگرانی سرشناس همچون جان استوارت میل، هگل و یا دومستر بود. آن‌ها می‌پنداشتند هر کس که آزادانه به زندگی خود شکل دهد، حق ایجاد شرایطی که آدمی بتواند سرشت خویش را با حداکثر تنوع و غنا و در صورت لزوم حتی به نامتعارف‌ترین طرز پرورش دهد، خواهد داشت. در برابر این حق فقط یک مانع قرار می‌گرفت: نیاز به حراست همان حق آزادی دیگران یا پاسداری از امنیت آنان. «من به شرطی به این مفهوم آزادم که هیچ شخص یا نهادی مگر برای حفظ و حراست خود، مزاحم من نشود.»(۲)

با رشد و همه‌گیر شدن چنین ایده‌هایی در اروپا، تلاش‌های چشمگیر برای رونق بخشیدن عملی به مفاهیمی همچون قانون‌گرایی و حق رای عمومی شکل گرفت. همزمان در بستر حقوقی کوشش‌های سخت و بعضا همراه با خونریزی برای تعیین چارچوب‌هایی جهت تقدیس همزمان آزادی فردی و همزیستی مسالمت‌آمیز و تعیین حقوق مشخص شهروندی انجام می‌شد.

همزمان با این تحولات فکری شگرف در غرب، در ایران نیز از اواسط قرن نوزدهم با ظهور نسلی طلایی از روشنگران که سودای وارد ساختن میهنشان به مرزهای مدرنیته را داشتند، مبارزه‌ای طولانی، پرفراز و نشیب و جانکاه برای ایجاد تغییرات بنیادین در ذهن انسان‌های ایرانی به سود «بیدار شدگی» سیاسی و علیه «رهاشدگی» در مواجه با ساختارهای استبدادی و ارتجاعی

www.takbook.com

در ساحت سیاست و قانون آغاز شد. میرزا ملکم‌خان (۱۸۳۳–۱۹۰۸) از اصلی‌ترین و برجسته‌ترین طراحان چنین سازه فکری بود که نهایتا دو سال پیش از مرگ وی، امتداد سیاسی این تفکر به پیروزی مشروطه‌خواهان بر طرفداران سلطنت مطلقه و تاسیس پارلمان منجر شد.

در حقیقت همان پرسش‌های اساسی عصر روشنگری در اروپا که ابتدای متن به آن‌ها اشاره شد و ظاهرا طرح آن لحظه‌ای عمیق در ورود به مدرنیته سیاسی و آغاز بیدارشدگی شهروندان در کشورها بوده است، در ایده‌های نخستین ملکم‌خان برای فراخواندن ایرانی‌ها به مدرنیته دیده می‌شود.

در نوشته‌های بازمانده از میرزا فتحعلی آخوندزاده، او می‌گوید در سال ۱۸٦۳ از ملکم‌خان «شنیده و مرقوم داشته» که «قریب به اوایل قرن حال... ولتر و روسو و مونتسکیو و میرابو و غیر هم فهمیدند که به جهت رفع ظلم از جهان، اصلا به ظالم نباید پرداخت. بلکه به مظلوم باید گفت که ای خر، تو که در قوت و عدد و مکنت از ظالم بمراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم می‌شوی. وقتی که مظلومان از اینگونه افکار عقلا واقف گشتند، ظالم را از میان برداشته برای آسایش و حسن احوال خودشان قوانین وضع کردند که هر کس از افراد ناس، مباشر اجرای همان قوانین بشود، اصلا به زیردستان یارای ظلم کردن نخواهد داشت. الان اداره و سلطنت قونسی‌توتسی (کنسی‌توسیون) که در اکثر ممالک یوروپا موجود و معمول است نتیجه همین افکار حکماست.»(۳)

در واقع این دیدگاه‌های پرشور تا حدودی نمودار تاثر او از ایده‌های روسویی است؛ نظریه‌ای که تاکید عمیقی بر بیداری انسان‌ها داشت و می‌پنداشت بدون آزادی و خودانگیختگی هیچ جامعه‌ای ارزش واقعی ندارد.(٤) با این حال ملکم‌خان شاید خیلی زود دریافت که عملی شدن افکاری از جنس روسو در ایران – که در همان غرب نیز باعث کژنمایی و گمراهی‌های بسیار بوده است – در ایران قرن نوزدهم ناشدنی و کم‌اثر خواهد بود. از این رو به صورت عمده کوشید تا دیدگاه‌های عملی و کاربردی‌تر مدرنیته که در جامعه آن روزگار ایران قابل تبدیل شدن به پروژه‌های سیاسی و مستعد برای بسیج اجتماعی بود را تشریح کند.

www.takbook.com

دیوانسالاری دولتی و سازماندهی امور مالیاتی، تاسیس نهادهای دموکراتیک، قانون‌گرایی، حرکت به سمت علوم و فنون، تاسیس مطبوعات آزاد و اصلاح ارتش از جمله مسائلی بود که میرزا ملکم‌خان برای طرح و تبدیل آن به پروگرام‌های سیاسی درصدد پیگیری و اجرا بود.(۵) ایده‌های مدرنیته ملکم استوار بر متزلزل کردن و کاستن از قدرت طبقه سلطنت مطلقه بود که برای قرن‌ها در ایران قدرتمندترین طبقه حاکم در ایران به شمار می‌آمد؛ نظریه‌ای که بدون یارگیری از میان دیگر طبقات قدرتمند در ایران غیرقابل اجرا و وارد کردن آن‌ها در مشارکت سیاسی و مداخله دادن آن‌ها در این مبارزه پیچیده غیرعملی به نظر می‌رسید.

از این رو وی در شماره ۲ روزنامه قانون به طور رسمی ایده تشکیل یک «هم‌ارزی» میان مجتهدین و تحصیل‌کردگان برای شکستن سلطه ابرقدرت‌های طبقه سلطنتی را مطرح کرد: «اگر تاکنون شورای دولتی یا دربار اعظم از وزرا، اعیان و درباریان تشکیل می‌شد و در عمل هم کاره‌ای نبود، از این به بعد نه تنها شورای دولتی باید تصمیم‌گیرنده امور دولت و مملکت باشد، بلکه مجتهدین، ملاها و تحصیل‌کردگان هم باید در این هیئت تصمیم‌گیرنده، عضو باشند. به زبان روشن‌تر مملکت باید با مشارکت نمایندگان عرف و شرع اداره شود.»(٦)

ملکم دلداده اشاعه مدرنیته و ارزش‌هایش در ایران بود،(۷) هیچ چیز به این اندازه در زندگی فکری و کنشگری سیاسی‌اش برای حرکت دادن ارابه مدرنیته ایران به جلو اهمیت نداشت. شیوه تفکر ملکم‌خان در مبارزه سیاسی که توجه عمیقی به بسیج اجتماعی - در جامعه‌ای با زیرساخت‌های بسیار سست سیاسی – دارد، ظاهرا تا حدود شبیه به اسلوب متفکرانی چون هلوسیوس است که توصیه می‌کنند: «ما اصلاح‌گرایان روشن‌بین نباید سعی کنیم مردم را با استدلال به کیش خود درآوریم، زیرا در شرایط امروز و به علت سوء حکومت وحشتناک در گذشته، عقلشان به آن حد قوی نیست که بفهمند چه می‌خواهیم به آنان بگوییم. باید زبان منافع را جانشین لحن آزردگی کنیم. شکایت نکنید، به منافع آنان متوسل شوید.»(۸)

ملکم‌خان گرچه در دهه‌های پایان زندگی، عمده همت خود را بر کنشگری سیاسی و تاکید بر ساخت نهادهای مدرن در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران گذاشته بود اما تاکیدات وی بر لزوم

www.takbook.com

بیدارشدگی و فاعلیت ایرانیان تا پایان عمر بی‌وقفه ادامه داشت. «شرافت خلقت ما در این است که ما را فاعل و مختار آفریده و به اقتضای این شرافت ما را مامور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و مستحفظ حقوق آدمیت باشیم.»(۹)

علی‌رغم تاثیر قاطعانه‌ای که ملکم‌خان بر ورود کشورمان به مدرنیته سیاسی و پایان بخشیدن به عصری طولانی از انجماد کامل فکری چه در بستر اجتماعی و چه در بستر نخبگان قدرت داشته است، به دلایل مشخص و نامشخص وی مورد یورش مخالفان از طیف‌های مختلف فکری و عقیدتی در قرن بیستم قرار گرفت.

ایدئولوژیک‌ها علیه ملکم

برخی پژوهشگران اسلامی همچون حامد الگار تاریخ‌نگاری خود در قبال ملکم را با تعصبات قدرتمند مذهبی عجین کرده و از این رو وی را به دلیل تلاش برای جلب نظر روحانیون به پروژه‌های مدرن‌سازی «شارلاتان» توصیف کرده‌اند.(۱۰) عمده تاریخ‌نگاری الگار مبتنی بر این است که ثابت کند ملکم‌خان اصلا مسلمان نبوده است تا با همین مبنا تلاش‌های وی برای جلب نظر طبقه مذهبی به مفهوم مدرنیته را تخطئه کند: «دلایلی را که به طور عمده دال بر عدم صمیمیت وی در قبول اسلام می‌باشد ذکر می‌نمائیم. اول آنکه ملکم‌خان در تمام مدت عمر نام ارمنی و مسیحی خود را حفظ کرد.»(۱۱)

استدلال‌های الگار برای زیر سؤال بردن تلاش‌های ملکم‌خان در پیشبرد مدرنیته عموما از این حد و حدود که این تلاش‌ها بی‌اهمیت است، فقط به این دلیل که از نگاه وی ملکم‌خان مومنی راستین نبوده است، فراتر نمی‌رود زیرا که مستشار الدوله – از دیگر روشنفکران قرن نوزدهم – که او نیز همچون ملکم‌خان حامی تطبیق دادن «ارزش‌های مدرنیته و اسلام» بوده است نه تنها مورد انتقاد الگار قرار نمی‌گیرد بلکه مورد حمایت وی نیز واقع می‌شود، تنها به این دلیل که مستشارالدوله از نگاه الگار به قدر کفایت «مسلمان» بوده است.(۱۲)

www.takbook.com

کلی‌گویی‌های ایدئولوژیک احسان طبری در دهه ۱۹۷۰ در باب عصر روشنگری قرن نوزدهم ایران، یا به بیانی «تاریخ‌نگاری در خدمت حزب» است، از دیگر مواردی است که می‌توان در آن ردپای انتقاد به ملکم‌خان را جستجو کرد. طبری، ملکم‌خان را «نماینده تمام عیار لیبرالیسم و نوگرایی (غرب‌منشی)» می‌خواند و می‌گوید افکار او حول دو اندیشه عمده دور می‌زند: «آزادی به معنای بورژوایی آن... و نیز ضرورت اخذ تمدن فرنگی.»(۱۳)

لیبرالیسم از نگاه طبری همچنان «ضد خلق» تعریف می‌شود که هیچ جایی برای دفاع از روشنگری ملکم‌خان باقی نمی‌ماند: «لیبرالیسم کاری به اینکه خلق، در لحظهٔ تاریخی معین، کدام یک از طبقات و اقشار جامعه را در بر می‌گیرد و لذا حاکمیت خلق به چه معناست، ندارد. از نظر لیبرال‌ها، خلق و ملت به یک معنی است. ولی از نظر جامعه‌شناسی علمی و انقلابی، خلق آن بخشی از ملت است که از طبقات و قشرهای حاکمهٔ مرتجع و محافظه‌کار و ممتاز جوامع سرمایه‌داری جداست و منافعش با این طبقات و قشرها وارد تصادم می‌شود. به‌طور مشخص، در کشور ما کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، روشنفکرانی که خدمتگزار خلق هستند و نیز بورژوازی کوچک و متوسط ضدامپریالیستی (یا ملی)، خلق است و الیگارشی ارتجاعی و ممتاز، یعنی سرمایه‌داران و زمین‌داران بزرگ وابسته و تکنوکرات‌های لشکری و کشوری در خدمت آن‌ها (که در ایران خاندان پهلوی سلسله‌جنبانشان بود) ضدخلق است و حال آنکه آن‌ها هم در مفهوم عام «ملت ایران»، یعنی همه کسانی که تابعیت قانونی دولت ایران را دارا هستند وارد می‌شوند.»(۱٤)

اگر حامد الگار، روشنگری ملکم‌خان را به این دلیل که به قدر مستشارالدوله «مسلمان» نبود شایسته تقدیر نمی‌بیند، احسان طبری این تبعیض را به گونه‌ای دیگر میان ملکم‌خان و عبدالرحیم طالبوف عملی می‌کند، چرا که به باور طبری اندیشه‌های عبدالرحیم حامی «سوسیالیسم» بوده است: «دشمنی با استعمار، علاقه به صلح و سوسیالیسم، باور به آینده مسعود انسانیت، چنین است محتوی تفکر اجتماعی طالبوف. در پرتو همین نظریات مترقی مسائل اجتماعی میهن خود

www.takbook.com

ایران را نیز حل می‌کند و یک سلسله نظریات ابراز می‌دارد که تا امروز نیز فعلیت و اهمیت خود را حفظ کرده است.»(۱۵)

اما شاید غیرعلمی‌ترین استدلال‌ها در رد تلاش‌های روشنفکرانی همچون ملکم‌خان برای آشنا ساختن ایران با مدرنیته و روشنگری سیاسی، متعلق به جلال آل‌احمد باشد. در بخش «نخستین گندیدگی‌ها» در کتاب مشهور و پر سر و صدای «غرب‌زدگی»، نویسنده در اظهارنظرهایی که کوچکترین اثری از هیچ‌گونه استدلال یا ارجاع در آن‌ها دیده نمی‌شود با کلی‌گویی‌هایی حیرت‌انگیز و لحنی که از عنوان فصل هویدا است چه حال و روزی دارد، به سراغ روشنفکران قرن نوزدهم و از جمله ملکم‌خان می‌رود: «تا آنجا که صاحب این قلم می‌بیند این حضرات مونتسکیوهای وطنی هر کدام از یک سوی بام افتاده‌اند و گرچه شاید همه در این نکته متفق‌القول بودند و بفهمی نفهمی احساس می‌کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله جبری ماشین و تکنولوژی تاب مقاومت ندارند و نیز همگی به این بی‌راهه افتادند که پس «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی»، اما گذشته از این نسخه نامجرب کلی هر کدام در جست‌وجوی علاج به راهی دیگر رفتند.»

درست است که عمده کتاب «غرب‌زدگی» مبتنی بر کلی‌گویی‌های عموما گیج‌کننده است اما جالب آنکه جلال آل‌احمد در بخش‌های مقدماتی اثر که قصد بازگویی تاریخ ایران در ٦٠ صفحه داشته – مثلا در بخش مغول‌ها – چند تاریخ، سال و ماه و مکان و نام واقعه که پیش‌تر مطالعه کرده را ذکر می‌کند اما شگفت‌انگیز آنکه در بخش روشنفکران حتی همین قدر اطلاعات نیز به خواننده داده نمی‌شود و وی فقط در دو پاراگراف تاریخ روشنگری روشنفکرانی چون میرزا ملکم‌خان را توصیف می‌کند و این قدر تهور هم دارد که بر همان اساس حکم باطل بودنشان را نیز صادر کند.

آنجا که آل‌احمد کوشش می‌کند ارتباطی میان اعدام شیخ فضل‌الله نوری و اندیشه‌های ملکم‌خان و دیگر روشنفکران مشروطه‌خواه پیدا کند می‌تواند بیانگر همان کلیشه‌ای باشد که می‌پندارد

www.takbook.com

اساسا مدرن کردن کشور با سنت‌زدایی یکسان بوده است و کار را به جایی می‌کشاند تا تلویحا نشان دهد روشنفکران جان روحانیون را گرفته‌اند.

در واقع نگاه سطحی جلال آل‌احمد به مفهوم مدرنیته و بی‌علاقگی وی به مطالعه در خصوص مسائلی که در آن اظهار نظر می‌کرد، خود نقش بسیاری در نگاشتن چنین سطوری داشته است، چرا که اگر علاقه بیشتری برای مطالعه آثار ملکم‌خان به خرج می‌داد در می‌یافت اساسا بن‌مایه نگارش «غرب‌زدگی»اش به عنوان اثری اعتراضی به شرایط موجود فکری کشور در آن دوره، یکی از سویه‌های اصلی مدرنیته‌ای بود که ملکم‌خان برای علنی کردن آن تلاش بسیاری کرد. وی در نامه‌ای به میرزا نصرالله‌خان مشیرالدوله در سال ۱۹۰۳ می‌نویسد: «در طول تاریخ پنج هزار ساله جهان خرد آدمی عرصه‌ای برای ظهور و بیان نیافته مگر در عرصه تقابل و تبادل آرا.»(۱٦)

نگاه ایدئولوژیک به مفاهیم مدرنیته و تلاش‌های روشنفکران ایرانی قرن نوزدهم، اذهان روشنفکرانی چون جلال آل‌احمد یا طبری را از توجه دقیق به تاثیرات شگرف ورود مدرنیته غربی به ایران باز می‌داشت. آن‌ها برای توجیه ایدئولوژی هیچ حد و مرزی نمی‌شناختند و هیچ مسئولیتی برای روش‌های تحقیق در هنگام نگارش تاریخ به گردن نمی‌گرفتند.

در دهه‌های ۱۹٦۰ و ۱۹۷۰ همزمان با آغاز قدرتمندتر شدن مبارزات روشنفکری گروه‌های چپ علیه پادشاهی محمدرضا پهلوی، برخی از روشنفکران که ظاهرا تاریخ‌نگاری را هم بخشی از «مبارزه سیاسی» خود قلمداد می‌کردند در تحلیل‌های تاریخی خود تلاش‌های روشنفکران قرن نوزدهم برای جلو بردن قطار مدرنیته را زیر سؤال می‌بردند. مثلا در زمانه‌ای که کار تعصب چنان بالا گرفته بود که ترجمه کتاب «تاریخ چیست» به قلم ای. اچ. کار توسط روشنفکران چپ تحریم شده بود،(۱۷) امیرحسین آریان‌پور در دهه ۱۹٦۰ در مصاحبه با مجله فردوسی(۱۸) برای پیشبرد ایدئولوژی متبوع‌اش، تمام ارزش‌های غربی را اسباب انحطاط جلوه می‌دهد، ظاهرا پیامی قدرتمند برای نفرین به کسانی که اساسا در میانه قرن نوزدهم ایرانی‌ها را با «غربی» شدن آشنا کردند.

www.takbook.com

خیال آن‌ها به این سمت نمی‌رفت که اگر تلاش‌های مجدانه روشنفکرانی چون ملکم‌خان برای وارد کردن ارزش‌های مدرنیته به ایران نبود اساسا تربیت «انسان سیاسی ایرانی» معلوم نبود برای چه مدتی به تاخیر و تولد و نیرومند شدن «جدل و تفکر» چند دهه عقب می‌افتاد. برای مثال امیرحسین آریان نیز به وقت مصاحبه با نشریات و یورش به «ارزش‌های غربی» به کل از یاد می‌برد که مطبوعات که خود از نیمه قرن نوزدهم، ابزاری قدرتمند برای مبارزه سیاسی ایرانی‌ها بدل شدند خود از مظاهر مدرنیته غربی بودند و روشنفکرانی مانند ملکم‌خان بودند که نه تنها ایده تاسیس آن را مطرح کردند که خود نیز در تلاش‌های شبانه روزی اقدام به انتشار نشریه و توزیع آن در کشور کردند.

این دست نگاه‌های خصمانه به نسل اول روشنفکران ایرانی در قرن نوزدهم گرچه نه به قدرت گذشته اما همچنان موجود است، پاره‌ای از آن بخشی از یک جدال سیاسی است و پاره‌ای دیگر میراثی از حدود یک قرن تاریخ‌نگاری ایدئولوژی‌زده در قرن بیستم که به ترسیم پرتره‌ای غیرجعلی از تفکرات ملکم‌خان به عنوان یکی از پدران روشنگری عمیقا ناکام بود.

هنوز که هنوز است پدران قانون در غرب ستایش می‌شوند، مجسمه‌هایشان پس از دو قرن ترمیم می‌شود، موزه‌هایشان پررونق‌تر می‌شود و ارزشمندترین کتابخانه‌ها و دانشگاه‌ها به نام آن‌ها ثبت شده است، اما در اینجا ارزنده‌ترین تلاش‌ها به این محدود شده است که پدران روشنگری ما از صفت‌هایی چون «شارلاتان»، «ریاکار» یا «دورو» نجات داده شود.(۱۹)

بحث‌های اخلاقی سایه عمیقی بر معرفی اندیشه‌های روشنگران ایرانی انداخته است، حتی آن‌ها که قصد داشته‌اند نگاهی مستقل به اندیشه‌های مشروطه ملکم‌خان داشته باشند بیشترین انرژی و شور و حرارت خود را در تحلیل زندگی و اندیشه وی، به ماجرای خرید و فروش «امتیاز لاتاری» و فساد اقتصادی محدود کرده‌اند،(۲۰) حال آنکه مثلا توماس جفرسون نویسنده اعلامیه استقلال ایالات متحده علی‌رغم آرمان‌های برابری‌خواهانه پدران آمریکا در اواخر قرن هجدهم، زمین‌داری بود که برده‌های سیاه‌پوست زیادی داشت(۲۱) یا مثلا ژان ژاک روسو از پدران روشنگری فرانسه و اروپا که تمایلات جنسی مازوخیستی داشت،(۲۲) اما کیست که در غرب

www.takbook.com

بی‌وقفه اندیشه‌های آن را ستایش نکند؟ و در مقابل برای یک لحظه خیال کنیم چه تصویر تاریخی هولناکی از آن‌ها کشیده می‌شد اگر قرار بود نقاش اندیشه‌های آن نویسندگان قرن بیستم ایران همچون جلال آل‌احمد، احسان طبری، حامد الگار یا امیرحسین آریان‌پور باشند.

