

## مطالعه‌ای تطبیقی در خوانش‌های دینی اندیشمندان ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم

غلامعلی پاشازاده\*

### چکیده

شکست‌های پی‌درپی ایرانی‌ها و عثمانی‌ها، در حکم جوامع اسلامی، از اروپایی‌ها در دوران جدید فکر اصلاحات را در هر دو جامعه به هم‌راه آورد و به تدریج به پیدایش دسته‌ای از نخبگان و اندیشمندان در هر دو جامعه در نیمه دوم قرن نوزدهم انجامید که خواهان اصلاحات گسترده در عرصه‌های گوناگون جوامع خود بودند. از آن‌جا که اصلاحات موردنظر آنان در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی ناگزیر با حوزه دین و دین‌داری پیوند می‌یافت، مجبور شدند به عرصه دینی وارد شوند و خوانش‌های متفاوتی از دین ارائه کنند. رویکردهای اندیشمندان و نخبگان دو جامعه به عرصه دین، در حوزه اصلاحات در آستانه قرن بیستم، مسئله‌ای است که در مطالعه‌ای تطبیقی و با روش تحقیق تاریخی بررسی می‌شود و به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آن‌ها در آماده‌سازی عرصه دینی برای اصلاحات چه خوانش‌هایی از دین ارائه کردند.

**کلیدواژه‌ها:** ایران، عثمانی، خوانش‌های دینی، نیمه دوم قرن نوزدهم، اندیشمندان.

### ۱. مقدمه

ایران و عثمانی در قرن نوزدهم مشکلات مشابهی را تجربه کردند. مناسبات تنگاتنگ با مدنیت مغرب‌زمین ایرانی‌ها و عثمانی‌ها را هرچه بیش‌تر در مدار عصر مدرن قرار داد و آن‌ها را وادار کرد که درباره اوضاع و اقتضائات ورود به عصر جدید اندیشه کنند.

\* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تبریز، gh\_pashazadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲۵

اندیشمندان دو جامعه به‌جبر زمانه پی بردند که دیگر مناسبات کهن و قدیمی آن‌ها در مواجهه با عصر جدید کارآمد نیست و مجبورند برای بقا در اوضاع جدید به الزامات عصر جدید تن دردهند. در چنین اوضاع و فضایی اندیشمندان دو جامعه به فکر اصلاح جامعه خود با الگوبرداری از غرب افتادند و تلاش‌هایی را برای رسیدن به مقصود آغاز کردند. این تلاش‌ها، با توجه به رخ‌نمودن شکست‌ها در عرصه نظامی، از عرصه نظامی شروع شد، ولی به تدریج به عرصه‌های دیگر از جمله عرصه‌های حقوقی و سیاسی کشیده شد و اندیشمندان دو جامعه برای تحول در جامعه خودشان ضرورت تحولات گسترده را خاطر نشان کردند.

میان حقوق عمومی و فردی و نیز نظام سیاسی در غرب با اسلام تفاوت‌های بنیادینی دیده می‌شد و حقوق و نظام سیاسی حاکم در غرب بر فرد تکیه داشت و حق حاکمیت از سوی افراد جامعه به حکومت گران واگذار می‌شد، در حالی که در نظام سیاسی در اسلام حاکمیت به خداوند تعلق دارد و هرگونه حقوق فردی و عمومی در ذیل این اعتقاد مفهوم پیدا می‌کند. بنابراین، تحول در عرصه‌های سیاسی و حقوق عمومی در ایران و عثمانی قرن نوزدهم، با توجه به ماهیت دینی دو جامعه، خواه‌ناخواه با عرصه دین و دین‌داری پیوند می‌یافت و اندیشمندان خواهان اصلاحات باید نسبت اندیشه خود را با دین اسلام مشخص می‌کردند. همین امر باعث شد که اندیشمندان دو جامعه خوانش‌های جدیدی از دین ارائه کنند تا عرصه دینی را برای اصلاحات موردنظر خود آماده کنند. مطالعه تطبیقی خوانش‌های صورت‌گرفته در دو جامعه ایران و عثمانی در عرصه دینی مسئله پژوهش حاضر است که با روش توصیفی و تحلیلی و با استناد به آثار اندیشمندان دو جامعه بررسی می‌شود و یک گونه‌شناسی از خوانش‌های دردسترس صورت می‌گیرد.

