

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در
فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and
Research in Persian culture, language and literature

بررسی نظام فکری میرزا فتحعلی آخوندزاده و آراء دینی-اجتماعی او

۱- مانی قلی پور ۲- دکتر رحمان مشتاق مهر

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه

شهید مدنی آذربایجان

۲- استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

Email: manigholipour69@gmail.com

Email: r.moshtaghmehr@gmail.com

چکیده

میرزا فتحعلی آخوندزاده یکی از شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار در حیات دینی-اجتماعی ایران معاصر به شمار می‌رود. او فعالیت‌های فرهنگی خود را با نوشتن نمایشنامه و انتقاد از وضعیت مذهبی-اجتماعی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد آغاز کرد و گفت که این امر شبیه پروتستانیسم است. علاوه بر این به نقد دین و مسائل مربوط به آن نیز به صورت نظری پرداخت. این مقاله تلاشی است برای بررسی ویژگی‌های اساسی نظام فکری و نگاهی جامع به زندگی او و نیز رویدادهایی که بر اندیشه‌های او تأثیر گذاشته است، ارائه شده است.

کلمات کلیدی: آخوندزاده، نظام فکری، نقد دین، اندیشه، اسلام

۱. مقدمه

آخوندزاده یکی از اولین و مهم‌ترین افرادی بود که به طور جدی با دین به طور عام و اسلام به طور خاص در ایران مقابله کرد. همچنین او اولین کسی بود که در ایران معاصر از نظام دینی حاکم انتقاد کرد. وی پس از آشنایی با اندیشه‌های متفکران عمده عصر مدرن در غرب، جنبه‌های مختلف دین را مورد انتقاد قرار داد. نگاهی گذرا به انتقاداتی که در ایران و سایر کشورهای مسلمان به اسلام وارد می‌شود نشان می‌دهد که بیشتر آن‌ها تکرار یا توضیح ایراداتی است که آخوندزاده مطرح می‌کند. با این حال، آن‌ها بعد از او شکل روشمندتر و سیستماتیک‌تری به خود می‌گیرند [۱].

آخوندزاده در سال ۱۸۱۲ در نوحا (شکی امروزی، آذربایجان) در خانواده‌ای ثروتمند زمین‌دار اهل آذربایجان ایران به دنیا آمد. او از نظر قومی آذربایجانی بود [۲]. پدر و مادرش و به‌ویژه عمویش حاجی علاسکر که اولین معلم فتالی بود، فتحعلی جوان را برای کار در روحانیت شیعه آماده کردند، اما این جوان جذب ادبیات شد. آخوندزاده در سال ۱۸۳۲ در گنجه با شاعر میرزا شفیع وظیفه ارتباط برقرار کرد که او را با تفکرات سکولار غربی آشنا کرد و او را از ادامه کار مذهبی منصرف کرد [۳]. بعداً در سال ۱۸۳۴ آخوندزاده به

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

تفلیس (تفلیس کنونی، گرجستان) نقل مکان کرد و بقیه عمر خود را به‌عنوان مترجم زبان‌های شرقی در خدمت نایب‌السلطنه امپراتوری روسیه گذراند. همزمان از سال ۱۸۳۷ به‌عنوان معلم در مدرسه ارمنی اوژد تفلیس و سپس در مدرسه نرسیسیان مشغول به کار شد. در تفلیس آشنایی و دوستی او با دکابریست‌های تبعیدی روسی الکساندر بستوزف-مارلینسکی، ولادیمیر اودویفسکی، شاعر یاکوف پولونسکی، نویسندگان ارمنی خاچاتور آبوین، گابریل ساندوکیان و دیگران در شکل‌گیری دیدگاه اروپایی شدن آخوندزاده نقش داشتند [۴].