به نظر می‌آید ایران امروز، با گذار از فضای ایدئولوژیک و دوقطبی‌های ملال‌آور چندین دهه اخیر، برای درک اثرات عمیقی که تلاش‌های روشنفکرانی همچون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله بر آینده سیاسی و فکری کشور گذاشتند آماده‌تر از هر زمانی شده است.

اندیشه ملکم‌خان به عنوان شارح اصلی مدرنیته در ایران قرن نوزدهم بی‌تردید همچون دیگر روشنگران قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و تاثیر آن بر سنت تفکر و و سیاسی شدن جامعه ایران در یک و نیم قرن اخیر، نقش به سزایی در اینکه ما ایرانی‌ها امروز نسبت به همسایگان و همجواران خود از خصلت‌های بسیار قدرتمندتری برای مطالبه و پذیرش دموکراسی، همزیستی مسالمت‌آمیز، خشونت‌پرهیزی، استبدادگریزی، قانونی کردن امور و کشور ماندن برخوردار باشیم، داشته است؛ امری که لزوم ادامه پژوهش‌های جدی و عمیق‌تر در باب اندیشه‌های روشنگران ایرانی از جمله ملکم را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱- برای نمونه نگاه کنید به «آزادی و خیانت به آزادی» – آیزا برلین – ترجمه عزت‌الله فولادوند – نشر ماهی- ۱۳۸٦

۲- همان

۳- بنگرید به «مشروطه ایرانی» – ماشاالله آجودانی – نشر اختران- ۱۳۸۲

www.takbook.com

٤- نگاه کنید به

http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/canivezp/Canivez_Rousseau_Concept_of_People.pdf

و همچنین

http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/rousseau1762.pdf

٥- برای مطالعه همه‌جانبه در باب اندیشه‌های ملکم‌خان که در رساله‌هایش منعکس شده است نگاه کنید به کتاب

«رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله» - حجت‌الله اصیل - نشر نی

٦- برای نگاهی دقیق به اندیشه‌های ملکم‌خان در روزنامه قانون نگاه کنید به مقاله شیوا بلاغی در این باب:

http://www.academia.edu/4808267/Constitutionalism_and_Islamic_Law_in_19th_c_Iran_Mirza_Malkum_Khan_and_Qanun_2004

٧- نگاه کنید به مقاله:

رویارویی اولیه روشنفکران ایران با مدرنیته: یک رویکرد دوگانه - فرزین وحدت - فصلنامه گفتگو - شماره ٣٠ - زمستان ١٣٧٩

٨- نگاه کنید به «آزادی و خیانت به آزادی» - آیزا برلین - ترجمه عزت‌الله فولادوند - نشر ماهی- ١٣٨٦

٩- نگاه کنید به

میرزا ملکم‌خان: پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان - حامد الگار - مترجم: جهانگیر عظیما - شرکت سهامی انتشار - ١٣٦٩

١٠- همان

www.takbook.com

۱۱- همان

۱۲- همان

۱۳- نگاه کنید به فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران – احسان طبری

http://www.tabarestan.info/m-karname/tabari-e/forupashi-nemune1.pdf

http://www.tabarestan.info/m-karname/tabari-e/forupashi-nemune2.pdf

۱٤- نگاه کنید به برخی مسائل حاد انقلاب ایران (مجموعه مقالات) جلد ۲، احسان طبری

۱۵- برای آگاهی بیشتر در این خصوص نگاه کنید به فصل پایانی:

برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی و جنبش‌های اجتماعی در ایران – احسان طبری

لینک دریافت پی دی اف در اینجا موجود است

http://ketabnak.com/book/42938

۱٦- نگاه کنید به

فکر آزادی و مقدمه مشروطیت – فریدون آدمیت – ۱۳٤۰

۱۷- بنگرید به

حقیقت و روش در تاریخ نگاری در علوم انسانی ایران معاصر – علی قیصری – فصلنامه گفتگو – شماره ۱۳- پاییز ۱۳۷۵

۱۸- همان

۱۹- نگاه کنید به

میرزا ملکم‌خان: پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان – حامد الگار – مترجم: جهانگیر عظیما – شرکت سهامی انتشار – ۱۳٦۹

www.takbook.com

۲۰- مثلا ماشاالله آجودانی در کتاب «مشروطه» ایرانی، گرچه تلاش قابل ستایشی برای تمرکز بیشتر بر اندیشه‌ها و نوشته‌های ملکم‌خان داشته است اما او نیز علاقه چندانی به پرداختن ماجراهایی چون «لاتاری» یا زندگی شخصی ملکم‌خان نشان داده است.

۲۱- نگاه کنید به

https://books.google.com/books?id=oj_WuD7ysVUC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

-۲۲

https://books.google.com/books/about/Masochism.html?id=qgtdAAAAMAAJ

www.takbook.com

ملکم و براون؛ نقش روزنامه قانون در بیداری ایرانیان

حسن جوادی، استاد سابق دانشگاه‌های تهران و کمبریج

در سال‌هایی که ادوارد براون در کیمبریج تحصیل می‌کرد و بعد در بیمارستان سنت‌بارتلمی لندن کار گرفت، با عده‌ای از ایرانیان آشنا شد که بعضی از آنان افراد مهمی بودند و در دیدگاه او نسبت به ایران تأثیر داشتند. البته بعد از مسافرت یک ساله‌اش به ایران در ۱۸۸۷، که سفرنامه «یک سال در میان ایرانیان» حاصل آن بود، دایره دوستان ایرانی او به مراتب بیشتر شد. هدف ما در این مقاله مختصر بررسی روابط براون با میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله است و در ضمن این بررسی تا حدی روابط براون با سیدجمال اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی نیز به میان می‌آید.

به نظر می‌رسد که آشنایی براون با ملکم‌خان در ۱۸۸۵ و یا ۱۸۸٦ بوده است. در ۲۸ ژوئن ۱۸۸۷ حاجی پیرزاده نائینی همراه مؤیدالملک به مدت دو هفته به لندن می‌آیند و در تمام این مدت براون آن‌ها را همراهی می‌کند و ملکم به مناسبت پنجاهمین سال سلطنت ملکه ویکتوریا میهمانی می‌دهد و احتمال اینست که آشنایی براون با ملکم از این زمان بیشتر می‌شود. شرح این مسافرت هم جالب است.

حاجی محمدعلی پیرزاده نائینی هنگامی که در سفر دومش به اروپا به لندن می‌آید، می‌باید حدود ۵۲ سال داشته باشد. او قبلاً به حج رفته و به عثمانی و فرنگ سفر کرده بود و مردی جهان دیده و تا حدی روشنفکری بود. او از طریق بوشهر به بمبئی و سپس به قاهره رفته و از آنجا به تورن و سپس راهی پاریس می‌شود. پس از شش ماه اقامت در پاریس و شرح دقیق و جالب ابنیه و آثار آن شهر زندگی اجتماعی پاریسیان در ۲۸ ژوئن ۱۸۸۷ با مؤیدالملک به عزم لندن به کالسکهٔ

www.takbook.com

راه‌آهن می‌نشینند و در عرض چهار ساعت به لب دریا می‌رسند و «به وافور آتشی» می‌نشینند و از دریای مانش می‌گذرند و باز به «کالسکهٔ بخار»، نشسته و در هشت ساعت از پاریس به لندن می‌رسند. در آنجا حسینقلی‌خان نواب شیرازی به استقبال آمده آن‌ها را به هتل می‌برد. حاجی پیرزاده شرح جالبی می‌دهد از جشن پنجاهمین سال سلطنت ملکه ویکتوریا، ضیافتی که ملکم می‌دهد و طی آن پیرزاده را با گلدستون و زن و دختران او آشنا می‌کند. پیرزاده شرح پستخانه لندن، بیمارستان‌ها، هایدپارک، ساختمان پرنس آلبرت و حتی موزهٔ مادم توسو را می‌دهد که مجسمهٔ ناصرالدین شاه هم آنجا بود. مسافرین اندکی بیش از دو هفته در لندن نمی‌مانند و در این مدت براون اکثر اوقات با آن‌ها بوده و حاجی پیرزاده به ملاقات پدر براون در نیوکاسل هم می‌رود.

پس از انتشار روزنامه قانون در ۱۸۹۰ می‌بینیم که براون در رابطه با فرستادن این روزنامه به میرزا آقاخان در استانبول خیلی فعال است. میرزا آقاخان در مدرسه لازاریست‌های اصفهان فرانسه یاد گرفته بود و در استانبول ترکی را به درجه‌ای یاد گرفته بود که می‌توانست به خوبی از آن ترجمه کند. برای امرار معاش میرزا آقاخان در مدرسه ایرانیان تدریس می‌کرد و امیدوار بود که بتواند به لندن برود. برای این منظور شروع به آموختن انگلیسی کرده بود.

میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی کرمانی هر دو همفکری و هم‌رایی زیادی با براون داشتند و می‌توانستند اطلاعاتی خوبی به براون بدهند. بطور کلی براون در سفر خود به ایران بابیانی را که در کرمان دیده بود خیلی بیشتر اهل تساهل می‌یافت تا بهائیان اصفهان و شیراز و یزد که قشری و سختگیر بودند. او در کرمان برادر بزرگ روحی شیخ مهدی بحرالعلوم را دیده بود و همین برادر سبب آشنایی براون با روحی و میرزا آقاخان شده بود. این دو پیش از آمدن به استانبول به قبرس پیش صبح ازل رفته و دو دختر او رفعت و طلعت را به زنی گرفته بودند. ازدواج آن‌ها توام با موفقیت نبود و همسرانشان بعد از مدتی به قبرس برگشته بودند. روحی به بغداد و سپس به حلب می‌رود و میرزا آقاخان هم به سوریه می‌رود ولی بعد از مدتی هر دو به استانبول بر می‌گردند و همسرانشان هم بر می‌گردند. زندگی هر دو توام با فقر و تنگدستی بود و حتی مادر

www.takbook.com

و برادر آقاخان او را از ارث پدر محروم می‌سازند. آقاخان در روزنامه قانون یک آگهی برای استخدام یک منشی می‌بیند و آمادگی خود را برای همکاری با قانون اعلام می‌کند، در ضمن از براون خواهش می‌کند نامه او را به ملکم‌خان بدهد و درباره کم و کیف این کار تحقیق بکند. براون برای مدتی بصورت واسطه بین ملکم‌خان و آقاخان عمل می‌کند و شماره‌های قانون را تهیه کرده به ادارهٔ پست بریتانیا در استانبول می‌فرستد. روحی و آقاخان هر دو می‌خواستند به هر وسیله شده خود را به اروپا برسانند و فکر می‌کردند بوسیله او می‌توانند به افق‌های بازتری راه یابند، ولی آشنایی براون با ملکم زیاد جدی و در خور توجه نبود و پس از چند ماه در ۱۸۹۰ رابطه مستقیمی بین آقاخان و ملکم برقرار می‌شود. با تمام مشکلات میرزا آقاخان و روحی دمی از نوشتن باز نمی‌مانند. براون به تمام نوشته‌های این دو علاقمند بود، و از همه مهم‌تر اثر مشترک آن دو، هشت بهشت بود که میرزا آقاخان و روحی آن را از روی تقریرات میرزا جواد کربلایی نوشته بودند.

ارتباط میرزا آقاخان با ملکم و دریافت شماره‌های قانون، که در پخش و حتی فرستادن آن به ایران فوق‌العاده ساعی بود، تقریباً تا شماره بیستم، توسط براون انجام می‌شد. میرزا آقاخان در نامه‌های اولیه‌اش همان تقاضایی را که از براون کرده است از ملکم هم می‌کند: «اگر منت فرموده بنده را به لندن اقامت دادید خواهید دید که از یک آدم ضعیف چه کارهای بزرگی ساخته می‌شود... باز هم در خدمت و فداکاری مقاصد شما به هر قسم حاضرم. چند روزنامه به توسط میستر ادوارد براون که واسطه ذریعه بنده است از نمره‌های اول تا دهم که بیرون آمده بفرستید تا باز ببینید چطور ترویج آدمیت خواهم نمود.»

در نامه دیگری از ملکم می‌خواهد آدرس او را به رفقای اروپایی «هر کس که طالب معلومات شرقی باشد» و یا بخواهد از کتابی عربی یا فارسی از کتابخانه‌های استانبول استنساخ نماید بدهد. در تمام نامه‌هایش میرزا آقاخان به شدت از اوضاع ایران انتقاد می‌کند و وضع خود را چنین شرح می‌دهد: «این بنده هزار بار از همهٔ شماها دلم از هرج و مرج اوضاع حاضر خونین و مجروح است و و از زیر لگد رذالت‌های این ستوران چموش جلاء وطن نموده به غربت و

www.takbook.com

کربت راضی شده‌ام و خیلی خوشبخت می‌دانم خود را اگر یک میدان پهناوری بجهۀ جولان خامۀ شرربار و کلک شرنگ آثارم بدست افتد.»

واضح است که ملکم‌خان نیز مانند براون از خیلی لحاظ با میرزا آقاخان همدلی داشت. ملکم‌خان همراه پدرش میرزا یعقوب‌خان که در تهران مترجم سفارت روسیه بود در سال ۱۸۶۰ به استانبول می‌آید، یعنی دو سال پیش از تولد براون. این زمان نهضت تنظیمات بود و ملهم از اصلاحات عثمانی در این دوره، و تحت نفوذ افکار روسو و ولتر، ملکم به کمک پدر «دفتر تنظیمات» را می‌نویسد که جدایی قدرت اجرائیه، قضائیه و همچنین جدایی مذهب و دولت را از هم تبلیغ می‌کند و می‌خواهد ایرانیان در عین حال که تقلید از غرب می‌کنند تابع عقل و منطق باشند. ملکم‌خان معتقد بود که در یک حکومت مشروطه که قانون در آن حکمفرما باشد مشکلی با مذهب پیش نمی‌آید. عقاید میرزا آقاخان رادیکال‌تر از عقاید ملکم بود. او خیلی ایده‌آلیست بود و برای ایده‌آل‌های خود می‌زیست. با گذشت زمان و تحت نفوذ آخوندزاده، ملکم‌خان و فلاسفه عقل‌گرای فرانسوی، میرزا آقاخان از مذهب دور می‌شود و در عقاید اجتماعی طرفدار سوسیالیسم می‌گردد و دشمن آشتی‌ناپذیر هر نوع حکومت استبدادی می‌گردد. خود او می‌گوید که او در عقایدش ملهم از روسو است ولی بیشتر از ولتر الهام می‌گیرد. او خواهان انقلاب بزرگی است شبیه انقلاب فرانسه و دنبال تغییرات اساسی است که آن‌ها را «شانژمان» می‌خواند و بارها در آثار خود به مزدک به عنوان پدر «آنارشیست‌ها، سوسیالیست‌ها، نیهلیست‌ها و کمونیست‌های زمان ما» اشاره می‌کند که دنبال «برابری، عدالت و جمهوری» است.

میرزا آقاخان در آثار تاریخی خود چون «آئینه سکندری» و یا «تاریخ ایران از اسلام تا سلجوقیان» ارج خاصی به ایران پیش از اسلام می‌دهد و می‌گوید همه بدبختی‌های ما زیر سر عرب‌ها است وگرنه ایران عصر ساسانی یکی از دو ابرقدرت جهان بود. براون با اینکه با عقاید ناسیونالیستی و تا حدی افراطی – میرزا آقاخان موافق نیست، ولی کتاب «انقلاب ایران» خود را با این ابیات او آغاز می‌کند:

بایران مباد آن چنان روزِ بـد/ که کشور به بیگانگان اوفتد

www.takbook.com

نخواهم زمانی که این نو عروس/ بیفتد به زیر جوانان روس

بگیتی مباد آنکه این حور دیس/ شود همسر لردی از انگلیس

پس از سال ۱۸۹۰ است که براون بیشتر و بیشتر با ملکم رابطه پیدا می‌کند و هنگامی که در سال ۱۹۱۰ یعنی دو سال بعد از فوت ملکم کتاب «انقلاب ایران» را چاپ می‌کند، در فصل دوم آن در رابطه با نهضت تنباکو شرح مفصلی از اهمیت روزنامه قانون و تاثیری که شخصیت ملکم در بیداری ایرانیان داشته است می‌دهد و قطعات متعددی از شماره‌های قانون نقل می‌کند. براون، ملکم را بخاطر اقدامات متهورانه‌اش می‌ستاید و گفته دوستش ویلفرد بلانت را می‌آورد که می‌گوید: «هنگامی که ترکش گفتم، این احساس را داشتم که [او] برجسته‌ترین مردیست که تاکنون ملاقات کرده‌ام و بیش از هر زمان دیگر به تفکر برتر مغز شرقی معتقد شدم.» خود براون می‌گوید در زمانی که ملکم هنوز مغضوب نشده و وزیر مختار بود پیش او می‌رفت، بیشتر علاقه داشت دربارهٔ سیاست و خصوصاً درباره «کیش آدمیت» ملکم با او حرف بزند. «اما وی بیشتر در باب طرح جدیدش در زمینهٔ گونه‌ای از الفبای تحریر فارسی، ترکی و عربی با حروف مقطع که در تلاش تکمیل آن بود بحث می‌کرد تا راجع به کیش آدمیت. نمونه‌ای از این حروف عملاً زیر نظر وی تهیه و یک دستگاه حروف‌چینی کوچک نیز توسط یک ایرانی مبتکر، که تصور می‌کنم نامش حاجی محمد خان بود، در ناتینگ هیل گیت (Notting Hill Gate) که چندان دور از هلند پارک (Holland Park) – یعنی مقر هیات نمایندگی ایران – نیست، مستقر گشته بود. گلستان سعدی و چند کتاب کوچک دیگر در زمینهٔ آموزش ابتدایی، که نسخی از آن را در اختیار من قرار داد، در این چاپخانه به طبع رسیدند.»

جالب اینکه براون در کتاب «انقلاب ایران»، شدیداً از ناصرالدین شاه به خاطر امتیازات پیاپی که به شرکت‌های خارجی می‌دهد انتقاد می‌کند و سال ۱۸۹۰ را «آغاز خطرات و بلایایی» می‌داند که کماکان ایران را تهدید می‌کند. در مورد امتیاز لاتاری که خود ملکم در آن دست داشته می‌گوید: من از شروط حاکم بر این امتیاز و خاصه امتیاز لاتاری، اطلاعی روشن ندارم. اما یکی از پیامدهای امتیاز اخیر که نتایج مهم چندی را موجب گشت، بروز اختلاف بین شاه و پرنس

www.takbook.com

ملکم‌خان بود که از ۱۸۷۲ نمایندگی ایران در دربار سلطنتی انگلیس را عهده‌دار بود. در نتیجهٔ این اختلاف، ملکم‌خان در نوامبر ۱۸۸۹ از مقام وزارت مختار ایران در لندن استعفا داد و محمدعلی‌خان علاءالسلطنه جایگزین وی گردید. و در حاشیه اضافه می‌کند: «تایمز» مورخ مارس ۱۸۹۱ اعلام داشت که مقام سلطنت ایران، ملکم‌خان را از تمامی عناوینش محروم نموده است. در ۲۰ مارس ۱۸۹۱ پاسخ دلیرانه ملکم‌خان در همان نشریه طبع گردید.

تضادی را که در این نوشته براون وجود دارد چنین می‌توان توجیه کرد که براون بطور کلی با تمام این امتیازات مخالف بود و از امتیاز لاتاری و لغو آن و اینکه به شهرت ملکم صدمه زیادی زده بود نمی‌توانست بی‌خبر باشد و مسلماً تمام آن‌ها را در روزنامه‌ها خوانده بود، منتها تقریباً بیست سال بعد که می‌خواست ملکم را یکی از پیشروان انقلاب ایران معرفی کند از این مطلب خواست به اجمال بگذرد. همین‌طور هم، چنان که خواهد آمد، هرچند که براون در آغاز با احتیاط از نظریات سیاسی سیدجمال اسدآبادی صحبت می‌کند، ولی بعد او را قهرمان آزادی ایران می‌داند و سید و ملکم‌خان را دو عامل عمده در آماده‌سازی انقلاب مشروطه می‌داند. براون این دو را در آماده ساختن زمینه‌ای برای اتحاد اصلاح‌طلبان لیبرال، علما و طرفداران پان‌اسلامیسم برای کمک به انقلاب مشروطه مؤثر می‌داند.

براون با جلب سرمایه‌گذاران خارجی در ایران مخالف نبود ولی می‌گفت از این امتیازات نفعی برای ملت ایران متصور نیست و درآمد آن‌ها به جیب شاه و اطرافیانش می‌رود. این مطلب را براون با شرح و بسط زیاد در سند «انحصار تنباکو در ایران» نشان می‌دهد و آن را با قرارداد رژی در مورد تنباکوی عثمانی مقایسه می‌کند، که باز نسبت به قرارداد ایران بهتر بود. جالب اینکه براون مقاله‌ای می‌خواند در انتقاد از امتیازنامهٔ انحصار تنباکو و جنبش ضد رژی در ایران که در روزنامه اختر به نقل از روزنامه صباح نقل شده است.

این مصادف با نیمهٔ دوم نوامبر ۱۸۹۰ است و کلنل تالبوت، براون را دعوت به همکاری با شرکت رژی کرده است. براون می‌نویسد: این مقاله مرا تاحدی به اندیشه واداشت، زیرا آن روزها معمول نبود در جریده‌ای که بی‌جواز و مانع در قلمرو سلطنت ناصرالدین شاه توزیع می‌گشت، چنین

www.takbook.com

انتقاد عریانی از حکومت ایران درج گردد. آشکار بود که این امتیاز مطلقاً مورد استقبال مردم ایران قرار نخواهد گرفت. و هنگامی که در آن روز نمایندهٔ شرکت از تمایل من به کسب مقامی در این تشکیلات جویا شد، به سبب مخالفت‌هایی که نسبت به این امتیاز حس می‌کردم و با مطالعهٔ «اختر» شدیداً در من تقویت شده بود، زمانی چندان نمی‌طلبید که پاسخ منفی دهم. و این نکته‌ای بود که در تمامی عمر همواره و عمیقاً سپاسگزار آن بوده‌ام.