رویکرد اندیشمندان دو جامعه به عرصه دینی در پژوهش‌های گوناگون در ایران و ترکیه و دیگر کشورها بررسی شده است، ولی به خوانش‌های جدید در عرصه دین در مطالعه‌ای تطبیقی توجه نشده است. نتیجه پژوهش نشان‌دهنده خوانش‌های مشابه در دو جامعه و گاه متأثر از هم‌دیگر است و می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد که در متن مقاله آن را بررسی می‌کنیم.

## ۲. رویکرد اصلاحی به عرصه دین

گونه‌ای از این خوانش‌ها به اندیشمندان و نخبگانی تعلق داشت که پیشرفت و ترقی را ضرورتی گریزناپذیر تلقی می‌کردند و ترقی و پیشرفت را صرفاً با الگوبرداری محض از

غرب امکان‌پذیر می‌دانستند. بدین معنا که دخل و تصرف در تجربه غربی از ترقی را جایز نمی‌دانستند و آن را با روح ترقی و پیشرفت در منافات می‌دیدند. از آنجا که الگوی مدنظر آنان موردقبول دین و دین‌داران قرار نگرفت، به نقد حوزه دین پرداختند. میرزا فتحعلی آخوندزاده نماد برجسته این جریان از ایران بود.

آخوندزاده دین را مانعی عمده برای تربیت مردم می‌دانست و می‌گفت که اتفاق‌نظر در میان ملت از طریق علم حاصل می‌شود «و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره (پیشرفت) و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۲۲).

به‌باور آخوندزاده، مذهب و عقاید جامعه ایرانی از لیبرال شدن ایرانیان ممانعت می‌کند. در همین زمینه، او مشکلات عمده مسلمانان را از بی‌علمی و بی‌علمی را از نتایج تسلط علما بر ایران معرفی می‌کرد. علم موردنظر او علوم غربی بود که اساساً تحصیل آن علوم در فرنگستان امکان‌پذیر بود که آن هم به‌واسطه مخالفت علما با هر آنچه منشأ فرنگی داشت مقدور نمی‌شد. از نظر او شگفت‌آور این بود که مردم ایران، با وجود جهالت و بی‌خبری، خود را داناترین مردمان تصور می‌کنند و ترقی فرنگی‌ها در علوم دنیوی را به‌علت بی‌توجهی آنان به علوم اخروی بی‌اهمیت می‌پندارند (همان: ۲۲-۲۳).

این باور آخوندزاده را به ضرورت پروتستانیسیم در دین اسلام رهنمون کرد. در واقع، هدف او از تألیف *مکتوبات کمال‌الدوله* اثبات لزوم پروتستانیسیم در دین اسلام بود (Axundzadeh, 2005: 220).<sup>۲</sup> به اعتقاد آخوندزاده، با پروتستانیسیم در دین اسلام «حقوق الله و تکالیف عبادالله» همگی از این دین ساقط می‌شد و فقط «حقوق الناس» باقی می‌ماند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۹) و به‌واسطه آن دین اسلام برای اخذ تمدن جدید آماده می‌شد. در فلسفه این اقدام خود هر دینی را متضمن سه امر اعتقادات، عبادات، و اخلاق می‌دانست و مسئله اخلاق را مقصود اصلی آن قرار می‌داد و در توضیح مقصود خود می‌گفت که برای صاحب اخلاق حسنه شدن باید «وجودی فرض بکنیم خیالی که صاحب آن نوع اخلاق و صاحب عظمت و جبروت باشد و صاحب قدرت و رحمت و سخط و مستوجب تعظیم و ستایش باشد تا این که ما نیز به اخلاق او اتصاف بجوییم و این نوع وجود را پروردگار عالم و خالق کاینات می‌نامیم» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۹۳). بعد از تصور چنین موجودی برای این که به رحمت او امیدوار باشیم، او را ستایش و عبادت می‌کنیم و از خشم او می‌ترسیم و کارهای اخلاقی را برای تأمین رضایت او انجام می‌دهیم، پس اگر مقصود از اعتقاد و عبادت تأمین اخلاق در جامعه است و ما بتوانیم وسیله‌ای پیدا کنیم «که بدون فرض وجود

مستوجب التعظیم و التبعید صاحب اخلاق حسنه بشویم آن وقت فروعاً دوگانه اصل مقصود که عبارت از اعتقاد و عبادات است از ما ساقط است» (همان).