اولین اثر منتشر شده آخوندزاده «شعر شرقی» (۱۸۳۷) بود که برای تأسف درگذشت شاعر بزرگ روسی الکساندر پوشکین سروده شد. اما اوج‌گیری فعالیت ادبی آخوندزاده در دهه ۱۸۵۰ رخ می‌دهد. آخوندزاده در نیمه اول دهه ۱۸۵۰ شش کمدی نوشت (حکایتی ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر، داستان مسیو جوردان، گیاه‌شناس و درویش مستعلی‌شاه، جادوگر معروف، ماجراهای وزیر خانات لنکران). کمدی‌های آخوندزاده در حیثیت انتقادی و تحلیل واقعیت‌های آذربایجان در نیمه اول قرن نوزدهم بی‌نظیر هستند. این کمدی‌ها در دیگر مطبوعات خارجی روسیه بازخوردهای زیادی پیدا کردند. مجله ادبیات خارجی آلمان، آخوندزاده را «نابغه نمایشی»، «مولیر آذربایجانی» نامید. قلم تیز آخوندزاده علیه همه چیزهایی بود که به اعتقاد او مانع پیشروی امپراتوری روسیه می‌شد، که برای آخوندزاده، علی‌رغم جنایاتی که در پیشروی جنوب خود علیه خویشاوندان خود آخوندزاده انجام داد [۵]. به گفته والتر کولارز:

بزرگترین شاعر آذربایجانی قرن نوزدهم، میرزا فتحعلی آخوندوف (۱۸۱۲-۷۸) که «مولیر مشرق زمین» نامیده می‌شود، چنان به آرمان روسیه پایبند بود که هموطنان خود را به جنگ با ترکیه در جریان جنگ کریمه تشویق کرد [۶].

در سال ۱۸۵۹ آخوندزاده رمان کوتاه اما معروف خود را به نام ستارگان فریب خورده منتشر کرد. او در این رمان، نثر تاریخی واقع‌گرایانه آذربایجانی را پایه‌گذاری کرد و الگوهایی از ژانر جدیدی در ادبیات آذربایجان ارائه کرد. آخوندزاده از طریق کمدی‌ها و درام‌های خود، رئالیسم را به‌عنوان گرایش پیشرو در ادبیات آذربایجان معرفی کرد.

به گفته رونالد گریگور سانی:

ناسیونالیسم ترک که تا حدی به‌عنوان واکنشی به ناسیونالیسم اقلیت‌های مسیحی [امپراتوری عثمانی] شکل گرفت، مانند ناسیونالیسم ارمنی، به شدت تحت تأثیر متفکرانی بود که در امپراتوری روسیه زندگی می‌کردند و تحصیل کرده بودند. اسماعیل بیگ گاسپرینسکی تاتار کریمه و میرزا فتحعلی آخوندزاده نویسنده آذربایجانی الهام بخش روشنفکران ترک در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بودند [۷].

رضا ضیاء‌ابراهیمی نیز آخوندزاده را بنیانگذار آنچه «ناسیونالیسم نابسامان» در ایران می‌خواند، می‌داند. به گفته ضیاء‌ابراهیمی، آخوندزاده برای ساختن دیدگاهی از ایران باستان از الگوهای شرق‌شناسی الهام گرفت که به روشنفکران ناراضی از سرعت اصلاحات مدرنیستی در ایران ارائه می‌کرد، روایتی خودخواهانه که در آن تمام کاستی‌های ایران به‌خاطر یکپارچگی و غیرگرایی مقصر شناخته می‌شود. از نظر ضیاء‌ابراهیمی، آخوندزاده باید با معرفی اندیشه‌های قومی‌نژادی، به‌ویژه تقابل آریایی‌های ایرانی و سامی عرب، در بحث‌های فکری ایران اعتبار داشته باشد. ضیاء‌ابراهیمی مخالف این است که آخوندزاده بر روشنفکران مدرنیستی مانند ملکم خان (فراتر

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

از یک پروژه رایج اصلاح الفبای فارسی) یا طالبوف تبریزی تأثیر داشته است. وارث واقعی او کرمانی بود و میراث این دو روشنفکر را باید در ناسیونالیسم قومی حکومت پهلوی جست و نه در ناسیونالیسم مدنی نهضت مشروطه [۵].

در حالی که گفته می‌شود آخوندزاده یک خداناپور بود، او به دین زرتشتی بسیار دلسوز بود و با مانکجی لیمجی هاتاریا مکاتبه داشت [۸].

در آن زمان سلسله قاجار به دلیل ناکامی در برابر امپراتوری روسیه، انگلیس، فساد و سوء مدیریت آنها دچار بحران بزرگی شده بود. این امر باعث به‌وجود آمدن جنبش مشروطه شد. به گفته این روشنفکران، ایران نیاز به تغییر سیاسی به مدل حکومتداری پارلمانی قانون اساسی داشت. اما برای برخی از روشنفکران مانند آخوندزاده این کافی نبود [۸].