براون در کتاب «مطبوعات و شعر معاصر ایران» باز شرح مفصلی دربارهٔ روزنامهٔ قانون می‌دهد و آن را «یکی از مهم‌ترین عوامل ادبی در آغاز نهضت مشروطیت ایران» می‌شمارد. براون می‌گوید اصطلاحاتی چون «قانون»، «تنظیمات»، «اصول اداره» و غیره از این روزنامه به مطبوعات ایران راه یافت و بعداً مصطلح گشت. همچنین بخاطر سبک بیان بی‌نظیر میرزا ملکم‌خان در فارسی، قانون یکی از بهترین روزنامه منتشره فارسی در آن زمان گردیده و از لحاظ محتوا و اثری که داشت نقش تاریخی مهمی در بیداری ایرانیان داشت. «خلاصه می‌توان گفت که افکار و نوشته‌های میرزا ملکم‌خان از دو جهت مهم تاریخی یعنی ادبی و سیاسی در نهضت بیداری اخیر ایران نقش مهمی داشته‌اند. از لحاظ سیاسی آن‌ها یکی از عمده‌ترین مشوّقین انقلاب و حرکت بیداری ایران، و از بانیان نهضت تجدد بودند؛ از لحاظ ادبی می‌توان گفت که او اولین بانی سبکی بود ساده و خوش‌آیند.»

براون ضمن معرفی آثار ملکم اشتباهی می‌کند که در آن زمان اغلب ایران‌شناسان این اشتباه را می‌کردند. یعنی نمایشنامه‌های میرزا آقای تبریزی را به ملکم نسبت می‌دهد، و در ضمن گفت‌وگو از روزنامهٔ «اتحاد» چاپ تبریز (۱۹۰۸/۱۳۲۶) از نمایشنامهٔ طنزآمیز «اشرف‌خان، حاکم عربستان» بحث می‌کند و از سبک شیوهٔ طنز آن تعریف می‌کند و می‌گوید این از قلم ملکم‌خان است. نسخه خطی این سه نمایشنامهٔ میرزا آقا در میان کتاب‌های بارون روزن در برلین بودند و در ۱۳٤۰ شمسی کاظم‌زاده ایرانشهر آن‌ها را دوباره در برلین منتشر کرد و به ملکم نسبت داد. این نمایشنامه‌ها که در واقع اولین نمایشنامه‌ها به سبک اروپایی در فارسی و به تقلید از «تمثیلات» آخوندزاده نوشته شده بودند به فرانسه، روسی، دانمارکی و ایتالیایی ترجمه شدند و کسی متوجه

www.takbook.com

نشد که نویسندهٔ آن‌ها میرزا ملکم‌خان نبوده است تا اینکه در ۱۹۵٦ دو دانشمند آذربایجانی، ابراهیم اوف و محمدزاده مکاتبات بین آخوندزاده و میرزا آقا و اصل نمایشنامه‌ها را در آرشیو آخوندف باکو یافتند.

کتاب «مطبوعات و شعر معاصر ایران» را براون در سال ۱۹۱٤ چاپ می‌کند که شش سال پس از مرگ ملکم بود. بعد از ۱۸۹۲ مکاتباتی بین ملکم و براون نیست، لااقل من اطلاعی ندارم. در زمان مشروطه که براون همراه مشروطه‌خواهان و خاصه کسانی چون دهخدا، تقی‌زاده، معاضدالسلطنه و غیره که پس از به توپ بستن مجلس به اروپا آمده بودند از مشروطه‌خواهان حمایت می‌کرد، و با هر وسیله‌ای که داشت می‌خواست با سیاست سر ادوارد گری در ایران مبارزه کند، به نظر می‌رسد که ملکم‌خان زیاد درگیر جریانات مشروطه نبود. او در ۷۵ سالگی در لوزان فوت می‌کند و ۹ سال آخر زندگی خود را در ایتالیا می‌گذراند. در این سال‌های آخر براون با پسر او فریدون ملکم تماس داشته است. فریدون ملکم در ۱٤ جولای ۱۹۰۹ نامه‌ای به روزنامهٔ تایمز لندن می‌نویسد و می‌گوید به عنوان یکی از معدود کسانی که در انگلیس متولد شده و ایرانیست، هم منافع ایران و هم منافع انگلیس را در دل دارد و از سیاست مشروطه‌خواهان ایران دفاع می‌کند. چند سال پیش‌تر فریدون ملکم در پاریس با کمک دکتر خلیل‌خان اعلم‌الدوله، پزشک مخصوص مظفرالدین شاه که بخاطر ضبط اموالش از طرف محمدعلی شاه از ایران گریخته بود، انجمنی به نام «ایرانیان جوان» به حمایت از انقلاب ایران بوجود آورده بود.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که دربارهٔ روابط براون با سیدجمال اسدآبادی و یا نظرات او دربارهٔ سید بحثی بکنیم. سیدجمال را براون در کتاب انقلاب ایران قهرمان آزادی دانسته و در مقابل ناصرالدین شاه قرار می‌دهد. سیدجمال چند بار به لندن می‌آید، ولی براون او را فقط یک بار در پائیز ۱۸۸۱ در خانهٔ ملکم‌خان در هولندپارک می‌بیند، و می‌گوید هنوز هم شخصیت بارز او را به خوبی به خاطر می‌آورد. براون بحث مفصلی با سید در مورد بابیان می‌کند، که مقاله‌ای درباره آن‌ها در دایرةالمعارف عربی بطرس البستانی نوشته بود، ولی نظر زیاد خوشی نسبت به آن‌ها نداشت.

www.takbook.com

در اثنای صحبت تا از وضعیت ایران جویا می‌شود، سید می‌گوید: «تا شش – هفت تن گردن زده نشوند، امید هیچ‌گونه اصلاحی در ایران نمی‌توان داشت، و افزود که اولین فرد، ناصرالدین شاه و دومی باید امین‌السلطان باشد.» این زمانی بود که سید برای بار دوم از ایران تبعید شده بود و بخاطر بودن در انگلیس تا حدی از تبلیغات ضد استعماری خود کم کرده و بیشتر بر روی نبودن قانون و استبداد سلسله قاجار تاکید می‌کرد.

هرچند دیدار سیدجمال تأثیر زیادی بر براون داشت، ولی افکار سیاسی براون در این زمان تا حدی محافظه‌کارانه بود و از تندروی و بی‌باکی سید می‌ترسید. در نامه‌ای به دوستش دنیس راس به تاریخ ۲۸ فوریه ۱۸۹۲ می‌نویسد: «اکنون در اینجا در لندن یک انقلابی دوآتشهٔ ایرانی شیخ جمال‌الدین الافغانی را داریم. وی مرد نیکی است، یک بار او را دیده‌ام.» سه سال بعد در مقدمه‌ای که بر حاجی بابای اصفهانی می‌نویسد، سیدجمال را «مردی با استعداد عظیم، ولی آتش‌پاره‌ای خطرناک» معرفی می‌کند.

براون در یکی از اولین مقالات سیاسی خود تحت عنوان «کشته شدن ناصرالدین شاه» تحلیل خوبی از حکومت استبداد، نهضت تنباکو و اشتیاق مردم به ایجاد حکومت قانون می‌کند. در این میان تبلیغ و اشاعه ایدهٔ مشروطه را به سیدجمال و بعد از او به ملکم‌خان نسبت می‌دهد. در آن زمان کشته شدن ناصرالدین شاه را به بابی‌ها نسبت می‌دادند، که قبلا هم سه نفر از آن‌ها سوءقصد نسبت به او کرده بودند. ولی براون دلیلی برای این اتهام نمی‌یابد زیرا که با از میان رفتن ناصرالدین شاه پادشاهی به پسر دوم او مظفرالدین میرزا می‌رسید و یا به پسر بزرگش ظل‌السلطان، که دومی یکی از دشمنان سرسخت بابیان بوده و اولی هم تحت تاثیر علما بود. او شاه‌کشی میرزا رضای کرمانی را نشانه‌ای از نارضایی عمومی و عکس‌العمل نسبت به بیدادگری‌های حکومت استبداد می‌داند و از دادن امتیازات به خارجی‌ها و نقش علماء در نهضت تنباکو، انتشار روزنامه قانون و اختر و خاصه از دشمنی سیدجمال با شاه بحث می‌کند. براون نمی‌داند که آیا سیدجمال مسبب قتل شاه بوده و یا راضی به خشونت‌های حاصله از تبلیغاتش بوده است یا نه؟ ولی می‌گوید: «گذشته از خصومت‌های شخصی، بی‌شک سیدجمال ایده‌آل

www.takbook.com

بزرگی که دارد می‌خواهد تمام ملل مسلمان را متحد ساخته و عظمت و شوکت گذشته اسلام را بازگرداند. هر صاحب قدرت مسلمانی که بخواهد تسلیم نفوذ غرب شده، یا آن را گسترش داده و با آن کنار بیاید از نظر طرفداران این نهضت دشمن شمرده می‌شوند. خون ناصرالدین شاه بهایی است که در ازای موفقیت‌های پی در پی سیاست روس و انگلیس در ایران پرداخت شده است.» و مقاله خود را با این شعر به پایان می‌برد: «خون شاهی که لکه ارغونیش ساحت درون مسجد را رنگین ساخته است، گمان مکن که از بهر شهوت شرقی برای خون ریختن بلکه بخاطر ولع غرب برای ثروت ریخته شده است».

در سال ۱۹۰۲ از براون خواستند که درباره پان‌اسلامیسم سخنرانی کند. این سخنرانی که بعدها در کتابی با عنوان «سخنرانی‌ها درباره تاریخ قرن نوزدهم» چاپ شد، ولی موضوع آن زیاد باب طبع براون نبوده است، او می‌گوید انتخاب پان‌اسلامیسم به عنوان موضوع سخنرانی انتخاب او نبوده است و کلمه‌ای مناسب و دقیق در زبان‌های عربی، فارسی و ترکی برای آن پیدا نکرده است. او اتحاد اسلام را معادل پان‌اسلامیسم نمی‌داند و می‌گوید که تمام مفاهیم مربوط به پان مثل پان‌هلنیسم، پان‌ژرمنیسم، پان‌تورکیسم و غیره همه بر نوعی تعصب‌گرایی نژادی و فاناتیسم دلالت می‌کنند، در حالی که در زبان‌های اروپایی این لفظ بیشتر بر نژاد اطلاق می‌شود و در مورد مذاهب بزرگ به کار نمی‌رود، مثلاً نمی‌گوییم «پان‌عیسویسم»، ولی چرا باید برای اسلام این کلمه تعصب‌آمیز را بکار ببریم؟ براون بنا بر متن قرآن که ان اکرمکم عندالله اتقیکم می‌گوید در اسلام برتری انسان‌ها نه بر اساس نژاد و عرق، بلکه بر اساس تقوای آن‌هاست و شعری از عمر بن کلثوم از «معلقات» مثال می‌آورد که در جاهلیت تفاخر قبیله‌ای و برتر شمردن عرق مرسوم بوده است و از میان بردن این نوع تعصبات را یکی از موفقیت‌های اسلام می‌شمارد.

www.takbook.com

ملکم‌خان زنان را فرشتگان بشریت می‌دانست

آنا ونزان، استاد تاریخ دانشگاه میلان ایتالیا

ملکم‌خان یکی از نخستین اندیشمندان حوزه ی سیاست است که ایده‌های ترقی‌خواهانه درباره ی زنان، جنسیت و مسائل دیگر را مطرح کرد. او تلاش داشت تا فلسفه ی غربی را با فرهنگ ایرانی بیامیزد و نشان داد که می‌توان فرهنگ محلی (ایرانی، فارسی) نوینی را پدید آورد بی‌آنکه به فرهنگ پیشین خیانتی صورت گیرد. اگرچه او در کوتاه مدت موفق نبود اما توانست آگاهی‌رسانی کند و هوشیاری را برانگیزد که در نهایت به انقلاب مشروطه سال ۱۹۰۶–۱۹۰۷ انجامید. اندیشه‌های او در زمینه ی حق زنان در جامعه ی ایران، پس از مرگ او به ثمر نشست. می‌توان گفت که بسیاری از دیدگاه‌های او در زمینه ی زنان، در چارچوب فکری روشنفکران قرن نوزدهم شکل گرفته بود که در آن آموزش مهم‌ترین عامل مدرنیته و توسعه شناخته می‌شد. ملکم‌خان هموطنانش را تشویق و ترغیب می‌کرد که در مساله ی آموزش زنان بکوشند زیرا زنان نخستین آموزگاران کودکان هستند و آموزش زنان به معنای اصلاح و توسعه ی جامعه است.

ملکم‌خان در فاصله ی سال‌های ۱۸۷۲ تا ۱۸۸۹ در لندن بود: به یاد داشته باشیم که زنان بریتانیا در سال ۱۸۸۰ در انتخابات شوراهای شهری و استانی حق رأی یافتند. این اتفاق بی‌سابقه تأثیر بسیار زیادی بر ملکم‌خان داشت و اندیشه‌ها و افکار او در زمینه ی دستاوردهای زنان غربی و بریتانیایی در روزنامه ی قانون انعکاس یافته است؛ روزنامه‌ای که نقش اساسی در آگاهی بخشیدن به جامعه و حقوق زنان ایفا کرد. با این وجود نباید از یاد ببریم که روشنفکران غربی و ایرانی

www.takbook.com

از جمله ملکم‌خان، مباحث ترقی‌خواهانه در زمینه ی حق زنان را در قالبی پدرسالارانه – مردسالارانه مطرح می‌کردند. برای نمونه ملکم‌خان، از زنان با عنوان «فرشتگان بشریت» یاد می‌کرد و به این ترتیب از زنان و توانایی‌هایشان جنسیت‌زدایی می‌کرد. روشنفکران و سیاستمداران غربی نیز در این زمینه تفاوت چندانی نداشتند. لرد کرومر نمونه ی خوبی از این مورد است. در آن سال‌ها (۱۸۸۲) بریتانیا تصرف مصر را آغاز کرد و پس از اندکی لرد کرومر به عنوان فرمانده و ناظر به این مستعمره فرستاده شد. او عملیاتی را آغاز کرد تا به عنوان ترقی و پیشرفت از زنان مصری کشف حجاب کند. این درحالی بود که کرومر در کشور خود ریاست «انجمن مردان ضد حق رأی زن» را به عهده داشت. به این ترتیب بریتانیا در ملکم‌خان انگیزه ی مبارزه برای حق زنان ایجاد می‌کرد اما از سوی دیگر فضایی مبهم و چند پهلو نیز پدید می‌آورد.

اما دربار قاجار از آن نیز مبهم‌تر بود؛ ملکم‌خان سعی کرد تا سخن از مدرنیته و تغییر را به دربار منتقل کند. شاه در ابتدا مشتاقانه خواهان پیشرفت و ترقی بود ولی در نیمه ی دوم قرن نوزدهم محافظه‌کارتر شد. شاه مشتاق پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی باقی ماند ولی مایل بود تا شرایط اجتماعی کمافی‌السابق باقی بماند. به عبارتی دیگر سخنان ملکم‌خان درباره ی نیاز به بهبود اوضاع زنان و آموزش آن‌ها نظر شاه را به خود جلب نکرد. اما عقاید او میان روشنفکران گسترش یافت و در انقلاب مشروطه به ثمر نشست.

بهترین ابزاری که ملکم‌خان برای گسترش عقایدش در اختیار داشت، نوشته‌هایش بودند. روزنامه ی «قانون» و «کتابچه ی غیبی یا دفتر تنظیمات» راه را برای انقلاب مشروطه هموار کردند. او از تئاتر نیز یاری گرفت تا هموطنانش را نسبت به شرایط جامعه و زندگی تحت سلطه ی قاجار آگاه کند. طنز او، روزنامه و قطعات نمایشی‌اش به زبانی ساده نگاشته شده‌اند و همگی به مدرن ساختن نثر فارسی کمک کرده‌اند.

در عین حال او از اصطلاحاتی استفاده کرد که شاید امروزه اغراق‌آمیز و خشم‌آلود به نظر بیایند، به عنوان مثال او در روزنامه ی «قانون» نوشت که زنانی ایرانی باید با مشعل‌های افروخته در

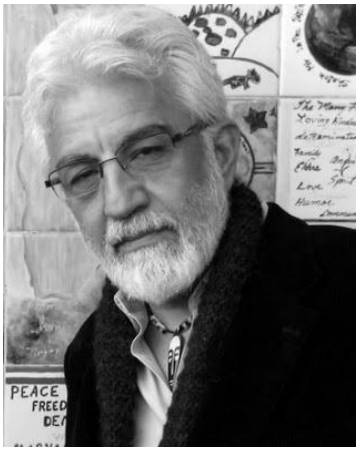
www.takbook.com

مسیر قانون قدم بردارند. اما این‌گونه نوشتار در ابتدای قرن در داخل و خارج از ایران معمول بود.

ملکم‌خان در روزنامه ی قانون درباره ی حق زنان می‌نویسد که زنان ایرانی در انسانیت جلوتر از مردان ایرانی هستند، زیرا آن‌ها فوائد انسانیت را درک کرده‌اند در حالیکه مردان از آن بی‌خبرند. او اضافه می‌کند که زنان در جنبش انسانیت شرکت کرده‌اند.

www.takbook.com

گفت‌وگوی تاریخ ایرانی با علی فردوسی: ما امروز به ملکم نزدیکتریم



علی فردوسی، رئیس دپارتمان تاریخ و علوم سیاسی دانشگاه نوتردام در کالیفرنیا

سامان صفرزائی

برخی تاریخ‌نگاران تلاش‌های ملکم، مثلا در روزنامه قانون برای برانگیختن روحانیون علیه سلطنت ناصری را، تلاشی برای رسیدن وی به قدرت به هر قیمتی، حتی به قیمت برانداختن «حکومت عرفی» و برپایی «حکومت شرعی» می‌دانند. چنین تحلیل‌هایی که ملکم در آن «ریاکار و فرصت‌طلب (در معنای منفی)» آن توصیف می‌شود به باور شما چه اندازه می‌تواند به واقعیت نزدیک باشد؟ در واقع آیا می‌توان ادعا کرد اندیشه ملکم‌خان برای بسیج طبقه مذهبی جامعه برای ضربه زدن به سلطنت، اندیشه‌ای بوده است که عواقب کار در آن سنجیده نشده است؟ یا مثلا چنان که حامد الگار می‌گوید ملکم‌خان با یکسان جلوه دادن ارزش‌های اسلامی با دموکراسی غربی، موجب «سردرگمی جامعه ایران» شده است. پروژه سیاسی و اجتماعی ملکم برای بسیج طبقه مذهبی جهت رسیدن به مدرنیته سیاسی را چگونه می‌توان توضیح داد؟ و چگونه آن را نقد یا مورد دفاع قرار داد؟

ناگزیریم با جوری خانه‌تکانی ایدئولوژیک و مفاهیمی شروع کنیم. چرا؟ چون بعد از این تحوّلاتی که در این چند دهه اتفّاق افتاده، از جهانی شدن گرفته تا سقوط یا استحاله رژیم‌های ایدئولوژیک، و ظهور ظاهراً نابهنگام نوعی گداختگی دینی که، در محلّه ما، خودش را به صورت‌های دیانتی نخ‌نماشده (مانند طالبان) یا به شدّت ظلمانی (مانند داعش) نشان می‌دهد، و

www.takbook.com

خلاصه با این شتابی که جهان گرفته، دیگر نمی‌شود به همین سادگی امروز را ادامه دیروز دید. تردیدی نیست که دیالکتیک تداوم و گسست در تاریخ شکل و شدّت نویی به خودش گرفته است، طوری که می‌شود گفت هرگز «معاصریّت» به اندازهٔ روزگار ما پرسش‌آلود نبوده است. این حرف تنها ناظر به تاریخ به مثابه «امر واقع» نیست، بلکه ناظر به اندیشه به مثابه امری تاریخی (و اینجا حتماً باید یاد هگل افتاد) نیز هست و یا باید باشد. یعنی فکر در این اوضاع باید قبل از گام برداشتن، و در هر گامی، زیر پای خودش را نگاه کند تا مبادا همان بلایی سرش بیاید که در کارتون‌های «رود رانر» می‌بینیم که در آن گربه که جز هدف خود، تعقیب خروس، به چیزی نمی‌اندیشد اغلب چنان گرم و تند می‌رود که متوجّه نمی‌شود که جادّه مدتی است تمام شده و او دارد روی هوا به جلو می‌رود. غیرت زیاد در تعقیب اندیشه همانقدر خطرناک است که در تعقیب صید!

با این مقدمه می‌خواهم از راه ارائهٔ یک شمای بسیار ساده شده به سراغ پرسش شما بروم. این ساده کردن، که من مایلم آن را جوری «ideal type» [گونهٔ نظری] وبری بدانم، تنها راهی است که برای دادن پاسخی موجَز در این مجال به نظر من می‌رسد؛ و بدیهی است که خطر ساده‌گرایی آن را تهدید می‌کند. بی‌آنکه وارد جزئیّات تاریخی بشویم بگذارید بگوییم که شیاربندی اساسی نظام حکومت یا دولت در ایران، و در اینجا مراد از نظام حکومت یا دولت چیزی است که در انگلیسی به آن می‌گویند «state» [استیت]، برمی‌گردد به دوران صفوی. به معنایی، مرحله‌ای که از آن صحبت می‌کنیم بازه‌ای است از همان «وضع عمومی» که با آن تاریخ اخیر ایران آغاز می‌شود. ویژگی این صورت‌بندی حکومتی دو رکنی بودن آن بود: یک رکن یا نظم امنیّتی و یک رکن یا نظم مدنی - دینی مبتنی بر تشیّع. به عبارت دیگر یک تقسیم کار اجتماعی و یک ائتلاف تاریخی متشکل از دو سامان اقتدار، یکی «عرفی» و یکی «شرعی»، هر کدامشان با دم و دستگاه خود، و کمابیش درآمد و بودجه خود، مشترکاً حکومت را تأسیس و اداره می‌کردند. این البته بدان معنا نیست که نسبت اقتدار دولتی با اقتدار دینی یک نسبت بیرونی بود؛ بلکه این دو سامان قدرت نه تنها با شبکه‌ای از مناسبات عینی با هم مرتبط و درآمیخته

www.takbook.com

می‌شدند، بلکه از نظر جوهر نیز هر یک از آن‌ها بدون ائتلاف با دیگری از آنچه بود ضعیف‌تر می‌شد. به عبارت دیگر حجم قدرت در این نظام دو رکنی، تا آنجا که کار می‌کرد، از مجموع قدرت هر رکن به تنهایی به شدّت بیشتر می‌بود. البته باید روشن باشد که این نیز نیست که بین این دو سامان کشمکش و حتّی تضاد نبود.