درباره هدف خود از این کار می‌نویسد:

نویسنده نمی‌خواهد مردم بی‌دین شوند و دین و ایمان خود را از دست بدهند، بلکه حرف مؤلف این است که دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانیسیم نیاز دارد. پروتستانیزمی کامل که با ترقی و سیویلیزاسیون موافقت یابد، آزادی و مساوات حقوقی بشر از مرد و زن را تضمین نماید [بی‌جهت] دیسپوتیزم پادشاهان شرقی را تخفیف نهد و موجبات باسوادی عموم طوایف اسلام از مرد و زن را فراهم آورد (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۳۹).

این‌گونه از خوانش در عثمانی آستانه قرن بیستم نماینده‌ای ندارد و نویسنده به فردی که همانند آخوندزاده منادی پروتستانتانیسم باشد در میان اندیشمندان عثمانی برخورد نکرد، اما هستند افرادی که بدون صحبت از پروتستانتانیسم در دین اسلام خواهان اخذ کامل اصول تمدن غربی شده‌اند. سعید پاشای کوچک یکی از این افراد است که حداقل در یک برهه زمانی و در زمان تلاش برای تدوین پیش‌نویس قانون اساسی مشروطه اول عثمانی قوانین اساسی فرانسه را بی‌کم‌وکاست به ترکی عثمانی ترجمه کرد (مدحت، ۱۲۹۴ق: ج ۲، ۳۳۳-۳۵۴) تا به عنوان قانون اساسی مشروطیت عثمانی به کار رود.

### ۳. رویکرد ابزاری به دین

گونه‌ای دیگر از خوانش جدید از دین به اندیشمندانی تعلق داشت که هوادار پیشرفت و ترقی غرب محور بودند، ولی برخلاف جریان اول بدون اذعان به تضاد میان اسلام و اصول تمدن غربی آگاهانه یا ناآگاهانه به الگوی موردنظر خود رنگ و لعاب اسلامی می‌دادند و چنین قلمداد می‌کردند که میان اصول تمدن غربی و اسلام منافاتی وجود ندارد. در واقع آنچه برای آنان ضرورت داشت اصل الگو قرارگرفتن غرب بود و در این زمینه، اگر میان اسلام و آن الگو منافاتی ملاحظه می‌شد، اصول اسلامی به نفع آن الگو تفسیر می‌شد. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و طالبوف از ایران و نامق کمال و ضیا پاشا از عثمانی از نمونه‌های بارز این جریان‌اند.

مثلاً نامق کمال برای این که حکومت مشروطه موردنظر خود را که برگرفته از نظام سیاسی فرانسه بود برای جامعه عثمانی قابل قبول کند حقوق طبیعی موردنظر در حکومت غربی را با اصول اسلامی سازگار نشان داد (Berkes, 1945: 104) و واگذاری

حکومت از طرف مردم را با آموزه شرعی بیعت توجیه کرد (Boran, 1942: 256). او با انتخاب آیه «وشاورهم فی الامر» برای عنوان بحث خود درباره حکومت مشروطه خواست سازگاری حکومت برگرفته از حاکمیت مردم را با اسلام جلوه گر کند و با استناد به آیات و روایات در بحث خود در جاهای گوناگون هرگونه شبهه در این مورد را برطرف کند (کمال، ۱۳۸۵ق: نمره ۴). بحث کمال، در جایگاه شریعت در حکومت موردنظر او، به اعمال نظر مفتی‌های عثمانی در تدوین قانون اساسی حکومت منتهی شد. در این مورد می‌گوید که درباره چگونگی «نظامات اساسیه» با همه نوع عثمانی‌ها مشورت کردم. من برای وضع اساس اداری در احیای وطن حائز معلومات لازم نیستم و هیچ‌کس دیگر را هم برای وضع نظامات اساسی در دولت حائز صلاحیت نمی‌دانم؛ من نه مجلسی دارم و نه مستشاری، فقط در این مورد بسیار مطالعه و تفکر کرده و با عقلای بسیاری مشورت کرده و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ام، اگر روزی برای ترتیب نظامات اساسی مجلسی تشکیل شود و به‌علت «قحط الرجال» بنده را هم جزء اعضای آن مجلس قرار دهند، تأیید مفتی‌ها را در همه فقره‌ها خواهم خواست و اگر با این درخواستم موافقت نشود، از عضویت مجلس کناره‌گیری می‌کنم (همان).