او استدلال می‌کرد که اعراب و اسلام مسئول سقوط تمدن ایران هستند و استدلال می‌کرد که ایرانیان باید به تمدن شکوهمند پیش از اسلام خود نگاه کنند. در مکتوبات کمال‌الدوله به شاهزاده جمال‌الدوله (نامه‌های کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله، ۱۸۶۰، از این پس مکتوبات) دیدگاه او درباره گذشته باشکوه پیش از اسلام به تصویر کشیده شده است. درست مانند جلال‌الدین میرزا قاجار که با او مکاتبه می‌کرد، استدلال می‌کرد که وام و الفبای عربی و اسلام باید حذف شود. اگر این امر محقق شود، به گفته وی، ایران می‌تواند به وضعیت باشکوه خود بازگردد. او اولین کسی بود که این ایده‌ها را در یک ایدئولوژی منسجم ناسیونالیستی جمع‌آوری کرد که او را پدر ناسیونالیسم ایرانی می‌کند. آخوندزاده نیز ملحد بود، اما برای زرتشتی که دینی بزرگ و دین واقعی ایرانی می‌دانست، استثنا قائل شد. او امیدوار بود که روزی دوباره جایگزین اسلام شود و با مکتوبات خود سعی در ترویج آن داشت [۸].

۲. ناسیونالیسم ایرانی

آخوندزاده خود را متعلق به ملت ایران و به وطن ایرانی معرفی کرد. او با جلال‌الدین میرزا (شاهزاده خردسال قاجار، پسر بهمن میرزا قاجار، ۱۸۲۶-۱۸۷۰) مکاتبه داشت و حماسه نامه خسروان این دومی را که تلاشی برای عرضه مدرن بود، تحسین کرد. زندگینامه خواننده شاهان باستانی ایران، واقعی و اسطوره‌ای، بدون توسل به هیچ نامه، گذشته جاهلیت را به‌عنوان گذشته‌ای با عظمت و ظهور اسلام را به‌عنوان گسستی رادیکال نشان می‌دهد [۵].

بنابراین، ناسیونالیسم نابسامان بیش از یک تمایز کامل بین ایرانیان ظاهراً آریایی و اعراب سامی استوار است، زیرا گفته می‌شود که این دو نژاد با یکدیگر ناسازگار و در تقابل هستند. این ایده‌ها مستقیماً مدیون تفکر نژادی قرن نوزدهم است، به‌ویژه فرضیه نژاد آریایی که توسط فیلولوژیست‌های تطبیقی اروپایی ایجاد شده است (فرضیه‌ای که ضیاء‌البراهیمی به طور مفصل درباره آن بحث می‌کند). ناسیونالیسم نابسامان گذشته پیش از اسلام را به مثابه جایگاه جوهری بی‌زمان ایرانی معرفی می‌کند، دوره اسلامی را دوران زوال می‌داند و تمام کاستی‌های ایران را در سال‌های بعد به گردن اعراب و پذیرش اسلام می‌اندازد. بنابراین، ظهور اسلام به یک «تهاجم اعراب» تبدیل شده است و به‌عنوان یک مورد آلودگی نژادی یا سوء تفاهم تلقی می‌شود [۹].

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۴-۱۸۹۶) یکی از مریدان آخوندزاده بود و سه دهه بعد تلاش خواهد کرد تا اندیشه آخوندزاده را منتشر کند و در عین حال محتوای نژادی آن را نیز تقویت کند. میرزا آقاخان کرمانی نیز با پیروی از جلال‌الدین میرزا، تاریخ ملی ایران به نام «آینه سکندری» (آینه اسکندری) را که از گذشته اسطوره‌ای تا عصر قاجار امتداد می‌یابد، دوباره برای تقابل با پیش از اسلام اسطوره‌ای و خیال‌پردازی کرده است. گذشته با امروزی که کمتر از انتظارات ناسیونالیستی است [۱۰].