پیش از ادامه دادن حتماً باید تکرار و تأکید کرد که در اینجا منظور از حکومت همان «استیت» است، و نه «حکومت» به معنایی که در زبان و کاربرد ما دارد، یعنی به معنای حوزهٔ چرخش قدرت در دستگاه عرفی؛ معنا و کاربردی که به علاوه نمی‌گذارد تا ما حیطهٔ قدرت را همانگونه که هست ببینیم، و جوری اقتدار مذهبی را از آن بیرون می‌گذاریم، امری که موجب شده است کسانی نتوانند «انقلاب اسلامی» را درست بفهمند، یا ساختار جاری قدرت در ایران را؛ و نهایتاً داوری ما را در مورد علل «عقب‌افتادگی» ایران، به ویژه در عصر قاجار را، ناقص اگر نگوییم، ابتر کرده است. و جز این‌ها. بد نیست چون صحبت از ملکم‌خان است در گذر یادآور شویم که او هم بارها از اینکه مفهوم «استیت» معادل درستی در زبان فارسی ندارد گله می‌کند.

برگردیم به موضوع، چون فکر نمی‌کنم هیچ خوانندهٔ منصفی تا اینجای این شِما را تا اندازه‌ای موجّه نشناسد، حتّی اگر آن را ساده‌انگارانه بداند. در اینجا هم نمی‌توانیم درنگ کنیم و تاریخ را مرور کنیم. فقط کافی است بگوییم که هیچ تردیدی نیست که بعد از یک دوران فترت در اقتدار مذهبی که با فضاحت سلطان حسین آغاز شد این نظام دو رکنی دوباره در زمان فتحعلی‌شاه و محمدشاه احیا شد. حیثیّت اقتدار مذهبی، به مثابه یکی از ارکان حکومت، و نقشش در سقوط صفویان و فلاکت دنباله‌دار کشور به دنبال آن، تا مدّت‌ها این رکن از مجموعهٔ اقتدارات مملکتی را مانند پایهٔ شکسته‌ای کرده بود که کسی وزنش را به آن تکیه نمی‌داد. در این مورد کافی است نگاهی بیاندازید به «رستم‌التّواریخ» که تصویر جالبی به دست می‌دهد از جامعه‌ای که در آن اقتدار مذهبی دستخوش فترت شده است، و چرخش فرهنگی به توده‌ها برگشته است. به نظر من «وکیل‌الرّعایا»یی کریمخان به این قبض حوزهٔ قدرت حکومتی، که یکی از علل آن همین شرمندگی اقتدار مذهبی است، بی‌ربط نیست، چون «اقتدار سلطانی» از همان آغاز تکوینش

www.takbook.com

در عصر سلجوقیان (اگر نه پیش‌تر) به همدستی اقتدار مذهبی نیاز داشت تا از شهریاری به «سلطنت» سوق کند. وقتی شما پشتوانهٔ دینی را از «الوالامر» کسر کنید، سلطان به سمت وکیل‌الرّعایی میل می‌کند.

علّت احیای اقتدار مذهبی، چنانچه می‌دانید، نیاز دولت قاجار بود به «مشروعیّت» که به سبب هراس از روسیه و در تعاقب آن شکست‌هایی که از روسیه می‌خورد نیاز شدیدی به همیاری اقتدار مذهبی داشت، و فراخواندن مردم به جهاد، چه به شکل تنظیم رساله‌هایی در این مورد، و چه به صورت تشجیع مردم به جهاد از فراز منابر. پس بازگشت اقتدار مذهبی به حکومت در این دوران از همان ابتدا بازگشتی بود به سیاست. در گذر بگویم که میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی هم در این مورد دست داشت، و دیباچه «رساله جهادیه»، که سندی است از پروژهٔ احیای حکومت ترکیبی دولتی - دینی از طریق توسّل به روحانیون، تا جایی که در یکی از پژوهش‌های شاهرخ مسکوب خوانده‌ام، فقط در «منشآت» قائم مقام، که مسئول این کار بود به یادگار مانده است. البته در این مورد خرافه‌پرستی غیرشهری پادشاه هم بی‌اثر نبود. نمی‌دانم کسی این کار را کرده است یا نه، ولی اگر روزی روزگاری کسی بنشیند و حکایت‌های «قصص العلما»ی تنکابنی (و نیز «روضات الجنات» میرزا محمدباقر موسوی خوانساری) را به صورت مدوّنی طبقه‌بندی و بررسی کند، حتّی با کسر گزافه‌گویی جوهری ژانر تذکره، آن وقت خواهد دید که اقتدار مذهبی به چه سرعتی بالا گرفت، به طوری که به سرعت دیگر کسی پیدا نمی‌شد که به صراحت یا به طور ضمنی از مذهب به مثابهٔ یکی از دو رکن مملکت‌داری سخن نگوید. ثروت و مکنت عالمان به یکباره بالا گرفت چنانچه در یک نمونه بارز در اصفهان حجت‌الاسلام سید محمدباقر موسوی شفتی که هنگامی که وارد این شهر شد، به گفته خودش، سوای یک جفت نعلین و یک مجلد مدارک به خط «نحس خود»ش چیزی نداشت، چنان ثروت و قدرتی به هم رسانده بود که تنها در همین شهر مالک بیش از دو هزار باب دکان بود؛ و نه تنها هیچ‌وقت به دیدن حاکم اصفهان نرفت، بلکه «حاکم اصفهان هر وقت که خدمت ایشان شرفیاب می‌شد در دم در سلام می‌کرد و می‌ایستاد و بسا بود که آن جناب ملتفت نمی‌شد؛ بعد از ساعتی نگاه

www.takbook.com

می‌کرد او را اذن جلوس می‌داد، و تواضع نمی‌کرد.» «قصص العلما»، که این مطالب را از آن نقل می‌کنم، در مورد اقتدار و غیرت دینی این عالم می‌نویسد: «و از امر به معروف آن جناب این بود که هفتاد نفر را به حدود شرعیّه قتل نمود؛ و امّا حدّ غیر قتل بس بسیار بود.»

برای ادامه سخن، همین کافی است که بگوییم به هیچ روی نمی‌شود به فهم درستی از راهپیمایی طولانی برخی از ایرانیان برای رسیدن به مشروطه، حکومت قانون و نهایتاً دموکراسی و آزادی رسید، بی‌آنکه این مقولات را در چارچوب این نظام دو رکنی دید. این فقط یک برداشت پسینی از تاریخ آن روزگار نیست، بلکه دقیقاً همان شناختی است که آن دوران از خودش داشت. این نقطه نظری است که نسبت به تقسیم‌بندی‌های عقیدتی آن روزگار متعدّی است – موافق و مخالف، اگر بشود این تقسیم‌بندی را به کار برد، و دولتی و مذهبی در این مورد هم‌نظرند. برای مثال، یحیی دولت‌آبادی، و به طور کل گرایشی که نهایتاً «ازلی» بود، و خواهان جدایی دین از سیاست (و نه فقط حکومت) این نظر را داشت. یا شیخ ابراهیم زنجانی، یکی از روحانیون مشروطه‌خواه، که به وکالت مجلس هم رسید درباره‌ٔاین دو رکنی بودن ساختار اقتدار حکومتی در ایران می‌گوید: «عنوان اجتهاد و ریاست دینی گاهی بیش از حکومت و هر ریاست عرفی دخل و قدرت می‌آورد، و در مقابل پادشاه و حکّام یک قدرت معظمی تولید می‌کند.»

پس، تکرار می‌کنم، هرگونه دیدگاه یا خواستی که هدفش تغییر وضع در آن روزگار بود می‌دانست که با یک نظام دو رکنی روبرو است. به عبارت دیگر چنین نقطه نظری «جامعه»ی ایران آن زمان را، اگر ما آن را ساده و هندسی کنیم، به شکل مثلّثی می‌دید که قاعده‌ٔآن رعایا بودند و دو ضلع سوار بر آن یکی دولت قجر و یکی روحانیون. این مثلّث را می‌توان به وضوح در این گفته‌ٔحاج سیّاح که از دوستان ملکم، و مستشارالدوله مصنّف «یک کلمه» بود و «برادر» آن دو در دستگاه فراماسونری، ملاحظه کرد. سیّاح در «خاطرات»اش بعد از مشاهده آنکه «در مقام انصاف، انسان به هر جا می‌رود عالم مسلمان را ذلیل، و ممالک اسلامیّه را خراب، و همه را با هم منافق می‌بیند... و از تمام نقاطی که دیده‌ام بدتر ایران است»، در چرایی این وضعیّت می‌نویسد: «جهت آن هم این است که در تمام زمین به این شدّت ظلم از امراء و نفوذ جهل از

www.takbook.com

ملاها نیست. این دو سنگ آسیاب در ایران در نهایت قوّت و شدّت عموم مردم را خرد می‌کنند، زیرا هر کس برای حفظ خودش در مقابل این دو قوّه ناچار به تزویر و دروغگویی است که سبب انحطاط اخلاق است.» به عبارت دیگر ساختار حاکمیّت در ایران دو رکن یا ضلع دارد که نهایتاً نسبت جامعه را با حقیقت به هم می‌ریزد. تأکید روی این موضوع بسیار مهم است، چون نوعی تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک هست که می‌کوشد تا منکر اقتدار روحانیون شود، و آن‌ها را به شکلی به صدای اعتراض علیه اقتدار عرفی ساده کند، و به این حساب سهم آن‌ها را در تولید و بازتولید حاکمیّت انکار کرده و کاسه کوزه همه مصائب تاریخی را سر بخش عرفی اقتدار حاکمیتی در ایران بشکند.

این نیز باید پیدا باشد که در این ساده‌گردانی هندسی، ناگزیر دور عوامل اقتصادی – سیاسی را خط کشیده، و کنار گذاشته‌ایم. خب، اگر تا اینجا از این ساده‌گردانی کلافه نشده‌اید بگذارید با اظهار آنکه توالی مدرن شدن ایران، تاریخ مدرنیّت ایران، با ورود یک نیرو یا ضلع چهارم به این طرح هندسی آغاز می‌شود که تکلیف تاریخی‌اش انهدام این شکل هندسی است، کلافه‌تان کنم. این بسیار مهم است که دائم یادآور شویم که این نیروی تازه وارد، نه تنها شکل ظهور یا کالبدگیری یک توالی جدید در تاریخ مسلمانان است، بلکه از همان ابتدا و به شکلی خودآگاه برای احراز این حقیقت تاریخی نو پا به جهان گذاشته است. بگذارید، به جای استفاده از استعاره گمراه‌کننده تجاری «واردات – صادرات»، به این نیروی سوّم بگوییم شکل کالبدگیری حقیقت «روشنگری» در درون تاریخ ما. ملکم یکی از عناصر این نیروی تازه است، تجسّد این حقیقت نو، که آمده است تا این آسیاب را که «به شدّت عموم مردم را خرد» می‌کند بخواباند.

درست در همین جا است که معضل مدرنیّت در ایران، و در جهان اسلام آغاز می‌شود. این بازی که با ورود عنصر جدید روشنگری حالا چهار مُهره دارد صحنه عمل این نیروی تازه است که آمده است، به اصطلاح، جهان را به «صورت خود» بازآفریند. تمام بغرنجی کار در تدوین یک بازی سیاسی است که در آن این نیروی تازه بتواند به این همسان کردن جهان با خودش دست بیابد. آشکارا این نیروی نوپا برای خواباندن این آسیاب نیاز به همراه کردن دستکم یکی از این

www.takbook.com

سه عنصر دیگر دارد. دو تا از این‌ها به شکل اقتدار تاریخی موجودند، امّا دقیقاً به خاطر ائتلاف آن‌ها، عنصر سوّم، یعنی «مردم» تنها به شکل یک عنصر کنش‌پذیر وجود دارد، و نه یک نیرو؛ به مثابه آن عنصری که بدیو به آن می‌گوید «بی‌وجود» (inexistant) سیاسی؛ عنصری که «هست» ولی «نمود» سیاسی ندارد، یا اگر دارد چیزی است در حدّ صفر درجه‌ٔ چنین نمودی. به معنایی اساسی مدرن شدن، پروژه‌ٔ مدرنیّت، دقیقاً همین گذار «مردم» است از عنصری که فقط «هست» به نیرویی با نمود سیاسی؛ تبدیل «بی‌وجود» به «صاحب وجود». این همان چیزی است که یکی از واژه‌های راجع به آن «دموکراسی» است. در گذر بگویم که بدون این شوندگی، یعنی گذار از هستی به نمود، مقوله‌ای به نام «بازنمایی» یا نمایندگی سیاسی مردم فاقد شأن نظری است. اوّل چیزی باید نمود داشته باشد، بعد بازنمایی شود. سوژه مقدم است بر بازنمایی.

خلاصه کنیم. معضل تجدد سیاسی، اگر بخواهیم آن را به مفهوم یونیورسال آن به کار ببریم، و نه به شکل «من عندی»، همین نمودبخشی به مردم است در ساختاری از حاکمیّت که پیش از آن در آن فقط به صورت بی‌وجود موجود بودند. کانون کام و ناکامی نیروی روشنگر، به‌خصوص در آغاز کار، دقیقاً در همین بی‌وجودی مردمی بود که این نیرو برای نمودبخشی آن به جهان آمده بود: چه راهکاری باید برای این گذار برگزید؟ با یکی از دو سنگ آسیاب علیه آن دیگری، یا با مردم علیه یکی یا هر دو سنگ آسیاب؟ بدیهی است که این نیرو در پیگیری عزمش با واکنش دو نیروی دیگر، و با «انفعال» مردم روبرو بود. چون گفتگوی ما درباره‌ٔ تاریخ عمومی و چندجانبه این موضوع نیست بیش از این ضروری نیست وارد تفصیلات شویم؛ کافی است بگوییم که همیشه طیفی از این راهکارها در کار بوده‌اند، از مخاطب قرار دادن مردم، که نظام آموزش مدرن از آن درآمد، تا اقتدارزدایی از مذهب در زمان رضاشاه تا انقلاب اسلامی؛ و توالی تاریخی روشنگری در عمل کمابیش زیگزاگی است میان دو – سه راهکار ممکن.

فکر کنم من تا اینجا فقط پیش‌فرض‌های پرسش شما را به زبانی دیگر بازگو کرده‌ام، و احتمالاً اندکی آن را بازگشایی. حالا می‌توانیم کمابیش به شکل موجزی به پرسش‌هایی که به صراحت مطرح کرده‌اید بپردازیم. و با این پرسش شروع کنیم که آیا می‌شود «ادعا کرد اندیشه ملکم‌خان

www.takbook.com

برای بسیج طبقه مذهبی جامعه برای ضربه زدن به سلطنت، اندیشه‌ای بوده است که عواقب کار در آن سنجیده نشده است؟» پاسخ مختصر به این پرسش، به نظر من، «آری» است. آشکارا راهی که ملکم و مستشارالدوله و سیّد جمال برگزیدند، اگر بخواهیم مطلب را خیلی ساده کنیم، این بود که یکی از این دو سنگ آسیاب را با خود علیه آن دیگری بسیج کنند، یعنی از راه نوعی بازخوانی دین با بُعد بالقوّه «مترقّی»ای که به نظرشان در اسلام بود، دستکم بخشی از اقتدار دینی را به خود همراه کنند. در اینجا این «بخشی» را باید در دو وجه فهمید. یعنی از طرفی هم نوعی یارگیری در میان روحانیون، و هم کوششی برای برنیانگیختن واکنش آنان، و از طرفی هم نوعی بازیافت توان مشروعیّت‌بخشی که مذهب آشکارا از آن برخوردار بوده و هنوز هم هست. این کاری است که چنانچه دیدیم در تاریخ ایران و جهان بی‌سابقه نیست، و در این مورد به‌خصوص نوعی کار تفریقی است روی ساختار مشروعیّت و اقتدار حاکمیّت دو رکنی قاجاریه. به عبارتی، وارونه همان کاری که زمان فتحعلی‌شاه و عباس میرزا انجام شده بود، یعنی دوختن اقتدار امرائی به اقتدار روحانیون.

فقط از یک دید به شدّت ایدئولوژیک، مانند دید حامد الگار است، که می‌توان این عمل را «فرصت‌طلبی» نامید، که همانطور که در پرسش شما هم بدان اشاره شده است، اگر بخواهیم از یکی از هموطنان الگار، جرمی بنتهام وام بگیریم، نام مثبتش «موقع‌شناسی» است. موقع‌شناسی یک فضیلت اجتماعی و به ویژه سیاسی است، تا جایی که نمی‌شود به مقوله «امر سیاسی» در کسر آن اندیشید. هیچ اقتدار سیاسی و مذهبی‌ای، از حضرت موسی گرفته تا کوروش، بدون این موقع‌شناسی پیروز نشده است. ببینید ملکم و هم‌نظرانش می‌خواستند ساختار سیاسی – اقتصادی – اجتماعی ایران را با دنیای مدرن، نهایتاً زیر پیشروترین حقیقت آن دوران یعنی «روشنگری» همخوان کنند، و در این مورد هم مناسبات سخت و دشوار، و گاهی پرمحنتی با یکی از آن دو نیروی مانع، یعنی اقتدار امرائی داشتند، که منجر به زندان و شکنجه و اخراج آنان نیز می‌شد، و هم می‌کوشیدند تا اقتدار مذهبی را تا حدّی خنثی و تا حدی بازیافت کنند، و ارتباطشان با آن نیز بی‌دردسر و بی‌محنت نبود. اگر این فرصت‌طلبی است هیچ حرکت سیاسی‌ای،

www.takbook.com

به‌خصوص حرکت عظیم و سترگی مانند دگردیسی ساختار دیرینه و «رژیم باستانی» حاکمیّت در ایران، بدون آن ممکن نمی‌بود. از طرف دیگر اصلاً نمی‌شود ثابت کرد که باور ملکم به وجود بُعدی بالقوّه همسو با روشنگری ریاکاری بود. این نظر ممکن است خطا باشد، ولی بی‌شک حاکی از فرصت‌طلبی نیست. خیلی‌ها بی‌آنکه خود مذهبی باشند چنین باور و احترام صمیمانه‌ای برای این بُعد قایلند.

به جای اینگونه، نهایتاً، داوری‌های ایدئولوژیک که آدم را یاد ادبیّات کمونیستی می‌اندازد می‌توان در مورد تناسب راهکار ملکم با آرمان‌های روشنگری دست به داوری زد، و آن را مشکل‌دار یافت. به معنایی بسیار ساده‌گرایانه‌تر از آنچه تا اینجا خودم را محکوم به آن کرده‌ام، در غرب هم روشنگری با این معضل روبرو شد، و همانطور که می‌دانید، مثلاً چنانچه در آن مقاله تاریخی کانت با عنوان «پاسخی به پرسش روشنگری چیست؟» آمده، روشنگران غرب مناسبات «بیرون‌رفت از صغارت» را به صورت موقع‌شناسانه و نهایتاً موفّق‌تری انجام دادند. کانت ترجیح می‌داد تا ابتدا با اقتدار سیاسی کنار بیاید علیه اقتدار دینی، پیش از آنکه نوبت به تحوّل اقتدار دولتی برسد. از این بابت، شاید گریز نسل اوّل روشنگران از رویارویی رُک با مذهب و سرشاخ شدنشان با اقتدار مذهبی نوعی خطای راهکاری به نظر برسد، و شاید بشود استدلال کرد که روشنگری نه تنها یک آرمان یونیورسال دارد، بلکه یک راهکار در اساس یونیورسال هم دارد. امّا این نکته‌ای است که نمی‌توان قبل از چنین استدلالی پذیرفت. نکته‌ای که هنوز جوری در ایران مورد اختلاف نظر است. به معنایی بر سر کار آمدن رضاشاه خود می‌تواند قرینه‌ای باشد برای آنکه راهکار ملکمی جواب درستی نداده بود. این را هم بگویم که به نظر می‌رسد همان موقع، حاج سیّاح که دوست ملکم، مستشارالدوله و سیّد جمال بود، و برایشان فعّالیّت سیاسی نیز می‌کرد، از جمله پخش «قانون» و میزبانی سیّد جمال، خود معتقد به آن بود که همکاری با اقتدار دولتی برای تضعیف اقتدار مذهبی راه درست‌تری برای رسیدن به مدرنیّت است. جالبی موضوع این است که سیّاح در این میان هیچگونه سمَت دولتی هم ندارد!

www.takbook.com

بگذارید با ذکر دو نکته پاسخ به این پرسش را به آخر برسانیم. اوّل آنکه، به نظر می‌رسد که روشنگران ایرانی، بر خلاف همتایانشان در غرب، با مردمی روبرو بودند که آنان را به هیچ روی نسبت به پیام خود خطاب‌پذیر نمی‌یافتند، و چون در جامعه‌شناسی‌شان به این نتیجه رسیده بودند که نوع این خطاب‌ناپذیری مذهبی است، یعنی نوعی تصلّب دینی بازتولید شونده توسط اقتدار مذهبی است که مانع از هم دهان شدن مردم با روشنگران می‌شود، به این صرافت افتادند که توده را از طریق زبان، اعتقادات، و پیشوایان دینی‌اش مخاطب قرار دهند. آیا راهی وجود داشت که مستقیم مردم را مخاطب قرار داد؟ این یک پرسش جدّی است، که هنوز هم با ما است، چه در شمارگان کم آثار «روشنگرانه»، و چه در سانسور، گرچه باید بلافاصله افزود با شدّت بسیار کمتری، به‌خصوص اکنون که رسانه‌های اجتماعی به کارآیی چشمگیری رسیده‌اند. نکته دوّم آنکه، آیا در ارتباط با لغو و انهدام این دو سنگ آسیاب، به مثابه سنگ آسیاب، دنبال راهی رفتن که آشکارا با مسیر این تحوّل در جهانی که تا آن زمان مدرن شده بود اختلاف داشت، کار درستی بود یا نه؟ و در این بستر، آیا این «خلط موضوع» موجب «سردرگمی جامعه ایران» نسبت به دین و نیز نسبت به مدرنیّت شده است یا نه؟ در این مورد، می‌شود از نقطه نظر مقابل، با الگار هم‌نظر بود. نظر من در این مورد کاملاً اسپینوزایی است: مذهب و فلسفه با هم آمیختنی نیستند، و آمیختن این دو هر دو را از آنچه هستند کمتر می‌کند. امّا معضل نسبت میان تاکتیک و استراتژی همیشه بغرنج است، و قضاوت در آن، همانطور که پیش‌تر هم گفته‌ام، مثل قضاوت درباره‌ٔ حرکت یک مُهره در بازی شطرنج است؛ باید صبر کرد تا بازی به نتیجه برسد. داوری من این است که ما امروز به ملکم نزدیکتریم تا روزگار او به او.