ملکم نیز همانند کمال در نوشته‌هایش وانمود می‌کرد که اخذ نظم اروپایی نه مخالف شریعت اسلام است و نه علما و مجتهدان با این کار مخالفتی دارند. او مجتهدان را یگانه افرادی معرفی می‌کرد که معنی نظم اروپایی را می‌فهمیدند (اصیل، ۱۳۸۱: ۲۱). به اعتقاد ملکم، ستیز با سرمشق‌قرار دادن کفار برای امر ترقی، در واقع، قبول مخالفت اسلام با ترقی است، در حالی که، هیچ آیینی به اندازه اسلام «مروج ترقی و محرک آسایش» انسان‌ها نیست (همان: ۱۳۸) و علمای اسلام مأموریت خود را تماماً براساس علم و بر ترویج و تکمیل کل قوانین دنیا قرار داده‌اند؛ بنابراین توصیه می‌کند که ۱۰۰ نفر از مجتهدان و فاضلان قوم به فرمان پادشاه در محلی گرد هم آیند و قوانین لازم را برای اداره امور ایران تدوین کنند و فضل و تدین علمای اسلام در مجلس قوانین حامی حقوق ملت و قوت اوامر دولت قرار داده شود (همان: ۱۴۳). او از مطابقت اصول اسلامی با سیستم سیاسی موردنظر خود سخن می‌گفت و اصل آزادی بیان و قلم را با آموزه امر به معروف و نهی از منکر مطابقت می‌داد (همان: ۱۴۶).

این امر در مجلس برگرفته از نظام‌های مشروطه غرب با آیه مبارکه «وشاورهم فی الامر» و نیز با حدیث نبوی «اختلاف امتی رحمه» در آثار ضیا پاشا (حریت، ۱۳۸۶ق/ ۱۳۸۶م: نمره ۶۸) نیز رؤیت‌پذیر است. او مجلس نمایندگان منتخب مردم را در دایره نظامات شرعی معرفی

می‌کرد که به همان اندازه شریعت حدود اختیارات سلطان را محدود می‌کرد (ادیب محترم ضیا پاشانک رویاسی، ۱۳۲۶: ۷). طالبوف نیز همانند ضیا حقوق فردی، آزادی، و مسائل دیگر در تمدن غربی را با اصول دین اسلام سازگار نشان می‌داد، درحالی که، نظریه‌اش در حقوق فردی از لیبرالیسم سیاسی و اندیشمندان غربی آن در قرن هیجدهم سرچشمه می‌گرفت (آدمیت، بی‌تا: ۳۱). او همانند دانشمندان غربی حقوق فردی (طالبوف، ۱۳۲۴ق: ۷۳-۷۵) را اساس تشکیل حکومت معرفی می‌کرد و در عین حال، لازم می‌دانست که قوانین لازم برای حکومت از قرآن گرفته شود (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۲۲). می‌گفت:

آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما، که اساس قانون ایران خواهد بود، ممنوع و مادام‌الدهر حرام است. هر مسلمان یا نویسنده این سطور که دل و زبانش مصدق این حرمت نیست کافر است و هرکس که قانون را متمم شرع و ناظر اجرای احکام شرع نداند باز مسلمان نیست (طالبوف، ۱۳۲۴ق: ۱۳۳).

از میان این اندیشمندان میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله به‌شکل صریح بیان می‌کند که سازگار نشان دادن اصول تمدن غربی با اسلام نه اعتقادی واقعی، بلکه صرفاً تاکتیکی آگاهانه است که به‌علت ضرورت اخذ اصول تمدن غربی صورت پذیرفته است. او در یک سخن‌رانی در سال ۱۸۹۱ م در لندن با عنوان مدنیت ایرانی از این سیاست آگاهانه سخن می‌گوید:

تردید نیست که باید آن اصولی را که اساس تمدن شما [غربی‌ها] را می‌سازند اخذ نماییم، اما به‌جای این که آن را از لندن و پاریس بگیریم و بگوییم که فلان سفیر یا فلان دولت چنین و چنان می‌گوید (که هرگز هم پذیرفته نمی‌شود)، آسان است که آن اصول را اخذ نماییم و بگوییم که منبع آن‌ها اسلام است. ثبوت این امر به‌آسانی امکان دارد و این را به تجربه دانسته‌ایم؛ یعنی همان افکاری که از اروپا آمدند و مطرود بودند، همین که گفته و ثابت شد که در خود اسلام نهفته‌اند، بی‌درنگ و از روی اشتیاق مقبول گردیدند، به شما اطمینان می‌دهم که همین ترقی مختصری که در ایران و عثمانی، به‌خصوص در ایران، تحقق یافته نتیجه این واقعیت است که افرادی عقاید و اصول غربی را اخذ کردند و به‌جای این که بگویند منبع آن عقاید اروپاست یا از انگلستان، فرانسه، یا آلمان آمده گفتند ما با اروپاییان کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی اسلام هستند که فرنگیان از ما اخذ نموده‌اند. این شیوه تأثیر بسیار شگفتی داشته است. حال که چنین تجربه‌ای داشته‌ایم به‌نظر من به سود میلیون‌ها مسلمان است که سیاست‌مداران شما ... روش خود را تغییر دهند و در عرضه کردن آن اصول خارجی سعی در متقاعد ساختن مردم نمایند که همه آن اصول از خود ما مسلمانان است (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۶۴).

#### ۴. خوانش شریعت محور

گونه‌ای دیگر از خوانش دینی به اندیشمندانی تعلق دارد که به اجرای الگوی ترقی غرب محور در ایران و عثمانی اعتقاد نداشتند و از غرب و الگوی غربی صرفاً مواردی را اقتباس می‌کردند که با شریعت منافاتی نداشته باشند. آن‌ها گرچه به الگوی غربی توجه داشتند و اساساً با تعمق در الگوی ترقی غرب محور به فکر ترقی مملکت خویش افتاده بودند، ولی در برخورد با الگوی ترقی غرب محور از دایره شریعت خارج نمی‌شدند. علی‌سعاوی از عثمانی و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله از ایران در این جریان قرار داشتند. هرچند در پژوهش‌های محققان ایرانی مستشارالدوله در جرگه اندیشمندان و نخبگانی هم‌چون ملکم قرار داده شده است، اما شواهد و مدارک حاکی از آن است که او در آن جرگه قرار نمی‌گیرد و هم‌فکر سعاوی در اکثر موارد از جمله خوانش دینی است.

سعاوی و مستشارالدوله با ارجحیت به اصول دینی حاضر نشدند هم‌چون آخوندزاده از پروتستانیسم در دین اسلام صحبت کنند تا دین اسلام را برای ترقی غرب محور آماده کنند؛ هم‌چنین آن دو در تلاش برنیامدند تا اصول تمدن غربی را صرفاً با رنگ و لعاب اسلامی به جوامع ایران و عثمانی بقبولانند، بلکه سعی کردند با نگاه دقیق به اصول شریعت مواردی از اصول تمدن غربی را اقتباس کنند که حداقل به‌باور آن‌ها منافاتی با شریعت نداشته باشند. بنابراین هر دو در تدوین اندیشه سیاسی جدید، با اصل قرارداد حاکمیت خداوند، اصولی را با محوریت اعلامیه حقوق بشر تدوین کردند. آن‌ها از تفاوت اعلامیه حقوق بشر با مبانی حکومت در اسلام آگاه بودند و به همین علت، برای انطباق اصول قانون اساسی فرانسه با شریعت اسلامی مجبور شدند از اصل اساسی آن، یعنی تشکیل حکومت براساس اراده اجتماع و نشست گرفتن اقتدار حکومت از اجتماع، صرف‌نظر کنند و منشأ حکومت را نه اجتماع مردم، بلکه خداوند معرفی کنند (سعاوی، ۱۳۸۵ق: ۱؛ مستشارالدوله، ۱۳۶۴: ۵۲).