۳. اصلاح الفبا

آخوندزاده خیلی زودتر از زمان خود از مدافعان جدی اصلاح الفبا بود و کمبودهای خط فارسی-عربی را در مورد آواهای ترکی تشخیص می‌داد. او کار خود را در رابطه با اصلاح الفبا در سال ۱۸۵۰ آغاز کرد. اولین تلاش او بر اصلاح خط فارسی-عربی متمرکز بود تا بتواند به اندازه کافی نیازهای آوایی زبان آذربایجانی را برآورده کند. اول، او اصرار داشت که هر صدا با یک نماد جداگانه نمایش داده شود - بدون تکرار یا حذف. خط فارسی عربی تنها سه صدای مصوت را بیان می‌کند، در حالی که آذری نیاز به شناسایی نه مصوت دارد. بعداً او آشکارا از تغییر الفبای فارسی-عربی به الفبای لاتین اصلاح شده دفاع کرد. خط لاتینی که در سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۳۹ در آذربایجان استفاده می‌شد و خط لاتینی که اکنون استفاده می‌شود بر اساس نسخه سوم آخوندزاده بوده است.

۴. ایده‌ها

سیر عقاید آخوندزاده را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره اول همزمان با دوران کودکی و جوانی اوست. در این دوره آخوندزاده پیرو مذهب سنتی بود. دوره دوم از جوانی شروع می‌شود که ذهنش تغییر می‌کند و به سمت نقد دین در چارچوب پروتستانتیسم اسلامی می‌رود. در دوره سوم، انتقادات گوناگون او از دین، او را به ترک کلی دین سوق می‌دهد. در دوره اول آخوندزاده را در کودکی مشغول مطالعه علوم رایج عصر خود، زبان‌های فارسی و عربی، اسلامی، علوم و آثار ادبی فارسی می‌دانیم. بنا به میل پدر و وصیش (آخوند ملا اصغر) قرار بود روحانی مسلمان شود، اما به قول خودش «اتفاق دیگری افتاد که باعث شد نظرم عوض شود». این واقعه ملاقات آخوندزاده و میرزا شفیع در گنجه بود که دوره دوم زندگی او از آنجا آغاز می‌شود. آخوندزاده در این دوره تمام تلاش خود را در جهت اصلاح جامعه با حذف افکار خرافی از عقاید اسلامی معطوف کرد. او این کار را با تأکید بر فراگیری علوم معاصر انجام داد. در این دوره بیشتر آثار او آلوده به نگاه انتقادی به دین بود. با این وجود، آنها هنوز آن چیزی نبودند که بعداً به طور کلی انکار کامل دین شد. شاخص‌ترین فعالیت او در این دوره تلاش برای ایجاد الفبای جدید بود که در آن از الفبای غربی تقلید کرد. به طور خلاصه، در مرحله‌ای از زندگی خود تلاش کرد تا اندیشه‌های دینی را با اندیشه‌های جدید تطبیق دهد. اما در مراحل بعدی گامی فراتر برداشت و دین را قاطعانه انکار کرد. در واقع می‌توان دوره‌های اندیشه او را با استفاده از اصطلاحات معاصر این گونه دسته بندی کرد: او در دوره اول همچنان به اسلام اعتقاد داشت و دیدگاه سنتی داشت. در دوره دوم در چارچوب طرحی برای اصلاح برخی از آموزه‌ها و قوانین اسلام را رد کرد. او این کار را تحت عنوان «پروتستانتیسم اسلامی» انجام داد. و در دوره سوم اصول اسلام را نفی کرد. به ویژه اعتقاد به خدا را رد کرد. در نتیجه، او انواع دین، اسلام یا غیر آن را رد کرد [۱].

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

۵. آزادی در اندیشه آخوندزاده

آخوندزاده به وضعیت بی‌قانونی در دوران قاجار اذعان داشت. هیچ قانون، انضباط و خودمختاری وجود ندارد. اگر کسی به دیگری سیلی بزند، دومی نمی‌داند کجا برود تا عدالت خواهی کند، کتاب قانون وجود ندارد. نه حقوق و نه مجازات تعریف نشده است. در نتیجه، هر کس هر کاری را که درست می‌داند انجام می‌دهد.» او به صراحت وضعیت اسفبار زندگی در دولت قاجار را توصیف کرد [۱۱].