تاریخ‌نگارانی چون فریدون آدمیت اندیشه ملکم‌خان را استوار بر پذیرش تمام و کمال اشاعه «مدنیت غربی» و پذیرش آئین تمدن اروپایی از «جان و دل» می‌داند. ادعای دقیق آدمیت در کتاب «فکر آزادی» چنین است: «ملکم پیشرو اصلی و مبتکر واقعی اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی بود. در واقع فلسفه عقاید سیاسی او مبتنی بر تسلیم مطلق و بلاشرط در مقابل تمدن اروپایی بود. عقیده داشت که ایران در تمام ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی باید اصول

www.takbook.com

تمدن غربی را بپذیرد.» چقدر این دست تحلیل‌هایی که جلوه‌ای مطلق‌گرایانه از شیوه فکری و اندیشه سیاسی ملکم را به تصویر می‌کشد، مبتنی بر واقعیت می‌دانید؟

نظر آدمیّت، که بی‌تردید اوج استواری اندیشه‌ی تاریخی در ایران است، در نهایت متعلّق است به آن مقوله‌ای که در تئوری بنداشتی مجموعه‌ها به آن می‌گویند «واداری» یا «زور آوردن» (forcing). یک جایی اندیشه برای آنکه در احتیاط‌کاری ذاتی‌اش دستخوش فلج نشود کارشناس باید موضوع را به سمتی که غالب است، به اصطلاح، هُل بدهد تا تکلیف موضوع روشن بشود. در نوشتن متن‌های تاریخی، و اصولاً در اندیشه‌ورزی تاریخی، این کاری است که تاریخ‌نویس پیاپی در حال انجام آن است. اصولاً نمی‌شود بدون این زور آوردن به امر واقع از تاریخ روایت و پرهیب به دست داد. این کاری است که خواننده و جامعه از یک تاریخ‌شناس به همان وجهی توقّع دارد که از پزشکش. این البته جواز هر گونه تشخیصی نیست، و اصلاً هم به معنای پوزش‌طلبی برای این فرمول‌بندی آشکارا یکسویه شده هم نیست. در اینکه کلام آدمیّت، به خودی خود، تا حدّ زیادی «اغراق‌آمیز» است نمی‌شود چون و چرا کرد بدون آنکه به اعتبار خود لطمه زد. ولی من با این مقدّمه شروع می‌کنم تا گفته باشم که کمترین آشنایی با پژوهش‌های آدمیّت و متانتی که در قلم او است، به ما اجازه نمی‌دهد که او را به همین سادگی متهم به «مطلق‌گرایی» کنیم، این به علاوه در مورد همین گزاره او نیز صادق است که شما به درستی آن را «ادّعای دقیق» می‌خوانید. به بیان دیگر اگر به اندیشه‌ی ملکم زور بیاوریم آن وقت به آن گزاره‌ای می‌رسیم که درواقع هم از ملکم است و هم از آدمیّت. مشکل در نهایت، امّا، نه در اندیشه‌ی ملکم است، و نه در خوانش آدمیّت. مشکل در نوعی بدخوانی این گزاره است. این بدخوانی با آل‌احمد شروع شد که من باید در اینجا اعتراف کنم یکی از شیفتگان فکر و قلم او بودم، و به خاطر همین تا سال‌ها نه حرف آدمیّت را درست می‌فهمیدم، و نه منظور ملکم را. این عبارت که آنقدر تکرار شده است که دیگر شکل یک مثل سایر را به خودش گرفته است، واقعاً به این سادگی مطلق‌گرایانه‌ای که آل‌احمد آن را فهمید و منتقل کرد، نیست. و تنها اگر ما آن را درست و در حوزه‌ی خاص این گزاره بفهمیم به شناخت درستی از منظور آدمیّت می‌رسیم.

www.takbook.com

تردیدی نیست که ملکم برای «تمدن» غرب که توانسته بود در توالی‌های تاریخی‌اش به صورت کمابیش خودایستایی (گرچه نه مطلقاً خودزایی) به عصر روشنگری برسد تکینگی و شأن خاصّی قائل بود، به طوری که حتّی به جای استفاده از واژه‌ٔ عام و محلّی «تمدن» از مدنیّت غرب با عنوان «سیویلازیسیون» یاد می‌کند تا روی ویژگی آن، و ارتباطات معنایی این اسم عام با حقوق مدنی و شهروندی، که کلمه‌ٔ بومی فاقد آن است، انگشت بگذارد.

در گذر بگویم که الگار با آن غیض ایدئولوژیکش، در نوعی «مچ‌بگیری» ناسنجیده به این کاربُرد تاخته است و از آن با صفت مهجور «barbarous» (در اینجا لابد زننده، چون اجنبی) یاد کرده است که تداعی‌هایش زننده و گاهی اهانت‌آمیز است (سبع، ددمنشانه). این البته کاری است که ملکم و هم‌عصرانش، بسا بیشتر از امروز ناچار بودند بکنند، از جمله حتّی با واژه‌ٔ «پولیتیک»، به همان سببی که ما امروز با برخی واژگان غربی می‌کنیم، چون ترجمه آن‌ها به فارسی ویژگی تعیین‌کننده‌ٔ آن‌ها، و پژواک‌های معنایی آن‌ها را به کل زایل می‌کند. در این مورد به‌خصوص، ملکم در تعالیم پیامبران نه دنبال «تمدن» به معنی دستاوردهای مادّی، بلکه به مثابه نوعی هنجار مناسبات قدرت می‌گردد که در غرب، و نه در اطراف ما، از همان زمان یونانیان، چنانچه ریشه‌شناسی واژه نشان می‌دهد، موضوعی است از جنس «مدنیّت»، و برای همین از کلمه‌ای استفاده می‌کند که پژواک‌هایش به «سیویلیته»، به ادب و رفتارهای جمعی، می‌کشد.

در ادامه همین نکته، باید بگویم که ملکم و یارانش، از جمله حاج سیّاح، مردمان سطحی‌ای نبودند، و منظورشان از «تمدن اروپایی» اساساً ظواهر و یا آداب و رسوم غربی، یا به اصطلاح آدمیّت «متعلّقات اجتماعی» نبود، بلکه از آن دیدی ساختاری داشتند، که بیشتر ناظر بود به هنجارهای حاکم بر سیاست مدنی و اصول موضوعی حکومتی؛ و اگر، مثل ملکم یا میرزا حسین‌خان سپهسالار، ولی نه حاج سیّاح، موضوع لباس و آداب معاشرت هم برایشان مهم بود، به هیچ روی از منظر نوعی سطحی‌نگری نبود، بلکه یا آن را همراستای مدرنیّت می‌دیدند، مانند حضور زنان در مجامع دیپلماتیک، و یا بخشی از ضرورت‌های معاشرت بین‌المللی که بد یا خوب در این مرحله از تاریخ پروتکل نهایی آن در غرب تعیین می‌شود. نه اینکه واکس زدن

www.takbook.com

کفش به خودی خود مهم باشد، یا دست دادن مرد و زن، امّا نباید گذاشت این چیزها به نوعی غریبگی در معاشرت‌های دیپلماتیک اشاره کند. فراموش نکنیم که در روزگار ما این پروتکل‌ها، گرچه همچنان در مجموع غربی هستند، از تنوّع بیشتری برخوردارند تا زمان ملکم. ملکم از چنین «حماقت»ی مبرّا بود. خودش در این باره می‌نویسد: «کدام احمق گفته است که ما باید برویم همه رسومات و عادات خارجه را اخذ نماییم؟»

پس وقتی آدمیّت از «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرّف ایرانی» سخن می‌گوید منظور خاصّی را دنبال می‌کند که خوانش شعارگونه از آن دقیقاً یک کارکرد ایدئولوژیک برای سرکوب مضمون درست آن دارد. خوانش آل‌احمدی نوعی «هوچی‌گری» است. از دید آدمیّت، «اروپایی» برای ملکم یک نام قومی یا محلّی نبود، چنانچه اسلام برای یک مسلمان نیست، بلکه نام تاریخی و «تصادفی» یک حقیقت جهانشمول بود. واقعیّت این است که اصول حاکمیّت دموکراتیک برای ملکم یونیورسال است، همانطور که اصول علم فیزیک، یا اقتصاد؛ نقطه نظری که، تا جایی که عقل سیاسی به کنه آن رسیده است، نمی‌توان به همین سادگی، و بدون گذاشتن حدّ و مرز بر این نوع حاکمیّت، یعنی کاهیدن آن، آن را نپذیرفت. توجّه کنید که آدمیّت در جمله‌ٔ دوّم این گزاره که به خطار کاربرد حُکمی آن توسط آل‌احمد، کسی دیگر آن را چنانچه هست نمی‌خواند، عبارت «ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی» را به کار می‌برد، که یعنی پدیده‌های «فرهنگی» را از حوزه شمول این اصل بیرون می‌گذارد. برای آنکه این تلقّی از خوانش آدمیّت را تأیید کرده باشیم شما را به مقاله معروف و درخشان آدمیّت با عنوان «آشفتگی در فکر تاریخی» درباره‌ٔ «غربزدگی»، و اصولاً اندیشه‌ٔ آل‌احمد و سرچشمه‌ٔ آن فردید، ارجاع می‌دهم، که خوشبختانه در اینترنت هم در دسترس است. در آنجا آدمیّت در ردّ سخن بی‌پایه و نادرست آل‌احمد، که شوربختانه کسانی هم اکنون نیز از تکرار آن خسته نمی‌شوند، دالّ بر فرار آدم غربی از ماشین‌زدگی و روی آوردن او به «کالای معنوی شرق و آسیا» از جمله توضیح می‌دهد که تازه اگر این درست باشد که مرد غربی از هنر «بدوی» خوشش می‌آید، یا غذای هندی به سفره‌اش راه یافته، چنانچه مثلاً همبرگر و پیتزا و فراید چیکن به منوی ایرانی، این چیزها «معیار عمده‌ای

www.takbook.com

در سنجش تحوّل تاریخی نیست. و میان آن متعلّقات اجتماعی، و فلسفهٔ سیاست غربی رابطه‌ای در کار نیست.» این دوّمی، یعنی «اصول سیاستی»، به گفتهٔ آدمیّت، که بی‌شک مورد تأیید ملکم نیز می‌بود، «ریشه‌های کهن دارد، و در سیر تاریخ متحوّل تحوّل یافته، و به ارزش‌های امروزهٔ آن رسیده است.» این تاریخ، امّا، آسمان برویم به زمین بیاییم، و به رغم کوشش ملکم و مستشارالدوله و این روزها «روشنفکران» دینی»، تاریخ غرب است. یا به گفتهٔ آدمیّت اینکه «هرچه در قلمرو سیاست عقلی، مترقّی است حاصل اندیشه و تجربه مغرب زمین است، بدون اینکه هیچ‌کس ادّعای کمال آن را داشته باشد، و یا آن را بری از کاستی انگاریم.» لازم است روی عبارت کلیدی در این گزاره، یعنی «سیاست عقلی» انگشت بگذاریم. توجّه کنید در اینجاها تأکید همیشه بر اصول است، و آنکه، اندیشهٔ مترقی سیاسی، که همانا اندیشهٔ آزادی شهروند و مشروطیّت حکومت به قانون است، از بطن سیویلیزاسیون خاصّی برآمده است. در مقابل، اگر باز هم به مطلب زور بیاوریم «سنّت سیاسی آسیایی ... که سهم مشرق زمین در تاریخ فلسفهٔ حکومت [است] چیزی نبوده مگر همان طاعون شناخته شدهٔ استبداد آسیایی – در گذشتهٔ کهن آن، در شدّت و ضعف آن، و در جلوه‌های گوناگون آن.»

در اینجا بد نیست برای فهم بهتر موضوع یادی بکنیم از تمایزی که در اندیشهٔ مارکسی میان «زیرساخت» و «روساخت» قائل می‌شوند. سخن ملکم در نهایت ناظر است بر زیرساخت جامعه مدرن، یا به بیان آدمیّت، «ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی آن»، و فقط تا آنجا در ارتباط با فرهنگ و آداب و رسوم و باورها که با این زیرساخت همیاری تعیین‌کننده دارند. بدیهی است که شاپرک و بوف و کبوتر هر کدام به شکل خاصّی پرواز می‌کنند که منتج از توالی‌های فرگشتی هرکدامشان است، لیکن هر سه ناگزیر باید به پرسش پرواز پاسخی بدهند که غلبه بر نیروی جاذبه و مقاومت و اصطکاک هوا در آن تعیین کننده‌اند. صورت‌های پرواز متعدد است، امّا قانون پرواز یکی است: یافتن راهی برای تسلیم نیروی جاذبه. این نکته برای فهم افکار ملکم و یارانش مهم است که رویکرد آنان به مدرنیّت توأمان است با رویکردشان به فلسفه؛ یعنی بازکشف فلسفه اروپایی، که ریشه در سرچشمهٔ تمدنی اروپا یعنی «عقل یونانی» دارد. بی‌مناسبت نیست که در

www.takbook.com

اینجا به‌خصوص یادی از میرزا آقاخان کرمانی بکنیم که به صراحت در عزیمتگاه رویکرد به مدرنیّت، فلسفه را به رسایی صدا می‌زند؛ و درست مانند ملکم به جای به کارگیری کلمه بومی از ترم اجنبی «فیلاسوفی» استفاده می‌کند تا مبادا ناگهان و ناخوانده سر و کلّه ملاصدرا هم در بحثی که در حقیقت از آن او نیست پیدا بشود.

حامد الگار در کتاب «میرزا ملکم‌خان»، تاکید بسیاری بر این موضوع دارد که از آنجا که ملکم ویژگی‌های فردی همچون «خودپرستی»، «مال‌اندوزی» و «شارلان بودن» و «چرب زبان» داشته (مثلا ماجرای امتیاز لاتاری) اساسا واجد مختصات یک روشنفکر بوده و وی را فاقد صلاحیت برای ورود جدی به مساله تجددخواهی همراه با وفاداری ارزش‌های فرهنگ اسلامی توصیف می‌کند. آیا رویکردهای اخلاق‌گرایانه به منش شخصی روشنفکرانی همچون ملکم، می‌تواند شیوه‌ای برای تحلیل و قضاوت سیر اندیشه‌ورزی او قرار گیرد؟

کتاب الگار در واقع، به رغم نگرانی اذعان شده خودش، کتابی است که آمیزه‌ای است از کار آکادمیک درخشان و کار جدلی و این دوّمی از همان ژانری است که در ادبیّات چپ به آن می‌گویند «افشاگری»، مثلاً نشان دادن آنکه تروتسکی، به رغم حرف‌ها و اعمالش، به راستی مارکسیست نبود، بلکه یک فرصت‌طلب غیرپرولتاریایی بود که از مارکسیسم برای تأسیس یک قدرت بورژوایی استفاده ابزاری می‌کرد. دریغا که آن کار آکادمیک در بافتار، اگر نگوییم در خدمت نظریه‌ای صورت گرفته است که از ابتدایی‌ترین کنش خرد تاریخ‌شناسی، یعنی پرسمانی کردن مبانی نظری خودش، اجتناب کرده است، به طوری که انگار تجزیه و تحلیل تاریخی یک امر ساده و بدیهی است که اگر مصنّف در آغاز کارش به شکل پرهیزگارانه‌ای راجع به آن طلب آمرزش کند مشکل حلّ می‌شود. کاش کار به همین سادگی بود. این ستایش‌انگیز است، امّا کافی نیست که مصنّف در ابتدا اظهار امیدواری کند که مبادا «فقدان همدلی» (lack of sympathy) با ملکم «معادل غرض‌ورزی» (equivalent to bias) شده باشد، بلکه باید آن را تضمین کند. این تضمین دستکم دو شرط دارد: یکم پرسمانی کردن مبانی نظری تحلیل تاریخی، به‌خصوص باورها و داوری‌های خود مصنّف، و دوّم دقّت در صحت و سقم داده‌های تاریخی، و آن اوّلی

www.takbook.com

به‌خصوص در اثری که از همان ابتدا کارش را داوری یک شخصیّت پیچیده تاریخی از سرزمینی دیگر قرار داده است. اکنون شیوهٔ ارجاع الگار (مثلاً مطلبی که درباره‌ٔ میرزا یعقوب پدر ملکم به نقل از محیط طباطبایی می‌آورد) زیر پرسش رفته است، و فارسی خواندن او هم در جاهایی، اگر نگوییم صحیح، دستکم دقیق نیست، گرچه این چیزها در تقدیر کار پژوهشی هست، و بنابراین قابل اغماض. امّا مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر، آن است که الگار به ویژه در مورد آن اوّلی به شکل دردناکی بی‌توجّه است. واقعاً باید کتابی نوشت در مقابل کتاب الگار تا نشان داد که چگونه در سطر سطر آن این ایدئولوژی الگار است، به شکلی نهایتاً کاملاً ازخودراضی، که دارد داوری خودش را به بهانه‌ٔ موضوع مطالعه‌اش صادر می‌کند.

الگار کم لطفی می‌کند، یا به قول انگلیسی زبانان فروگویی (understate) می‌کند وقتی نسبت خودش با ملکم را «فقدان همدلی» توصیف می‌کند، چون هنوز فصل اوّل تمام نشده خواننده پی می‌برد که ملکم در واقع «حریف» یا بدیل (nemesis) آرمان الگار است، چنانچه تروتسکی در نسبت با استالین بود، چون ملکم سرنام آن حرکتی است که نافی امکان یک حاکمیّت جدید خالصاً اسلامی است. چون مجال نیست، من در این مورد به یک نمونه اکتفا می‌کنم، و آن داوری الگار است درباره‌ٔ نظر ملکم راجع به کارکرد مذهب. الگار نظریّه‌ٔ جامعه‌شناختی مذهب به عنوان نهادی برای همبستگی اجتماعی و در خدمت بهزیستی جامعه را به عنوان حقیقت مذهب قبول ندارد. تا اینجا بسیار خوب. این برداشت جامعه‌شناختی از مذهب البته اصلاً اروپایی یا مدرن نیست. بسیاری از فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن‌سینا و خیّام، نیز بر این باور بودند، گرچه نه بدان خلوصی که بعد از سده‌ٔ هفدهم میلادی و با هابز و اسپینوزا در اروپا می‌بینیم. امّا بحث عمدتاً در این نیست، بلکه در ارزیابی الگار است از این تلقّی از خویشکاری دین. از نظر الگار هر که قائل به این نظر باشد رویکردی ابزاری به مذهب دارد. چرا؟ در مقایسه با چه برداشتی از خویشکاری دین؟ این نکته‌ای است که الگار باید پرسمانی کند. اظهار اینکه کار دین در اساس چیزی است جز خدمت به بهزیستی انسان، کافی نیست. نمی‌شود به این سادگی از چنین

www.takbook.com

موضوعی که مورد اتّفاق نظر جامعه‌شناسان است تعبیر «استفاده ابزاری» کرد. البته می‌شود گفت که شناخت دیگری هم از دین ممکن است که الگار گرچه متألّه نیست آن را قبول دارد.

به عبارت دیگر تنها از زاویهٔ یک نگرش خاص به مذهب، الگار به خودش اجازه می‌دهد صداقت ملکم را زیر سؤال ببرد. هر که چیزی جز یک حکومت مذهبی ناب بخواهد شناختی ابزاری از دین دارد. این داوری، چنانچه گفتم، در ادبیّات «افشاگری» کاملاً مشروع است، امّا تا آنجا که بر قضاوت تاریخی اثر بگذارد، آن قضاوت خواه ناخواه «معادل غرض‌ورزی» می‌شود. گفتم که فرصت نیست به نوع دین‌شناسی ملکم پرداخت. ولی ملکم و دیگر فراماسون‌ها نهایتاً یکتاپرست از نوع «دئیست» بودند، یعنی به نوعی دین یونیورسال اعتقاد داشتند. این نکته‌ای است که در نوشته‌های حاج سیّاح بهتر از آثار ملکم پیدا است. به زبان دیگر، برای آنان در کنه مذاهب مختلف یک حقیقت اساسی بود که جوهر و هدف آن بهزیستی انسان بود: و نهایتاً به یکی دو اصل ساده ناظر بر «احسان» تقلیل‌پذیر. این نوعی شناخت مذهبی است، که با شناخت الگار از مذهب یکی نیست. اگر به قول قدیمی‌ترها نظر مرا جویا باشید من می‌گویم از قضا استفاده ابزاری از مذهب، به معنای زنندهٔ کلمه، در میان کسانی که اساس آن را رستگاری از راه تعبّد می‌دانند در تاریخ اگر بیشتر از کسانی مانند ملکم نباشد کمتر نیست.