آن دو به‌علت تناقض آزادی به مفهوم غربی با حاکمیت خداوند از پرداختن به آن اجتناب کردند و به اصولی از اعلامیه حقوق بشر توجه نشان دادند که برای توجیه شرعی آن‌ها دلیل داشته باشند. «حریت شخصیه» موردنظر آن‌ها با آزادی فردی در اعلامیه حقوق بشر متفاوت بود. آزادی در اعلامیه حقوق بشر آزادی فرد برای انجام دادن هر کاری بود که به حقوق دیگران خدشه وارد نکند (قاسم‌زاده، ۱۳۳۶: ۲۵) و افراد برای این‌که حقوق هم‌دیگر را خدشه‌دار نکنند قوانینی برای حدود آزادی خود وضع می‌کردند و از قوانینی که خود گذاشته بودند تبعیت می‌کردند. قوانین منشأ الهی نداشتند، بلکه مظهر اراده مردم بودند

و با رأی اکثریت نمایندگان مردم وضع می‌شدند (همان). این طرز تلقی از آزادی با حاکمیت خداوند که مستشارالدوله و سعاوی به آن اعتقاد داشتند ناسازگار بود و در آن قوانین از اراده افراد نشئت نمی‌گرفت. آن دو برای این که آزادی فردی «اعلامیه حقوق بشر» در چهارچوب شریعت قرار بگیرد آن را به امنیت جسمی فرد و تبعات آن پیوند می‌دهند و آن را با آیاتی از قرآن مجید مطابقت می‌دهند که عمل براساس اخبار فاسقان را جایز نمی‌داند، از ظن و تجسس درباره افراد منع می‌کند، و ورود به مسکن افراد را بدون اجازه آنان جایز نمی‌داند (مستشارالدوله، ۱۳۶۴: ۲۵-۲۸؛ سعاوی، ۱۲۸۵ق: ۱). آن دو برابری حقوقی در اعلامیه را به علت منافات آن با مبانی نظری حکومت در اسلام تعدیل می‌کنند و آن را به مساوات در اجرای محاکمات تقلیل می‌دهند (همان).

هم‌چنین هر دو اندیشمند، در زمینه مبانی اسلامی اندیشه خود از حکومت، مسئله حاکمیت مردم در اعلامیه حقوق بشر را تعدیل کردند و در اصل دهم از اصول نوزده‌گانه اختیار و قبول ملت را اساس همه تدابیر حکومت معرفی کردند و آن را از آیه «و امرهم شوری بینهم» و قاعده استشاره در اسلام قیاس گرفتند (مستشارالدوله، ۱۳۶۴: ۳۶؛ سعاوی، ۱۲۸۵ق: ۱).

در ایران عده‌ای از محققان (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۸۶؛ حائری، ۱۳۸۱: ۵۳؛ آجودانی، ۱۳۸۳: ۲۵۶؛ کمالی‌طه، ۱۳۵۳: ۱۷۱) از این اصل چنین برداشت کرده‌اند که میرزا یوسف‌خان، همانند نظام‌های مشروطه غربی، منشأ حکومت را اجتماع قرار داده است. این برداشت با نظر میرزا یوسف‌خان مبنی بر تعلق حاکمیت بر خداوند تناقض دارد و نمی‌تواند پذیرفته شود. در واقع، هدف مستشارالدوله از اصل فوق بیان تعلق حاکمیت به مردم نیست، بلکه او بنابر مبنای اسلامی نظریه خود و تعلق حاکمیت به خداوند مردم را در تدابیر حکومت مشارکت می‌دهد. براساس نظریه اسلامی حکومت، همان‌طور که گفتیم، امام در جایگاه جانشین پیامبر و یا ائمه معصومین (ع) هرچند قدرت تشریح ندارد، ولی می‌تواند برای امور دنیوی و اداره بهتر اجتماع قوانینی را با توجه به شریعت وضع کند. بنابراین، هدف مستشارالدوله مشارکت دادن مردم در امر قانون‌گذاری امام در امور دنیوی است و نمی‌توان آن را به تعلق حاکمیت بر مردم تفسیر کرد. او، به همین علت، جمله متن اعلامیه را عیناً ترجمه نکرد و آن را به نفع مردم در تدابیر حکومت تغییر داد تا نگوید حاکمیت از آن مردم است.