در مورد قضاوت الگار راجع به شخصیّت ملکم همان بهتر که خواننده را خسته نکنیم. الگار کمتر فرصتی را برای ارائهٔ تصویری بویناک و ناستودنی از ملکم از دست می‌دهد تا جایی که برای نمونه بی‌هیچ پایه و مبنایی او را «کمی خل» هم می‌داند. ببینید برای یک تاریخ‌شناس، ملکم یک شخصیّت سیاسی بغرنج و پیچیده است، توصیفی که در ژانر افشاگری می‌تواند بشود «شارلاتان». ملکم یک شخصیّت سیاسی و به معنای نظری کلمه انقلابی است، یعنی خواهان گذار از یک رژیم مناسبات کلان حکومتی به رژیم دیگری است. وقتی کسی بخواهد در مورد چنین شخصی قضاوت کند باید مشخص کند با چه معیاری، و چرا این معیارها درخور چنین موقعیّتی هستند. من یادم نیست الگار این کار را کرده باشد، ولی یک چیز یادم هست: الگار طوری از ملکم سخن می‌گوید که انگار قرار است او یکی از قدیسین بشود، بر فرض آنکه

www.takbook.com

قدیسین به واقع چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر نکنند. بدیهی است که ملکم به مثابه یک روشنگر که مخاطبش اقتدار حکومتی است معصوم نیست. این را الگار باید بداند. چون در مقام مقایسه با اندیشه‌وران و مصلحان اروپایی عصر روشنگری نمی‌توان به همین سادگی ملکم را آدمی از نظر اخلاقی مسئله‌دار شناخت. کافی است کسی با زندگی بزرگان عصر روشنگری کمی آشنا باشد تا مقیاسی برای مقایسه داشته باشد. حتماً اعترافات روسو را بخوانید، یا به معاملات بومارشه که نمایشنامه‌های «آرایشگر سویل» و «عروسی فیگارو»ی او به یمن اپراهای روسینی و موزارت معروفند نگاهی بیاندازید. تازه من از دانتون حرفی نمی‌زنم. مصلحان اجتماعی، از جمله گاندی و دکتر مارتین لوتر کینگ، معصوم نبودند. لنین و مائو و جرج واشنگتن و تامس جفرسون هم معصوم نبودند. ملکم را باید در متن بازی سیاسی و در مقایسه با بازیگران بزرگ این حیطه داوری کرد. چنانچه اسپینوزا نشان می‌دهد بازی سیاست در تفریق از سیاست‌بازی فقط در شعر و در خیال کسانی که معتقد به یک «عصر زرّین» هستند وجود دارد.

در مورد «مال‌اندوزی» و آن ماجرای لاتاری هم حرف بسیار است. من هیچ کدام از این‌ها را به شکلی که الگار گفته و در افواه هست تعبیر نمی‌کنم، بی‌آنکه لزوماً منکر واقعیّت این اتهامات باشم. ولی چون نمی‌خواهم وارد این بحث مفصل بشوم فقط این را می‌گویم، و معتقدم همین باید برای محدود کردن اهمیّت این داوری کافی باشد، که ملکم در مقایسه با رجال زمانه‌اش در ایران اگر نگوییم یکی از پاکان بود، نمی‌توانیم بگوییم یکی از نابکارترین‌ها بود. ملکم را باید با عرف و شرع مال‌اندوزی آن روزگار نیز سنجید. هیچ آدمی، حتّی یک مصلح انقلابی نیست که به شکلی با معیارهای زمانه‌اش در ارتباط نباشد. نه تنها در مقام مقایسه با امراء بلکه در مقام مقایسه با روحانیون نیز، ملکم از نظر مالی یکی از مال حلال‌خورترین اشخاص قدرتمند روزگارش بود. همان زمان «مهر سپهر فقاهت و جلالت، و متاع فلک زهادت و تقاوت و نقاوت و زبدهٔ ارباب عبادت» شیخ جعفر نجفی، به گزارش ستایش‌آمیز مصنّف «قصص العلماء»، «مکرّر می‌شد که به خانه‌ای وارد می‌شد، تعریف از آن خانه می‌نمود، و صاحب خانه عرض می‌نمود که: آن پیشکش شماست. شیخ می‌فرمود که: قبول کردم. دوباره می‌گفت که اهل خبره

www.takbook.com

خانه را قیمت می‌کردند و آن را به صاحب خانه می‌فروخت، و وجه آن را می‌گرفت، و به فقرا بذل می‌نمود.» این همان شیخ مقتدری است که یکبار وقتی وارد تهران شد «غروب بود. پس به در خانهٔ امین‌الدّوله آمد و او را بیرون آورد و گفت: شیخ از تو زن می‌خواهد. امین‌الدوله در آن وقت چاره‌ای ندید جز اینکه کنیزی گرجی داشت به او بخشید.» این شارلاتانی نیست. شاید شانتاژ هم نباشد، امّا این است هنجارهای عرفی و شرعی جهانی که ما داریم از آن صحبت می‌کنیم. نباید ملکم را از نظر اخلاقی با معیارهایی سنجید که کسی در برداشت خود از اوضاعی دارد که هرگز وجود نداشته است. موضوع ملکم قانون بود و نه اخلاق، و با این معیار نیز گرچه پرونده او یکدست پاک نیست، آنچنان نیز نیست که نتوان او را با آنچه بدان توصیه می‌کرد در کل همخوان و نسبت به آن صادق ندانست. اگر هدف او مال‌اندوزی بود می‌شد راه‌های شریرانه‌تری پیدا کرد، از جمله «جان نثار» شاه و وزیران شدن، و نه بدان صراحت و لحن «از بالا» و توبیخ‌آمیزی آنان را خطاب قرار دادن، و در عوض زیر نامه‌های خود «جان نثار ایران» امضاء کردن.

در گذر این را هم بگویم که موضوع دفاع ملکم و همفکرانش با قراردادهای اقتصادی را باید در چارچوب اندیشهٔ اقتصاد سیاسی آنان فهمید. ملکم، به شهادت نوشته‌های ژرف‌اندیشانه‌اش در این مورد، به تئوری اقتصاد آزاد، لیبرالیسم اقتصادی، آن زمان اعتقاد داشت، و از این منظر «نئولیبرالیسم» حاکم بر جهان معاصر، چیزی که برخی به آن می‌گویند «وضعیّت نئولیبرالیسم»، وضعیّتی است که منجر به «اعادهٔ حیثیّت» او در این زمینه می‌شود. من به شخصه منتقد نئولیبرالیسم‌ام، امّا دیگر نمی‌شود این موضوع را، امروز که کشورها، از جمله چین «کمونیست»، کاسه به دست دنبال سرمایه‌گذاری خارجی هستند، و بر سر این کار با هم برای دادن امتیاز به سرمایه‌داری کلان جهانی رقابت‌های گاهی حیرت‌آور می‌کنند، به آن شکل سخیفی که در ادبیات چهل سال پیش بود بررسید. ملکم نه به شکل هولناکی مال‌پرست بود، و نه یک خائن اقتصادی. اگر مشکلی در کار باشد از تئوری اقتصادی او ناشی می‌شود، که به نظرش در خدمت کشورش بود. واقعاً این‌گونه قضاوت‌ها و اندیشه‌های تاریخی که در کتاب الگار و در نوشته‌های آن دوران

www.takbook.com

می‌بینیم به کل نخ‌نما شده است. ما برای نقد از آزمندی سرمایه‌داری، و استثمارگری بی‌محابای آن به‌خصوص در «وضعیّت نئولیبرالیسم»، نیاز به اندیشه‌های تازه و داوری‌های عقلانی محکم‌تری داریم.

یک کلمه هم در مورد قدرت سخنوری ملکم بگویم که به نظر می‌رسد ذهن الگار را بیش از اندازه به خود مشغول کرده است. در مورد مهارت ملکم در سخنوری، کمتر اهل زبانی است، از جمله ملک‌الشعراء بهار، که با خواندن یکی از نوشته‌های او لب به تحسین نگشاید. به راستی بنیانگذاری نوعی نثر نوین فارسی که بهار به او نسبت می‌دهد سزاوار او است. من که به او حسرت می‌برم. این به راستی حیرت‌انگیز است، و حاکی از نوعی صمیمیّت زبانی، که ملکم که یک ارمنی‌زاده است و بیشتر عمرش را در بیرون از کشور سپری کرده است چنین اهمیّتی برای زبان و نگارش فارسی قائل باشد. پیدا است که برای او، همانطور که برای آخوندزاده و بعدتر کسروی، موضوع زبان مدرن ملّی بخشی است از پروژه مدرنیّت. در این رابطه، آنچه الگار به آن خودپرستی و جاه‌طلبی، به منظوری نکوهنده، می‌گوید به تعبیر دیگری مناعت طبع کسی است که در درون وضعیّت رعیّتی به دنبال کرامت وضعیّت شهروندی است. من در لحن و در «منیّت» ملکم نه خودپرستی بلکه اجرای در هنگام آن روحیه‌ای را می‌بینم که به آن می‌گویند سوژه مدرن؛ دیگر نه عبد و نه رعیّت. لحن و زبان ملکم کاملاً با جهان‌بینی او همخوان است. من این خصلت او را به مراتب از خصلت خاکساری و پاچه‌خواری و تظاهر به تواضع رایج بیشتر ستایش‌انگیز می‌یابم.

جلال آل‌احمد، در کتاب‌هایی همچون «غربزدگی» یا «در خدمت و خیانت روشنفکران» انتقادات تندی به شیوه فکری ملکم‌خان و دیگران روشنفکران حامی تجدد و روشنگری می‌کند و آن‌ها را به خودباختگی متهم می‌کند و تکاپوی نخبگان ایران در قرن نوزدهم را برای مدرن کردن کشور مذموم می‌داند. ارزیابی شما از استدلال‌های جلال آل‌احمد علیه مبارزات فکری ملکم‌خان چیست و به نظر شما این نوع مشاجرات آل‌احمد چه تاثیری بر شیوه‌های تاریخ‌نگاری روشنفکری ایران در قرن نوزدهم، پس از پیروزی انقلاب داشته است؟

www.takbook.com

حرف آل‌احمد جلوتر هم پیش آمد، و لازم می‌بینم صرفاً به دلیلی شخصی قبل از هر چیز باز هم بگویم که من با خواندن نوشته‌های آل‌احمد بود که پا به آن مسیری گذاشتم که درست اینجا و همین لحظه به این گفتگو می‌رسد. پس بدهکاری عمیق و غیرقابل پرداختی به آل‌احمد دارم. او بی‌شک در تبارشناسی من است، و من از آن خشنودم. جلوتر از مقاله معروف آدمیّت با عنوان «آشفتگی در فکر تاریخی» نیز صحبت شد. داوری مستدلّ آدمیّت درباره‌ی «غربزدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» جلال، و اصولاً جنس اندیشه‌گری او، ما را از یک پاسخ مفصّل بی‌نیاز می‌کند. چون در واقع این نوشته‌ی آدمیّت در ردّ اندیشه‌ی آل‌احمدی ادامه‌ی همان نبردی است که ملکم با اندیشه‌ی ارتجاعی روزگار خودش داشت، گرچه در سکانسی بعدتر از این توالی تاریخی. واقعاً عقل سلیم در می‌ماند راجع به افکار جلال در این دو کتاب چه بگوید. چون، همانطور که آدمیّت استدلال می‌کند، «در این دو نوشته نه توالی فکر می‌بینیم، نه پیوستگی مطلب، و نه یکدست بودن مندرجات، که بر روی هم خود نشانه‌ای است از ذهن نامضبوط مصنّف. راستش را بخواهید او نه از سیر برخورد تمدن‌ها آگاهی داشت، نه تاریخ مدنیّت غرب را می‌شناخت، نه در فرهنگ غربی مایه‌ای داشت. خطاهای ترجمه‌اش گاه خنده‌آور است. به حقیقت، او به کاری دست برد که بضاعت علمی‌اش را نداشت، و افق محصور فکری‌اش به او اجازه نمی‌داد که مقولاتی چون روشنگری و روشنفکری و غربزدگی را در گذشته‌ی تاریخ به درستی بسنجد، و یا در چشم‌انداز وسیع بنگرد.»

توجّه کنید که نه آدمیّت و نه پیش‌تر از او ملکم، منکر نوعی تقلید سطحی و ابتر از غرب نشده و آن را بی‌جواب نگذاشته بودند. مشکل در ناتوانی جلال در فهم موضوعی بود که به شکل حسّی چیزی از آن را دیده بود. در آن سطح حسّی، و ناقص و معیوب، جلال بویی شنیده بود، چون به راستی ارتجاع همانقدر خصم مدرن است که باسمه‌ی آن. نمی‌شود مقوله‌ی «دجّال» را، که همیشه حقیقت را تهدید می‌کند، جدّی نگرفت. لیکن انکار حقیقت به بهانه‌ی مبارزه با دجّال خطر بزرگتری است برای حقیقت. می‌دانید که یکی از واژه‌های دلپسند جلال «خزعبلات» بود، گاهی هم «اباطیل». من همین یکی – دو سال اخیر ناچار به بازخوانی «غربزدگی» و «در خدمت

www.takbook.com

و خیانت روشنفکران» شدم، و راستش، باید با کمال شرمساری بگویم هر دو نوشته چیزی جز یک رشته اباطیل و خزعبلات نیستند، و اگر ارزشی دارند، ارزش سخن یک بیمار بر آن تخت معروف فرویدی است؛ یعنی سخنی که صرفاً باید به مثابه بیان «سیمپتوماتیک» رمزگشایی و ارزیابی شود، سیمپتوم «آشفتگی در فکر تاریخی». عبارت لطف‌آمیز آدمیّت راجع به جلال، آنجا که می‌نویسد اعتبار جلال «به عنوان نویسنده‌ٔ معترض و عصیانگر، بیشتر در نفس اعتراض است، و خیلی کمتر در ماهیّت اعتراض» ناظر است به همین سیمپتوماتیک بودن سخن جلال به مثابه بیان آشفتگی فراگیر یک زمانه‌ٔ خاص. وگرنه تا آنجا که ارزیابی اندیشه‌های جلال در این دو کتاب، و دیگر مقالاتش (و نه لزوماً داستان‌هایش که در آن‌ها عقل سلیم‌تری سررشته‌ٔ روایی را به دست دارد) به مثابه «اندیشه» مطرح است، اعتراض جلال، از جنس اعتراضی است که «جهت عمومی‌اش به قهقرا» است، مانند پرخاشیدن به سرمایه‌داری از موضع فئودالیسم، و نه نقد آن از موضع یک اقتصاد عادلانه‌تر. همان موقع دوست عزیزم داریوش آشوری، با تمام ارادتی که به جلال داشت، از موضعی مترقی غربزدگی‌اش را به نقد کشیده بود، و اندیشه‌گر بزرگ خلیل ملکی نیز که تازه موضوع اسوه‌پردازی جلال در کتاب «روشنفکران» هم هست، به رغم این بیان ارادت، استدلال کرده بود که جلال اصلاً نمی‌فهمد روشنفکر یعنی چه؛ که چون «روشنفکر»ی مقوله‌ٔ کانونی این نوشته‌ٔ جلال است، یعنی آنکه این کار او را بری از هرگونه شأن علمی دانستن. فکر نمی‌کنم امروزه عقل سلیم و منصفی باشد که این دو کتاب آل‌احمد، به‌خصوص غربزدگی‌اش را بخواند و با توجه به آنچه این حدود نیم قرن پیش آمده، از آشفتگی فکر تاریخی در آن دهانش از حیرت باز نماند. دیگر برای چنین قضاوتی آدم لازم نیست مانند آدمیّت و ملکی مجهّز به عقل مترقّی باشد.

این امّا قضاوتی است بسا پساهنگام، هنگامی که آفت کار خودش را کرده است. اگر بخواهم به پرسش شما در مورد تأثیر جلال بر افکار آن روزگار، که در میان کسانی تا امروز کشانده می‌شود، داوری کنیم باید برگردیم به اعترافی که من در همین جا کردم. بنده، چنانچه در دادگاه رسم است، خودم را به عنوان سند شماره یک به هیأت منصفه ارائه می‌کنم. تمام سخنانی که جلال و

www.takbook.com

الگار، که کمابیش از نظر جهت‌گیری در یک سمت قرار دارند، درباره‌ی ملکم می‌گویند تا سال‌ها نمی‌گذاشتند من رأساً به سراغ ملکم بروم و داوری خودم را در مورد او داشته باشم. برای مثال، تا سال‌ها، کافی بود کسی کلمه «فراماسون» را مانند یک ورد جادویی به زبان بیاورد تا من از مسندالیه آن چنان بگریزم که جن از بسم‌الله. عنوان «فراماسون» مانند ترمی که به همه‌ی پرسش‌های آدم پاسخ بدهد، و به قضاوتی تأثیر و قدرتی نهایی بدهد، عمل می‌کرد. چنین بود کارکرد روان‌شناختی نوعی ادبیّات که در آن دوران درست شده بود، و هنوز هم باز تولید می‌شود، که تکلیف آدم را با امری، به شکل «ماتقدّمی»، یعنی با شنیدن کلمه‌ی هیپنوتیزی، روشن می‌کرد. این گفتمان، چنانچه در جایی دیگر استدلال کرده‌ام، عقل را از همان ابتدا خانه‌نشین می‌کرد. پس، باید حتماً به این کارکرد روان‌شناختی برخی از گفتمان‌ها که به شکل مضاعفی در کار عقل مداخله می‌کنند در این مورد توجّه داشت.

متأسفانه باید بگویم که تأثیر رویکرد فردیدی – آل‌احمدی بر ذهن تاریخی در ایران هنوز بسیار قوی است، گرچه به قدرت روزهای انقلاب و سال‌های نخستین آن نیست. تأثیر این رویکرد، البته مثل تأثیر هر رویکردی، مشروط است به وسعت ظرفی که این تأثیر در آن می‌تواند عمل کند. در آن روزگار جامعه فکری در ایران از نوعی یکپارچگی برخوردار بود، به طوری که اندیشه‌ی تاریخی به سرعت و در میان یک فضای کمابیش متحد منتشر می‌شد. اینکه کسانی مثل آل‌احمد یا شاملو وجود داشتند بیانگر نوعی وسعت و یکپارچگی فضای «روشنفکری» در آن روزگار است، و به طور اعم نمی‌توان پدیده‌ی وجود «غول‌های روشنفکری» در آن دوران را در کسر از وجود چنین قلمرویی فهم‌پذیر کرد. امّا وضع دیگر بدان منوال نیست. فضای اندیشه در ایران مثل آینه‌ی دق چندپاره شده است، و کسی را از کسی خبری نیست. یا به زبان درخشان جلال، وضعیّت فضای اندیشه تاریخی در روزگار ما چنین است: «جزایری تک تک و بی‌رابطه در دریایی از یکدستی و بی‌خبری». خبر جالب، هم امیدبخش و هم نگران‌کننده، امّا، این است که امروزه، در بیرون از ضمیر تاریخی، تا حدّی به سبب رشد ابزار ارتباطاتی و افسونگری تکنولوژی هوشمند، دارد شناخت تازه‌ای درباره‌ی غرب و مدرنیّت و ماشین و تکنولوژی

www.takbook.com

(نمونه‌هایی که جلال در جملگی‌شان قضاوتی قهقرایی داشت) رشد می‌کند. این شناخت که مبتلا به چنان کژاندیشی نیست دارد در میان کسانی رشد می‌کند که به معنایی کتابخوانی و روزنامه‌خوانی را کنار گذاشته‌اند، و دیگر به سادگی و شدّت گذشته در دسترس تولید اندیشه تاریخی در ایران نیستند. در اینجا، البته، منظورم از تاریخ آن چیزی است که ما در اندیشه و سخن برمی‌سازیم، و نه امر واقع.

بقایای این تأثیر، شوربختانه، حتّی در میان کسانی مشاهده می‌شود که در سطح آگاهانه نه تنها جلال را رد می‌کنند، بلکه به صورتی کاملاً خصمانه، از او یاد می‌کنند. این بقایا بیشتر به صورت زیرلایه‌های «اندیشه‌پذیری» امری خودشان را نشان می‌دهند، یا اگر مجازی سخن بگوییم، در «گرامر» پنهان اندیشه. این موضوع اغلب به صورت نوعی عادت یا «دیفالت» (default) اندیشه، به مفهومی که در برنامه‌های کامپیوتری دارد، عمل می‌کند. یعنی عقل تاریخی هر وقت حواسش را جمع نکند، و زیر پایش را نگاه نکند، و مبانی جنبش خودش را پرسمانی نکند، به سرعت به مدار جاذبه‌ی اندیشه‌ی آل‌احمدی کشیده می‌شود. پیش‌تر از غفلت درباره‌ی اقتدار مذهبی حرف پیش آمد، هم اکنون هم از «فراماسونری» صحبت کردیم. تردیدی نیست که عقل تاریخی در ایران در این مورد نیاز به یک خانه‌تکانی جدّی دارد، که نگفته پیدا است جایش اینجا نیست.