بیان مستشارالدوله و سعاوی در توضیح اصل یازدهم و حق انتخاب وکلا از سوی مردم نیز براساس تعلق حاکمیت به خداوند از متن اعلامیه متمایز می‌شود (مستشارالدوله، ۱۳۶۴: ۳۶-۳۷؛ سعاوی، ۱۲۸۵ق: ۱). براساس اعلامیه، هیچ فرد و هیچ دسته‌ای نمی‌تواند خود را

منشأ حاکمیت بدانند یا بدون نمایندگی قانون حکومت کند و یا یکی از وظایف عمومی را بر عهده بگیرد و هر فردی حق دارد به طور مستقیم و یا غیرمستقیم در وضع قوانین و انتخاب نمایندگان ملت و مأموران دولت شرکت کند (قاسم‌زاده، ۱۳۳۶: ۲۶). مستشارالدوله این اصل را به مداخله در افعال حکومت تعبیر می‌کند، در حالی که، این اصل برقرارکننده اصل حاکمیت مردم است.

هر دو اندیشمند همچنین تفکیک قوا در اعلامیه حقوق بشر و قوانین اساسی فرانسه را با مبنای اسلامی اندیشه خود سازگاری دادند و همان‌طور که گفته شد آن را به‌اختیار امام برای استعانت از مردم به‌منظور قانون‌گذاری در امور دنیوی تغییر دادند و به تبعیت از سعاوی، اندیشمند دینی عثمانی، تفکیک قوا را با تفکیک وظایف میان مجتهدان و مفتی‌ها با حاکمان مقایسه کردند. همان‌طور که شریف ماردین به‌درستی متذکر می‌شود، تفکیک وظایف مذکور در تاریخ اسلام به‌هیچ‌وجه معادل تفکیک قوا به مفهوم غربی آن نبود و از تفکیک وظایف فراتر نمی‌رفت (Mardin, 1962: 367-368).

شایان ذکر است که سعاوی در نوشته‌های گوناگون خود از مبانی نظری اندیشه خود سخن گفته و افکار خود را حول محور تعلق حاکمیت به خداوند سامان داده است. او مدتی کوتاه قبل از مستشارالدوله متن اقتباسی خود از اعلامیه حقوق بشر را در روزنامه مخبر چاپ کرد و همین متن اقتباسی او عیناً در رساله یک کلمه انعکاس یافت. شواهد و اسناد حاکی از اثرپذیری مستشارالدوله از سعاوی در دوران اقامت آن‌ها در فرانسه است که در جای دیگر به آن پرداخته شده است (پاشازاده، ۱۳۹۲: ۵۱).

## ۵. نتیجه‌گیری

اندیشمندان دو جامعه مسلمان ایران و عثمانی، با اصلاحات در عرصه‌های حقوقی و سیاسی، مجبور شدند به عرصه دین و دین‌مداری هم توجه کنند تا اصلاحات موردنظر آن‌ها با مقاومت جامعه مواجه نشود. ورود آنان به عرصه دین رویکردهای مشابه و گاه هم‌سانی را پدید آورد. عده‌ای خواهان اصلاح عرصه دینی جامعه شدند تا زمینه را برای اصلاحات غرب‌گرایانه آماده کنند. از نظر عده‌ای از اندیشمندان اعمال اصلاحات با الگوبرداری کامل از غرب برای بقای جامعه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بود، بنابراین، یا به‌صورت آشکار از ضرورت اصلاحات در عرصه دینی و پذیرش آن دم زدند یا بی‌توجه به عرصه دینی خواهان اصلاحات موردنظر خود شدند.

گروهی از اندیشمندان سعی کردند از دین و عرصه دینی به مثابه ابزاری برای اعمال اصلاحات بهره گیرند. آن‌ها آگاهانه و ناآگاهانه دین اسلام را موافق با اصول تمدن غربی هم‌چون برابری، آزادی، و نظام سیاسی مشروطه قلمداد کردند و تلاش کردند بدون بروز حساسیت در عرصه دینی اصلاحات را به سرانجام برسانند. دسته سوم از اندیشمندان نه خواهان اصلاح عرصه دینی شدند و نه از آن به مثابه ابزاری برای پیش‌برد اصلاحات غرب‌گرایانه استفاده کردند، بلکه تلاش کردند با نگاهی دقیق به شریعت اسلام پتانسیل‌های درونی آن را شناسایی کنند و از اصول تمدن غرب آن‌هایی را که منافاتی با اصول اسلامی نداشته باشد اقتباس کنند؛ البته ممکن بود در تشخیص نبود منافات دچار اشتباه شوند، ولی تعمدی برای استفاده ابزاری وجود نداشت.