در اینجا می‌شود به سرعت به ذکر یک نمونه دیگر اکتفا کرد: غربزدگی، که خودش دارد کم کم از دهان‌ها می‌افتد، امّا مبنای آن، یعنی تقسیم جهان به شرق و غرب، واقعاً هیچوقت، و به خصوص دیگر پس از رشد تعیین‌کننده‌ی جهانی شدن، هنوز مانع از اندیشیدن درست ما به آن چیزی می‌شود که باید آن را یونیورسال دانست، که لازم است برای نرنجاندن کسانی که زبان مادریشان فارسی نیست، بگویم به زبان ما به آن می‌گویند «جهانشمول». شرق تاریخی، اگر آن را بیرون از گفتمان اورینتالیسم بفهمیم، کاری که ادوارد سعید صعوبتش را اثبات کرده است، اگر هم باشد از آن طرف رودخانه سند شروع می‌شود. خاورمیانه، در نهایت متعلّق به همان خانواده‌ی تمدنی است که غرب؛ یعنی به گفته‌ی محمد ارکون، خاورمیانه هم زیر لوای «وحی» و «متافیزیک» یونانی جهان را می‌فهمد. من هفت سالی در ژاپن زندگی و کار و تدریس کرده‌ام.

www.takbook.com

اگر ژاپن شرق است، ایران غربی است که از خودش عقب افتاده است! دوّم، این مقوله‌ٔ تقسیم جهان به معنوی و مادّی واقعاً مسخره است. معنویّت اگر از جنس حقیقت باشد یونیورسال است. شرق و غرب ندارد، و در انحصار هیچ جغرافیایی هم نیست. شاید تفاوت‌های روان‌شناختی میان اهالی خاورمیانه و اروپا وجود داشته باشد، امّا واقعاً شخص باید درک پرسمانی نشده‌ای از «معنویّت» داشته باشد که درخشش فرهنگی و هنری غرب را، که در حجم و در بالندگی و نوآوری، کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر است، ببیند و خودش یک لحظه نتواند بدون پویایی مادّی و معنوی غربی زندگی کند و بعد غرب را مادی و شرق را معنوی بداند. یک کسی باید بیاید بگوید ما چگونه می‌دانیم چیزی معنوی است وقتی آن چیز را می‌بینیم؟ بیرون از حرف، کسی بیاید طرز رفتاری، معاشرتی، را به ما نشان بدهد، با انگشت به آن اشاره کند و بگوید: «این را می‌بینید – این معنویّت است و مختص شرق است!» به نظر من اگر معنویّت چیزی بود که در نحوه‌ٔ رانندگی آدم‌ها هم ظاهر می‌شد، آن وقت می‌شد به راحتی استدلال کرد که تفاوت معنوی شرق (که در تمامی آن از مراکش تا پاکستان رانندگی نوعی از هنرهای رزمی است) با رانندگی در غرب (که نوعی رعایت کرامت دیگری است، و کرامت بدون ربط به حقوق یعنی کشک) در چیست. فکر کنم اگر کسی به جای کلّی‌گویی به سازه‌های معنوی بیاندیشد خواهد دید که معنویّت یونیورسال است، و غرب، از همان زمان سقراط و افلاطون و ارسطو، یکی از سرچشمه‌های غنی آن. از همه مهم‌تر، و برای آنکه برگردیم به ملکم، نگذاریم معنویّت وارونه‌ٔ عقل شناخته شود، نگذاریم معنویّت معادل شود با غیبت عقل سلیم. این درست همان چیزی است که کنه نظریه‌ٔ تعلیمی ملکم را تشکیل می‌دهد که زبده‌ٔ کوشش‌اش قرار دادن «عقل» است در راستای «علم». درست همین برداشت از «معنویّت» است که ملکم و میرزاآقاخان کرمانی، و بعدها، کسروی را به نقد موجّه‌شان از ادبیّات فارسی در قرون وسطا وامی‌دارد. اصلاً قصد ندارم وارد یک بحث فلسفی بشوم، ولی نسبت جنبه مادّی چیزها با جنبه‌ٔ معنوی آن‌ها، چنان نیست که در معرفت‌شناسی این اندیشه‌ٔ ازخودراضی غرب‌ستیزانه است

www.takbook.com

ملکم به ویژه از زمان انتشار قانون تلاش‌های بسیاری دارد تا با بهره‌گیری از این گفتمان که دموکراسی و افکار مترقی غربی اساسا نه تنها منافاتی با اسلام ندارد بلکه اصلا اروپایی‌ها بوده‌اند که اصول اسلام را مورد استفاده قرار داده‌اند و به تجدد رسیده‌اند، اقشار و نخبگان مذهبی را وارد گفتمان «تجددخواهی» بکند. مثلا در سال ۱۸۹۱ در لندن، به مناسبت سالگرد افتتاح «قانون» و در سخنرانی «تمدن ایرانی» می‌گوید: «اگر مسلمانان در برابر تمدن غرب مقاومت می‌کنند، بدان جهت است که فکر می‌کنند اخذ تمدن اروپا به مفهوم جانشین کردن مسیحیت به جای اسلام است.» یا در جایی دیگر می‌گوید روشنفکرانی که توانسته‌اند اصول اروپایی را بکار برند کسانی هستند که «گفته‌اند ما با اروپائیان کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی دین خود ما می‌باشد که فرنگیان از ما اخذ کرده‌اند.» دو پرسش مجزا اینجا مطرح است: نخست اینکه چقدر این گفتمان باعث جذب روحانیون به تجددخواهی و مشروطه‌خواهی و ورود به مدرنیته سیاسی شد و آیا می‌توانید از روحانیونی نام ببرید که به طور خاص تحت تاثیر گفتمان ملکم‌خان قرار گرفتند؟ پرسش دوم این است که آیا می‌توان آرای ملکم‌خان در این حوزه را در واقع لحظه اولیه ظهور گفتمانی دانست که اصطلاحا پس از دوم خرداد ۱۳۷٦ به «روشنفکری مذهبی» مشهور شد؟ چقدر ردپای شیوه فکری ملکم‌خان پیرامون قابل جمع دانستن اسلام و دموکراسی و تجدد و ایجاد ائتلاف‌های اجتماعی برای پیشبرد اصلاحات سیاسی، در شیوه امروزی روشنفکران مذهبی قابل جستجو است؟

به این دو پرسش، در صورت کلّی‌شان، به شکلی تا اینجا پرداخته‌ایم. به طور خلاصه، من با خوانش آدمیّت هم‌نظرم که ملکم در اصول اندیشه‌گری در علم و سیاست قائل به نوعی از یونیورسال است که خاستگاه و بستر اساسی آن اروپا است، از یونان تا فرانسه، و پس در اصول خواهان اخذ «سیویلیزاسیون» اروپایی است. و بنابراین، عبارت‌هایی را که از او نقل کردید تنها ذیل این رویکرد پایه‌ای و عمومی می‌خوانم و می‌فهمم. برای ملکم موضوع عقل چه تکنولوژی باشد و چه سیاست و اقتصاد، تا آنجا که علمی فهمیده شود، فرقی نمی‌کند. قانون علمی در همه جا یکی است. و این همانقدر در مورد راه‌آهن درست است که در مورد حقوق بشر. برای همین

www.takbook.com

ملکم از استعاره «کارخانه» برای سیاست استفاده می‌کند. برای او در نهایت کارخانه سیاست، یعنی حکومت، همان اندازه شرقی – غربی دارد که کارخانه ساعت‌سازی. الگار جایی در کتابش، وقتی دارد به همین عبارت‌ها می‌پردازد، به واژه‌ی «traditions» (سنّت‌ها) در سخن ملکم گیر می‌دهد، که از آن گیر دادن‌های حوزوی است. لازم نیست اصرار کنیم که مدلول عمده‌ی دلالت ملکم در این ارجاعات تاریخی تشیّع و ایران است، حتّی وقتی از واژه‌های عام‌تر، از جمله «اسلام» و «آسیا حرف می‌زند. این به سادگی نشان دادنی است، و الگار هم منکر آن نیست. امّا بی‌آنکه ادّعا کنیم او یک علّامه بود لازم است بگوییم که شناخت او از این دو گفتمان بزرگ، پیچیده و چندصدا، چندان از شناخت همتایانش در آن زمان کمتر نبود. شناخت او، در واقع آغاز نوعی رویکرد به گفتمان‌های تاریخی است که این گفتمان‌ها را صلب و تک صدا و لایتغیّر نمی‌بیند. اینکه باید برای هر کس که کوچکترین آشنایی با نوشته‌های ملکم داشته باشد مثل روز روشن باشد. ملکم بی‌تردید یکی از نخستین کسانی است در ایران معاصر، گرچه در این کار تنها نیست، که به زبان امروزی، و با کمی زور آوردن به منظور او، می‌شود گفت نوعی رویکرد «باز» به متن دارد، و به نظرش «سنّت‌ها»ی دینی، یا به طور اعم سنّت‌های فکری و ادبی تاریخی ایران، به اندازه‌ی کافی حجیم، چندصدایی و مایه‌دار هستند که بشود از دل آن‌ها دستمایه‌ی لازم برای نمودگاری اصول نهایتاً اروپایی کشورداری مدرن را استخراج کرد، و این دستمایه را چنان ورزید که طبع دینی و فرهنگی مردم آن را خودی تجربه کند، و نه وارداتی، کاری که دیانت اسلام یکبار پیش‌تر در ایران کرده بود. در اینجا بد نیست یادآور شویم که واژه‌ی فرهنگ در آن زمان در زبان و اندیشه ما وجود نداشت، و بنابراین باید واژه‌ی سنّت‌ها را جوری جانشین آن نیز دانست. فکر نمی‌کنم این توضیح دیگر لازم باشد که منظور ملکم، از ادا و اطوار سخنورزی سیاسی‌اش که بگذریم، هرگز این نبود که می‌شود اصولی تازه و بومی برای کشورداری از درون سنّت‌های بومی بیرون کشید، فقط این بود که در سنّت‌های بومی مصالحی وجود دارد که می‌شود این اصول را با آن‌ها بازنمایی کرد. یافتن دیگری در خود، یا سرهم کردن دیگری با عناصری از خود، بیشتر از زمره‌ی شبیه‌سازی است، یا بدل‌سازی (cloning)؛ که یعنی کپی‌برداری محض هم نیست.

www.takbook.com

نکته‌ای که نمی‌شود در اهمیّت آن به گزاف رفت این است، که در نهایت، و در عمل، کاری که مدّ نظر ملکم است یک کار بازآفرینی دوگانه است. اگر پروژه‌ٔ او به ثمر برسد، اگر این پروژه به ثمر رسیدنی باشد، دو تحوّل اتّفاق می‌افتد، و نه یک تحوّل: تحوّلی در دین و تحوّلی در سیاست. یعنی هم دین به نوعی تصویر از خودش می‌رسد، به نوعی هویّت، که همخوان است با جامعه مدنی – سیاسی مدرن، و هم این جامعه با این هویّت دینی مدرن را به عنوان هویّت جاودانه‌ٔ خودش تجربه می‌کند. دین و سیاست، به این حساب، در موقعیّتی نو دیگر بار به هم می‌رسند. در گذر بگویم تجربه‌ٔ جهانی به نظر نمی‌رسد تا اینجا در این مورد امیدبخش بوده باشد.

من مطمئن نیستم ملکم تا کجا مطلب را به شکل صریحی که در اینجا فورموله شد درمی‌یافت، ولی تردیدی ندارم چنین خوانشی از کار او هم درخور است و هم منصفانه، و به هیچ روی هم فرصت‌طلبانه نیست، بلکه به شکل شگفت‌انگیزی تیزهوشانه هم هست، و نشان از همّتی دارد که به شکلی جدّی به موضوع اندیشیده است. کمترین آشنایی با جامعه‌شناسی به ما می‌گوید اینکه ملکم یک ارمنی‌زاده بود، یعنی در وضعیّت ساختاری «حاشیه»ای نسبت به «موقعیّت» قرار داشت به او این امکان را داده بود تا به نوعی نگرش عینی از موقعیّت دست یابد. برای من اینکه یک ارمنی‌زاده سرنوشت یک کشور اسلامی را چنین سرنوشت و تقدیر خودش بداند، هم ستایشی است از ملکم و هم ستایشی است از روزگاری که در آن چنین اندیشه‌ای ممکن بود، و هم نکته‌ای که باید هنگام پرداختن به تفصیلات عملگری او در صحنه اجتماعی – سیاسی بدان بی‌وقفه توجّه داشت. به دور از احسان عمومی و انصاف علمی است اگر کسی پیدا شود که نوع گروش خاص خودش به اسلام را معیار ارزیابی گروش دیگران قرار دهد.

تردیدی نیست که این بازخوانی ملکم از اسلام در میان روحانیون بازتاب بیابد. انقلاب مشروطه و سرانجام پذیرش شکل جمهوری در ایران را شاید بتوان به این اندیشه نیز ربط داد، گرچه این بدان معنا نیست که تنها عامل اندیشه‌ٔ ملکم بوده است، و از آن مهم‌تر، آنکه این اندیشیده به خودی خود و به مثابه اندیشه، این ارتباط را برقرار کرده است. در واقع بهتر آن است ملکم را،

www.takbook.com

با حفظ حق تقدمش، یکی از هموندهای حرکتی دانست که مستشارالدوله، حاج سیّاح، سید جمال، هم در آن بودند. سید جمال تنها روحانی‌ای نبود که به فراماسونری پیوست. پیش‌تر هم از شیخ ابراهیم زنجانی حرف زدیم. چون هر چه فکر می‌کنم می‌بینم که اسم هر کس را پیش بکشم (حتّی گرچه نام نائینی در این لحظه به شدّت خودش را بر ذهن من تحمیل می‌کند) و بدون یک استدلال موشکافانه، که اعتراف می‌کنم ندارم و فرصت پژوهش‌اش را هم برای این پرسش و پاسخ ندارم، فقط به ذکر این تز کلّی بسنده می‌کنم که انقلاب اسلامی به همان اندازه بدون ملکم قابل فهم است که بدون سیّد جمال، چون این دو دوست و «برادر»، به رغم لباس و طرز سخن، نهایتاً پروژه‌ٔ مشترکی را دنبال می‌کردند. در این باره کتاب «مشروطه ایرانی» ماشاالله آجودانی خواندنی است.

در مورد پرسش دوّم، اگر مرا به تذبذب و شرط‌بندی روی همه‌ٔ گزینه‌ها محکوم نکنید، باید بگویم نهایتاً نه، گرچه اندکی نیز آری! پیدا است اگر از منظر آدمیّت به ملکم بنگریم پاسخ یک «نه»ی مطنطن است. اگر داوری آدمیّت را با داوری الگار، و یا از آن بی‌ملاحظه‌تر، داوری آل‌احمد مقایسه کنیم می‌بینیم که موضوع پیچیده‌تر از آن است که بشود در این مجال شست و کنارش گذاشت، به‌خصوص که مقوله‌ٔ جدیدالاختراع «روشنفکر» مذهبی بخشی از گفتمان ملکم نیست، و این مقوله خود، هنوز، بیرون از ادّعای مدّعیانش، نیاز به نوعی تبیین عقلانی دارد که ما هنوز ندیده‌ایم. نظر من در این لحظه آن است که «روشنفکر» مذهبی سیمپتوم نوعی آشفتگی ذهن فلسفی است، و درست نفهمیدن مقوله‌ٔ تاریخی «روشنفکر» و از آن شوربختانه‌تر دین. البته جایی در صحنه‌ٔ عمل برای مصلح دینی، و جای خاصی در اندیشه، بیرون از فلسفه یا مطلقاً ذیل فلسفه، برای متفکّر دینی هست، امّا اصل دین و اصل روشنگری با هم ربط موثّقی ندارند؛ از نظر اسپینوزا مثلاً فقط ربط مخرّب دارند، و از نظر کانت ربطی در حیطه‌ٔ عقل بازننمودنی. امّا بحث ما در اینجا مقوله‌ٔ «روشنفکر» مذهبی به مثابه یک مقوله نیست، بلکه داریم از یک گرایش موجود هنوز کوچک سیاسی – اجتماعی صحبت می‌کنیم که، به نظر می‌رسد دارد به سمت جایی می‌رود که بتوان حزبی مانند احزاب «کریستن –دموکرات» اروپایی از دل آن

www.takbook.com

بیرون کشید. به بد و خوب این راه کاری ندارم، فقط نمی‌توانم جلوی خودم را بگیرم و نگوییم که در این هم داریم مسیر اروپایی - مسیحی را می‌رویم!

به هر صورت، من فکر نمی‌کنم اگر ملکم امروز می‌آمد خودش را با جلال یا با مخترعان نوع جدیدی از «روشنفکری» مذهبی هم‌سنخ می‌دید. دلیل‌ام هم باید از آنچه تا به اینجا گفتم روشن باشد. من در این مورد با آدمیت هم‌عقیده‌ام، و با الگار نیز، گرچه نه با قضاوت او، که در نهایت ملکم یک روشنفکر «سکولار» بود، و تا جایی که به یاد می‌آورم خودش هم از این واژه در ارتباط با اندیشهٔ خودش استفاده می‌کند.

خلاصه کنم. تردیدی نیست که حکومتی که ملکم در نظر داشت جز آن حکومتی است که در برخی از کشورهای اسلامی حاکم است یا مطلوب. امّا اگر کسی، آنقدر مضطرّ باشد، که بخواهد برای اختراع مقولهٔ معطوف به سیاست «روشنفکر» مذهبی شجره‌نامچه‌ای بتراشد که ملکم هم در آن باشد، می‌تواند با نادیده گرفتن اصول اندیشگانی او، نام او را هم در صدر شجره‌نامچه خود بگنجاند و به دیوار بکوبد، چون به اندازهٔ کافی نسبت به اسلام حسن نیّت داشته است، که آن را یکسر کنار نگذارد. اگر بشود برای کسروی، که چنین حسن نیّتی نداشت چنین کاری کرد، که دیدم کسی این اواخر بی‌هیچگونه محابایی کرده بود، چرا نشود برای ملکم کرد که گفته بود «احکام دین ما همان اصول ترقّی است.» امر واقع، امّا، در نهایت راه خودش را می‌رود.

www.takbook.com

ملکم‌خان درک عمیقی از افکار جدید اروپایی داشت

گفت‌وگو با فرزین وحدت

سامان صفرزائی

میرزا ملکم‌خان یکی از نخستین نظریه‌پردازان مدرنیته در ایران در اواسط قرن هجدهم میلادی در ایران است. در یک خانواده ارمنی در اصفهان به دنیا آمد و برای تحصیل مهندسی از طریق یک بورس دولتی به فرانسه فرستاده شد. همان جا بود که به فلسفه سیاسی و همچنین مذهب انسانیت علاقه‌مند شد. وقتی به ایران بازگشت به اسلام گروید و آغاز به نگارش رساله‌های بسیاری پیرامون مظاهر مدرنیته کرد.(۱)

فرزین وحدت جامعه‌شناسی است با سابقه تدریس در دانشگاه‌های هاروارد و ییل که اکنون در شهر بوستون سرگرم پژوهش است. او در گفت‌وگو با «تاریخ ایرانی» به بررسی آرای ملکم‌خان درباره مفاهیم مدرنیته و روشنگری پرداخته است. وحدت از تاثیر ایده‌های فلاسفه اروپایی همچون جان استورات میل، سن سیمون و آگوست کنت، روسو، مونتسکیو و ولتر بر اندیشه‌های ملکم‌خان می‌گوید. او درک این روشنفکر از آن ایده‌ها را عمیق توصیف می‌کند.

وحدت که در حال حاضر در کالج وسار مشغول به پژوهش است، نویسنده کتاب «رویارویی فکری ایران با مدرنیت» است و آخرین کتاب وی با عنوان «اخلاق اسلامی و شبح مدرنیته» ژوئن ۲۰۱۵ توسط انتشارات Anthem منتشر شد که در حال ترجمه به زبان فارسی است.

***

www.takbook.com

در مکتوباتی که از آخوندزاده پیرامون نامه‌نگاری‌هایش با میرزا ملکم‌خان برجای مانده، ملکم علاقه بسیاری به حکما و فیلسوفان فرنگی مانند «ولتر»، «روسو» و «مونتسکیو» نشان می‌دهد، مثلا آنجا که ظاهرا قصد داشته مفهوم فاعلیت شهروندی را نشان دهد متاثر از حکیمان اروپایی به آخوندزاده می‌نویسد: «به جهت رفع ظلم از جهان اصلا به ظالم نباید پرداخت، بلکه به مظلوم باید گفت که ای خر، تو که در قوت و عدد و مکنت از ظالم بمراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظالم می‌شوی... وقتی که مظلومان از اینگونه افکار عقلا واقف گشتند... ظالم را از میان برداشته برای آسایش و حسن احوال و اوضاع خودشان قوانین وضع کردند که هر کس از افراد ناس مباشر همان قوانین بشود.» به باور شما این دست آرای ملکم در اواسط قرن نوزدهم که استوار بر لزوم بیدارشدگی و به فاعلیت رسیدن سیاسی ایرانی‌ها است، تحت تاثیر کدام آرا از حکمای فرنگی که از آن‌ها نام برده قرار داشته و احتمال می‌دهید چه بخش‌هایی از این آثار نخستین تکانه‌های روشنفکری را در او ایجاد کردند؟

ملکم‌خان در فرانسه قرن نوزدهم تحصیل کرده بود، بنابراین تعجبی نیست که تا حد زیادی متاثر از متفکران فرانسوی قرن ۱۸ و۱۹ باشد. البته به نظر می‌رسد که وی تحت تاثیر متفکران انگلیسی مانند جان استوارت میل هم بوده است. به گمان من در وهله اول ملکم‌خان متاثر از اثبات‌گرایان اولیه فرانسوی بود. رد پای سن سیمون و آگوست کنت تا حد قابل ملاحظه‌ای در افکار ملکم آشکار است. کنت بر این باور بود که با پی بردن به قواعد علمی در مورد جامعه می‌توان آن را تحت کنترل بیشتری در آورد. کنت عقیده داشت که مانند دیگر قواعد علوم، قانون‌های جامعه‌شناسی امکان آن را به ما می‌دهد که پدیده‌های اجتماعی را پیش‌بینی و بر اساس آن برنامه‌های اجتماعی شایسته زمان و مکان را تنظیم کنیم. از نظر کنت علم نوین جامعه‌شناسی مشخصا قصد داشت که قواعدی را کشف کند که به آشوب‌ها و تلاطم‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی که بعد از انقلاب کبیر فرانسه دامنگیر آن جامعه شده بود پایان دهد. البته جامعه ایران زمان ملکم اختلافات فاحشی با جوامع اروپایی داشت، اما این واقعیت مانع از آن نمی‌شد که ملکم از گفتمان‌های اروپایی زمانش برای تکوین اندیشه سیاسی - اجتماعی خود بهره نگیرد.

www.takbook.com

بدین ترتیب ملکم معتقد بود که علم و فن‌آوری مدرن کلید حل مشکلات ایران، چه جنبه‌های داخلی آن و چه دست‌اندازی‌های بیگانگان می‌باشد. به گمان ملکم مصائب حاکمان ایران ریشه در بی‌اطلاعی آنان در زمینه‌های دانش و تکنولوژی جدید داشت. به زعم ملکم، در حالی که «در عهد شاه طهماسب اداره امور دولت بر عقل طبیعی بود، اداره حالیه دول فرنگستان همه بر علوم است.» (فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ۱۳٤۰، تهران، سخن، ص۱۱۷) به همین دلیل نیز هم و غم اصلی ملکم بوجود آوردن یک دستگاه دیوانسالاری منظم و کارآمد بود. بعدها این جنبه گفتمان ملکم‌خان شامل حکومت قانون نیز می‌شد و برای او حکم پیش شرط ترقی را داشت.

نگاه ملکم به مفاهیم بنیادین آزادی را چطور ارزیابی می‌کنید؟

ملکم به آزادی و زیرساخت‌های فلسفی و هستی‌شناسی آن یعنی فاعلیت و عاملیت انسان نیز توجه داشت. البته این جنبه اندیشه او نسبت به جنبه‌ای که در بالا ذکر شد ضعیف‌تر و لاغرتر بود. با این وجود، شکی وجود ندارد که افکار ملکم از فیلسوفان دوره روشنگری مانند روسو، منتسکیو و ولتر تاثیر گرفته بود و به فاعلیت و عاملیت انسان بها می‌داد. نکته مهمی که در این موضوع وجود دارد این است که ملکم سعی داشت ریشه‌های هستی‌شناسی آزادی و فاعلیت انسان را با استفاده از منابع بومی نشان بدهد. به گفته ملکم، «شرافت خلفت ما در این است که [خدا] ما را فاعل مختار [سوژه] آفریده و به اقتضای این شرافت ما را مامور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و مستحفظ حقوق آدمیت خود باشیم... گناه بزرگ و [علت] تمام سیاه‌بختی ما این است که این شرافت و این ماموریت مقدس خود را به کلی از دست داده‌ایم و قرن‌هاست که نعمت خود را عوض اینکه از خود بخواهیم از مرحمت دیگران منتظر هستیم.» (کتابچه غیبی، مجموعه آثار ملکم‌خان، ۱۳۲۷، تهران، دانش، ص۲۱۵) به همین سیاق اتفاقی نیست که مفهوم آدمیت، که می‌توان آن را برداشت ملکم از فاعلیت و سوژگی انسان دانست، یکی دیگر از دغدغه‌های این جنبه اندیشه ملکم را تشکیل می‌دهد. و همانطور که شما اشاره کردید با برپایی فاعلیت انسان در گفتمان ملکم، اساس ظلم و عدالت نیز تغییر می‌کند. مفهوم

www.takbook.com

عدالت در دنیای ماقبل مدرن بیشتر شامل این می‌شد که حاکمان به رعایای خود کمتر ظلم بکنند. اما با اتکا به اصل فاعلیت و عاملیت انسان، شاید بتوان قائل شد که ملکم اولین کسی بود که مفهوم عدالت را وارونه کرد و آن را به صورت ظلم‌گریزی و ستم‌ستیزی عرضه داشت.

برخی منتقدان اندیشه‌های روشنگری ملکم‌خان معتقد هستند او متوجه این موضوع نبود که کارکرد نهاد روشنگری مستلزم انسان‌هایی است که شخصیت آن‌ها توسط روشنگری شکل گرفته باشد. این منتقدان مدعی هستند که بهترین متفکران در قرن هجدهم و نوزدهم فعالیت می‌کردند تا اجماع عمومی بر سر اندیشه‌های روشنگری صورت گیرد و می‌گویند با افرادی در قد و قامت ملکم، رسیدن به اجماعی مشابه در ایران چند قرن زمان نیاز می‌داشت. به اعتقاد این منتقدان سیر تاریخ غرب از نگاه ملکم وارونه به نظر می‌رسید، یعنی این نهادهای غربی بودند که انسان‌های مدرن غربی را خلق کردند نه بر عکس. ارزیابی شما در خصوص چنین تحلیل‌هایی از اندیشه‌ورزی ملکم‌خان چیست؟

من با این گزاره که این نهادها هستند که در انسان‌ها تولید دگردیسی می‌کنند موافق نیستم. البته در اینجا مقداری قضیه مرغ و تخم مرغ هم وجود دارد. اما به گمان من تغییرات اجتماعی و سیاسی کلان به صورت دیالکتیکی انجام می‌گیرد. ابتدا ذهن انسان به شرایط نامطلوبش عکس‌العمل نشان می‌دهد و سعی در تغییر این شرایط می‌کند که همراه است با دگرگونی فکری و همچنین شکستن نهادهای پیشین و ساخت نهادهای جدید. متفکرینی پا به عرصه حیات می‌گذارند که شرایط موجود را نامطلوب و ظالمانه می‌یابند و با انتقاد از این شرایط و پیشنهاد گزاره‌های نو گفتمانی جدید عرضه می‌کنند. اگر جامعه (یا حداقل تعداد تاثیرگذاری در جامعه) چنین احساسی را داشته باشد، ممکن است یک نهضت اجتماعی و سیاسی نیز همراه با گفتمان جدید بشود. به گمان من چنین اتفاقی در زمان پرتستانیزم و سپس در دوره روشنگری در اروپا رخ داد. در ایران و اکثر کشورهای غیرغربی دوران مدرن نیز با عکس‌العمل متفکرین قرن نوزدهم نسبت به شرایط نامطلوب داخلی و دست‌اندازی‌های غربیان آغاز شد. اما غالبا این عکس‌العمل‌ها به نهضت‌های اجتماعی و سیاسی کلان منجر نشدند (البته استثناهایی وجود دارند، مانند نهضت

www.takbook.com

بابیه در ایران). اما به هر حال گفتمان مدرن در ایران آغاز شد و در سطح نخبگان این گفتمان پر شور هم بود ولی تا زمان مشروطیت نهضتی از آن برنخاست. البته نمی‌توان نقش عوامل «مادی» را مانند اقتصاد و فن‌آوری در این نوع فرآیندهای بزرگ تاریخی نادیده گرفت، اما در غایت امر، تغییرات در این عوامل مادی از ذهن انسان نشات می‌گیرند، چه به صورت خودآگاه و چه ناخودآگاه و یا نیمه ناخودآگاه. با توجه به این نکات نقش افرادی مانند ملکم‌خان در روشن کردن موتور فرآیند مدرنیته در ایران بسیار مهم جلوه می‌کند.

اگر به آثار ملکم در پیش از عصر مشروطه تا زمان پیروزی انقلاب مشروطه‌خواهان نگاه کنیم شاید وی از برجسته‌ترین روشنفکران یا حتی برجسته‌ترین روشنفکر قرن نوزدهم ایران در میان همفکران خود بود، اما آیا می‌توان گفت ملکم‌خان روشنفکری بود که درک علمی دقیقی از استدلال‌های خود داشته است؟ شاید به نظر می‌آید نوشته‌هایش بیشتر مبتنی بر مشاهدات ابتدایی است، ذکر نام‌ها و ارجاع‌های مکررش به تجربیات شخصی در اروپا آیا سطحی‌گرایانه به نظر نمی‌آید؟ اینکه مشاجرات علمی او عموما مبتنی بر تمثیل است آیا باید فقط تلاشی برای «سهل» کردن درک استدلال‌ها برای مخاطب ایرانی قلمداد شود؛ یا اینکه می‌تواند نموداری از درک غیردقیق و غیرعلمی وی از بنیان‌های مفاهیم روشنگری نیز باشد؟ آیا در آثار ملکم درباره این پرسش اساسی که چه چیزی موجب کارکرد نهادهای غربی است و چرا این کارکرد به آزادی‌های مدنی نیاز دارد نیز بحثی شده است؟

به نظر من در مقوله‌های انسانی، یعنی حوزه‌های مربوط به جامعه، فرهنگ، سیاست و حتی اقتصاد، صحبت از «علم» و «علمی» بودن جایز نیست. علم مربوط می‌شود به طبیعت که موضوع شناسایی انسان است. اما مقولات انسانی اشیاء طبیعی نیستند که مورد شناسایی علم قرار بگیرند. اما آیا گفتمان ملکم از استحکام و صلابت کافی برخوردار بود یا نه؟ به گمان من اگر این‌چنین نبود امروز ما درباره او و اندیشه‌اش صحبت نمی‌کردیم. شکی نیست که ملکم سعی داشت که آنچه امروز به عنوان «روشنفکر عمومی» مطرح می‌شود باشد و از این رو نه تنها می‌خواست بر نخبگان مملکت تاثیر داشته باشد بلکه این تاثیر را تا آنجا که می‌شد تعمیم بدهد (حامد الگار به

www.takbook.com

دلایل تعصب‌های ایدئولوژیک و مذهبی‌اش این روش ملکم را تحریف کرده تا ملکم را شخصی ریاکار توصیف کند که از مبانی مذهبی برای ترویج عقایدش سوءاستفاده می‌کرده است. شکی نیست که ملکم رندی‌ها و مطامع مخصوص به یک سیاستمدار را دارا بود، ولی این موضوع بدان معنی نیست که او متفکر و اصلاح‌طلب مهمی نباشد). با توجه به میزان پایین افرادی که در ایران آن روز باسواد بودند، این تاثیر در توده‌های مردم بسیار کم بود. اما از طرف دیگر گفتمان ملکم و دیگر منورالفکرهای همزمانش، مفاهیم جدیدی را عرضه می‌کردند که در ایران سابقه نداشت.

با این اوصاف شما درک ملکم‌خان از روشنگری اروپایی را عمیق می‌دانید؟

به نظر من مسلما ملکم درک نسبتا عمیقی از افکار جدید اروپایی داشت و اگر چنین نبود نمی‌توانست آن‌ها را با محیط ایران وفق بدهد. من بر آنم که هیچ اشکالی ندارد که یک متفکر از تمثیل استفاده کند و به تجربیات شخصی ارجاع بدهد، البته به شرط آنکه مفاهیم مهم و اصلی را خوب درک و هضم کرده باشد که در مورد ملکم چنین است. البته ناگفته نماند که جنبه کنشگری سیاسی ملکم بر جنبه تئوریک وی غلبه دارد و تئوری را بیشتر برای مقاصد سیاسی بکار می‌گیرد، اما به نظر من این موضوع به معنی سطحی بودن آراء ملکم نیست.

به نظر می‌آید مخاطب آثار نخست ملکم‌خان، رساله‌هایی همچون «دفتر قانون»، «دستگاه دیوان» و «اصول ترقی»، طبقه نخبگان – روشنفکران هم‌عصر او و همچنین دولتمردان دستگاه سلطنت ناصرالدین شاه – بوده است.، آن رسالات چقدر بر نخبگان حکومتی تاثیر داشت و به ویژه آیا شخص شاه یا مقامات والارتبه از اندیشه‌های ملکم در خصوص شیوه‌های غربی حکمرانی در هیچ سطحی متاثر شدند؟ همچنین چقدر ملکم در ایجاد بحث‌های روشنفکری و پویا شدن فضای بحث و تبادل نظر میان اندیشمندان سیاسی ایران در اواسط قرن نوزدهم و جدی شدن «مشاجرات نظری» تاثیرگذار بود؟

در ابتدا ناصرالدین شاه از آراء ملکم و پیشنهادهای او برای اصلاح دستگاه دولتی استقبال می‌کند اما به زودی تحت تاثیر اطرافیانش که افکار نسبتا دموکراتیک ملکم منافع آن‌ها را به خطر

www.takbook.com

می‌انداخته است و بدگمانی خودش به اصلاحات، ملکم را مورد غضب قرار می‌دهد و او را به عثمانی تبعید می‌کند. اما مدتی بعد در سفارتخانه ایران در عثمانی مشغول به کار می‌شود و بعد از آن هم به ایران باز می‌گردد و دستیار صدراعظم مشیرالدوله می‌شود. و بعد از آن هم برای مدت نسبتا طولانی فرستاده مخصوص و سپس سفیر ایران در انگلستان می‌شود. شخصی با چنین مناصبی و صاحب نظریه‌های سیاسی و اجتماعی، مسلما در اذهان نخبگان سیاسی و اجتماعی ایران اواخر دوره قاجار تاثیر داشته است. از طرف دیگر نثر نسبتا بی‌تکلف ملکم برای دوران خودش قابل دسترس برای قشرهای باسواد اما غیرنخبه هم بوده است. به این لحاظ می‌توان گفت که افکار ملکم تا آنجا که شرایط اجتماعی آن زمان اجازه می‌داده در میان نخبگان و عموم صاحب رای تاثیرگذار بوده است.

اگرچه در قرن نوزدهم، ایالات متحده نیز از سرمداران آزادی‌خواهی، دموکراسی و تجدد در جهان بود، اما چرا در آثار ملکم‌خان علاقه او به ارزش‌های غربی عموما به اروپا محدود است و او ارجاع زیادی به آمریکا ندارد؟ آیا ملکم آشنایی چندانی با آمریکا نداشت یا اینکه دلایلی دیگر برای این موضوع جستجو می‌کنید؟

می‌دانیم که ایران و آمریکا تا اواخر قرن نوزدهم روابط دیپلماتیک قوی نداشته‌اند. علاوه بر این، بعد مسافت ایالات متحده را بسیار دور از ذهن ایرانیان، حتی نخبگان فکری و سیاسی، نگاه می‌داشته است. در ضمن ایالات متحده تا نیمه قرن نوزدهم کشور چندان مهمی در جهان بشمار نمی‌آمد. آمریکا تا این زمان کشور عمدتا کشاورزی بود که از نظر سیاسی بیشتر انزواگرا بود. از طرف دیگر، آمریکایی‌ها بیشتر عمل‌گرا هستند و با وجود آنکه عملا یک نوع دمکراسی را بعد از استقلال از بریتانیا بوجود آوردند (البته بسیار ناقص با توجه به برده‌داری و نسل‌کشی بومیان آن سرزمین)، اما از نظر تئوریک چندان قوی نبودند. از این لحاظ جای تعجب زیادی نیست که افرادی مانند ملکم‌خان توجه زیادی به آمریکا نداشتند. اما مراسلاتی بین ملکم و برخی دیپلمات‌های آمریکا برقرار بوده است که در آن‌ها ملکم از نقش میسیونرها در ایران تمجید می‌کند. جالب این است که در یکی از این مراسلات ملکم می‌نویسد که همواره حضور

www.takbook.com

میسیونرهای آمریکایی برای ایران نعمت بوده است و اضافه می‌کند این نعمت به جهت مذهبی نیست، بلکه به دلیل اشاعه تعلیم و تربیت اروپایی در مشرق زمین است.

پی‌نوشت:

۱- نگاه کنید به «رویارویی اولیه روشنفکران ایران با مدرنیته: یک رویکرد دوگانه»- فرزین وحدت - فصلنامه گفتگو- شماره ۳۰ - زمستان ۱۳۷۹

www.takbook.com

ملکم‌خان متاثر از ایده‌های توسعه در استانبول بود

پاسخ فریبا زرینه‌باف به پرسش تاریخ ایرانی

سامان صفرزائی

در مرور تاریخ مشروطیت فراموشخانه نام آشنایی است؛ محفلی برگرفته از مجامع سری فراماسونی اروپا که بنیانگذارش میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله را به روشنفکری مرموز تبدیل کرد. همین تردیدها درباره ماهیت و تلقین اطرافیان موجب شد که ناصرالدین شاه، دستور برچیده شدن آن را صادر و ملکم‌خان را به عراق تبعید کند. ملکم‌خان هم پس از چندی از عراق اخراج و راهی استانبول شد و آنجا بود که با وساطت سفیر وقت ایران، به صحنه سیاست بازگشت و مستشار سفارت ایران شد.

فریبا زرینه‌باف، استاد تاریخ و مدیر بخش مطالعات اسلام و خاورمیانه در دانشگاه کالیفرنیا در ریورساید در پاسخ به پرسش «تاریخ ایرانی» به تجربه‌های ملکم‌خان در عثمانی و تاثیر فضای روشنفکری استانبول بر این نظریه‌پرداز ایرانی پرداخته است. زرینه‌باف نویسنده آثاری همچون «جنایات و مکافات در استانبول ۱۷۰۰–۱۸۰۰»، «زنان در حاشیه: جنسیت، خیریه و عدالت در خاورمیانه اوایل مدرنیته» است.

***

از تجربه و زندگی فکری و سیاسی ملکم‌خان در سفارت ایران در استانبول پس از تعطیلی فراموشخانه شروع کنیم. در آن زمان فعالیت‌های اصلی وی چه بود؟ ملکم‌خان چقدر توانست

www.takbook.com

با حلقه روشنفکران استانبول و ترک در ارتباط قرار گیرد و چه تاثیراتی از آن‌ها گرفت که می‌توان آن را جهت‌دهنده شیوه اندیشیدن روشنفکری وی در سال‌های بعد توصیف کرد؟ کدام روشنفکران ترک بیش از همه توانستند بر وی تاثیر بگذارند؟

در غیاب تحقیق و مطالعه در باب ملکم‌خان در آرشیو ترکیه، بررسی دقیق و شفاف از سال‌های زندگی وی در استانبول بسیار دشوار است. شاید اگر او از خود زندگینامه و یا دفتر خاطراتی به یادگار می‌گذاشت، امروز درک عمیق‌تری از زندگی شخصی و فعالیت‌های روزانه او در اختیار داشتیم. برای درک بهتر از زندگی سیاسی و روشنفکرانه ملکم‌خان، می‌بایست او را در کانتکست جامعه ایرانیان استانبول بررسی کنیم. جامعه‌ای متشکل از اصلاح‌طلبان تبعیدی مانند افغانی (سید جمال‌الدین افغانی)، مقامات کنسولی ایران مانند شخص ملکم‌خان و تجار.

بنابراین، ملکم‌خان مانند بسیاری از اصلاح‌طلبان ایرانی در تبعید در پایتخت عثمانی، استانبول، زندگی می‌کرد. شهری که در آن زمان مهم‌ترین مرکز روشنفکران مسلمان بود که از سرتاسر جهان در آن جمع شده بودند و روزنامه‌های متعددی به زبان‌های مختلف از جمله فارسی در این شهر انتشار می‌یافت. در این شهر یک ناشر فعال ایرانی جزوه‌های سیاسی، مقالات و کتب ممنوعه در ایران را منتشر می‌کرد. علاوه بر این، قانون اساسی عثمانی در سال ۱۸۷٦ تاثیر بسیار و شگرفی بر متفکران و روشنفکران ایرانی گذاشته بود؛ ترجمه فارسی این قانون چند ماه پس از اعلام شدن، در روزنامه اختر به چاپ رسید.

برای روشنفکران ایرانی، شهر استانبول به مراتب حیاتی‌تر و مهم‌تر از شهرهای اروپایی مانند لندن بود. بنابراین نوشته‌های ملکم‌خان می‌بایست در همان چارچوب اصلاح‌طلبانه، مشروطه‌خواهانه و مدرنیته (در معنای قرن نوزدهم) عثمانی البته با تفاوت‌هایی جزئی، بررسی و درک شود. البته باید این نکته را هم اضافه کنم که مرزهای ملی در آن زمان مانند امروز نبود. در آن زمان بسیاری از ایرانیان می‌توانستند با شهروندان عثمانی ازدواج کنند و یا خود شهروند عثمانی شوند (نه به معنای امروزی) و کماکان خود را یک ایرانی بدانند. آنچه سعی در بیان دارم، این موضوع است که در آن زمان مرزهای ملی بسیار منعطف و سیال بوده‌اند و شاید یک

www.takbook.com

نوع حس تعلق روشنفکرانه به جهان اسلام بزرگتر وجود داشت که بر تمایلات ملی می‌چربید. این موضوع کاملا در مورد افغانی صدق می‌کرد. علاوه بر این، بسیاری از این اصلاح‌طلبان با ملیت‌های مختلف نظیر ایران، قفقاز و یا مصر اوضاع اسفناک جهان اسلام را موضوعی واحد می‌پنداشتند و راه‌حل‌های مشابهی مانند دولت واحد، حاکمیت قانون، آموزش و پرورش مدرن، قوانین شفاف، دولت قانون اساسی، اصلاحات، آموزش زنان، برابری در برابر قانون، حفاظت از زندگی و اموال و غیره را برای مقابله با مشکلات تجویز می‌کردند.

بنابراین ملکم‌خان در واقع تحت تاثیر این نوع افکار توسعه یافته در شهر استانبول بود. مهم نیست که چه کسی بیشتر بر او تاثیر گذاشته است چون این نوع افکار و ایده‌ها در همه جا مورد بحث و جدل قرار می‌گرفت. برای اثبات این ادعا تنها کافی است نگاهی به روزنامه‌های وقت استانبول به زبان‌های مختلف بیاندازید. او مطمئنا با متفکران عثمانی و اصلاح‌طلبان در تماس بوده و در محافل و جلسات آن‌ها شرکت داشته است و مهم‌تر از همه اینکه اندیشه و باورهای آن‌ها را بر اساس دانش شخصی و از نقطه نظر خود برای مخاطبانش در ایران ترجمه و بیان کرده است. کاری که در استانبول و لندن به مراتب آزادانه‌تر از تهران انجام می‌داده است.

اما او همچنین یک مقام رسمی ایرانی بود و زمانی که سفیر ایران در رم بود چشم از جهان بست. او در واقع یک مرد پیچیده با گذشته و پیش‌زمینه‌ای خاص بود که آموزش و تربیتی منحصر به فرد داشته و در دولت یک حرفه‌ای محسوب شده است و رابطه وی با شاهان قاجار همیشه در حال تغییر بود، بطوری که در این مسیر گاها مزه تبعید را نیز چشید. بدیهی است، او جاه‌طلبی‌های مخصوص به خود را نیز داشت که گاهی اوقات منجر به فساد او شده است. اما او خود را متعهد می‌دانست که تغییرات مثبتی را در ایران ایجاد کند و در این راه دشمنان زیادی را برای خود بوجود آورد. میراث او به عنوان یک شخص ترکیب مبهمی است اما تاثیر او به عنوان یک متفکر اصلاح‌طلب در مدرنیزه کردن ایران قاجار بسیار مهم و غیرقابل انکار است.

در پایان برای مطالعه بیشتر شما را به کتاب Les Iraniens d'Istanbul ارجاع می‌دهم.