نکته بااهمیت این‌که مشابهت‌ها و هم‌سانی‌ها گاه از ماهیت اسلامی دو جامعه و ضرورت اصلاحات و گاه از هم‌فکری و تأثیر و تأثر متقابل نشئت می‌گرفت که تأثیر مستقیم مستشارالدوله از سعاوی نمونه‌ای از آن بود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. آخوندزاده لیبیرال را چنین تعریف می‌کند:

لیبرال عبارت از آن کسی است که در خیالات خود به‌کلی آزاد بوده و ابداً به تهدیدات دینیه مقید نشده و به اموری که خارج از گنجایش عقل و بیرون از دایره قانون طبیعت باشد هرگز اعتبار نکند، اگرچه طوایف عالم در آن باب شهادت بدهد و اگرچه بطون تواریخ و کتب در حقیقت آن‌گونه امور روایت بکنند و نیز در اوضاع سلطنت صاحب خیالات حکیمانه باشد، آزاد و بلاقید (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۹).

۲. درباره پروتستان‌یسم در اندیشه آخوندزاده ← آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۸۶-۲۳۸؛ رحمانیان، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۲.

## کتاب‌نامه

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳). *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷). *الغالبی جدید و مکتوبات*، به‌کوشش حمید محمدزاده، تبریز: چاپ مهر.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۶۴). *مکتوبات (نامه‌های کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله)*، بی‌جا: مرد امروز.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: سخن.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (بی‌تا). *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، بی‌جا: دماوند.

- ادیب محترم ضیا پاشانک رویاسی (۱۳۲۶). در سعادت، قصبه مطبعه سی. اصیل، حجت‌الله (گردآوری‌کننده و مقدمه‌نویس) (۱۳۸۱). رساله‌های میرزاملکم خان ناظم‌الدوله، تهران: نشر نی.
- پاشازاده، غلامعلی (۱۳۹۲). در جست‌وجوی قانون، تهران: نشر علم.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر.
- حریت (۱۳۸۶ق/ ۱۸۶۹م). نمره ۶۸، ۵ رجب/ ۱۱ اکتبر.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲). تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز قاجار تا پایان پهلوی)، تهران: مؤسسه تحقیقات علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
- سعاوی، علی (۱۳ می ۱۸۶۸ / ۲۰ محرم ۱۲۸۵). «خطبه»، روزنامه مخبر.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۲۴ق). مسائل الحیات، تقلیس: مطبعه غیرت.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷). آزادی و سیاست، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: سحر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶). تأملی درباره ایران، نظریه حکومت قانون در ایران، ج ۲، تبریز: ستوده.
- قاسم‌زاده، قاسم (۱۳۳۶). حقوق اساسی فرانسه، از دوره قبل از انقلاب کبیر تا سال ۱۹۴۶، تهران: دانشگاه تهران.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۶۲). تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، به‌کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه.
- کمال، نامق (۱۳۸۵ق). «وشاورهم فی الامر»، روزنامه حریت، نمره ۴.
- کمالی‌طه، منوچهر (۱۳۵۳). اندیشه قانون‌خواهی در ایران سده نوزده؛ حکومت قانون، بی‌جا: چاپ زیبا.
- مدحت، احمد (۱۳۹۴ق). اس‌الانقلاب، ج ۲، استانبول: تقویم‌خانه عامره.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان (۱۳۶۴). یک کلمه، به‌کوشش صادق سجادی، تهران: تاریخ ایران.
- Axundzadeθ, Mirzə Fətəhı (2005). *Murzə Fətəhı Axundzadeθ ƏsƏrlƏri*, 2cild, Bakı: ŞƏrq-QƏrb.
- Berkes, Niyazi (1945). 'Turk Inkilabında Laikligin Gelişmesi', *Ankara Univeersitesi Haftasi*, 10. I. x. 1943-19. Ix. 1943, Ankara: T.T.K Basimevi.
- Boran, B. S. (1942). 'Namikemalin Sosyal fikirleri', *Namik kemal Hakkında*, Istanbul: Vakit Matbaasi.
- Mardin, Serif (1962). *The Genesis of Yong Ottoman Thought*, Princeton: Princeton University Press.