قلمرو شما ویران شده است. مردم شما نادان هستند. شما از تمدن خارج شده‌اید. شاه شما مستبد است و شما از آزادی محروم هستید. بی‌عدالتی استبدادی و نیروی تعصب علما شما را ضعیف و ناتوان کرده است. آخوندزاده می‌گفت که ایران متمدن بود، اما سپس توسط اعراب و اسلام به وضعیت طبیعی کشیده شد. علاوه بر اسلام، خارج شدن از دایره ملت‌های متمدن نیز ناشی از حکومت‌های استبدادی بود. استبداد، را نظامی تعریف کرد که در آن شاه از هیچ قانونی تبعیت نمی‌کرد و به همین دلیل جان و مال مردم ناامن بود. او که شبیه لاک بود، اظهار داشت که از آنجایی که در ایران قانونی وجود ندارد، قضاوت‌ها خودسرانه بوده و بنابراین بی‌عدالتی رایج است [۱۱]. در دوران استبداد، مردم از حقوق و آزادی‌های انسانی برخوردار نبودند. ترجمه کوتاهی از اثر میرابو وجود دارد که می‌گوید: محیط طباطبایی منسوب به ملکم و آدمیات که از آثار آخوندزاده به شمار می‌رود. در ترجمه آمده است که مردم باید از آزادی برخوردار باشند که به معنوی و مادی تقسیم می‌شود. اولی توسط روحانیت گرفته می‌شود و دومی توسط حکومت استبدادی که مردم را تابع اراده آن‌ها می‌کند. در مجموع، رهایی حاصل نمی‌شود مگر با رهایی از دین و استبداد.

آخوندزاده تصریح کرد: اساس سلطنت باید بر اساس قانون باشد. با این حال، او تأسیس قانون را عامل اولیه احیای ایران نمی‌دانست. برای او زندگی مدرن با ذهنی سنتی حتی با وجود قانون ممکن نبود. گذار به زندگی متمدن باید با یک انقلاب ذهنی آغاز می‌شد. به عبارت دیگر، گذار از حالت طبیعی به تمدن، امری معرفتی بود که به عوامل بیرونی قابل تقلیل نبود و بنابراین، صرف قانون‌گذاری ناکافی بود. زیرا مردم ایران، قبل از هر چیز، باید به گونه‌ای دیگر فکر کنند (یعنی مانند اروپایی‌ها)، در غیر این صورت قانون به‌عنوان چیزی وارداتی، غیردرونی و بی‌ریشه باقی می‌ماند [۱۱].

لازم به ذکر است که برخی از تأثیرگذارترین افراد روشنفکر در دوران قاجار مانند ملکم، طالبوف و یوسف میرزا معتقد بودند که استقرار قانون نیروی لازم برای تعالی است. طالبوف و یوسف میرزا صراحتاً و ملکم از نظر راهبردی به معنای برقراری شریعت بودند. آخوندزاده با مخالفت با قانون به‌عنوان علت نهایی گذار به شرایط متمدن زندگی، سپس به مسئله دین روی آورد. او اعلام کرد که انسان سه نیاز (جسمی، فکری و معنوی) دارد و دین راهی اصیل و ضروری برای برآوردن هیچ یک از این نیازها است. او دین را دارای یک هدف اصلی (یعنی اخلاق) و دو هدف فرعی (یعنی اعتقادات و مناسک) می‌دانست. اهداف فرعی را نمی‌توان از هدف اصلی جدا کرد و اگر می‌شد، گوهر دین از بین می‌رفت. به گفته آخوندزاده، گسترش علم در بیشتر کشورهای اروپایی و آمریکا، اعتقادات و مناسک دینی را غیرقابل انکار کرده بود. او با این استدلال می‌خواست نشان دهد که دین در جایی که علم پیشرفت می‌کند ضروری و حتی قابل حفظ نیست. از نظر آخوندزاده، اعتقادات مذهبی ذهن مردم را تیره و تار می‌کرد و مانع از پیشرفت موقت می‌شد. عقل و علم را نمی‌توان با دین و وحی سازگار ساخت. اما دین، کاملاً برعکس، فقط عقل را تیره و تار کرد و در نتیجه ضد انقلاب بود [۱۱].

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

آخوندزاده اسلام را مشکل و مانع پیشرفت می‌دانست نه راه حل. اگر اسلام مثبت بود، آخوندزاده اظهار داشت که وضعیت اعراب بهتر از آن‌ها بود. در واقع او معتقد بود که اسلام اعراب را در جهل عمیق (جاهلیات) قرار داده است. افکار آخوندزاده در مورد شریعت اسلام به بهترین وجه در نامه‌ای که او نوشته است نشان داده شده است. به میرزا یوسف خان. (به طور خلاصه، یوسف خان استدلال کرد که راه حل کلیدی برای ایران حاکمیت قانون است. حتی قوانین اروپایی، به گفته میرزا یوسف خان، اساساً از شریعت اسلامی گرفته شده است.) برخلاف میرزا یوسف، آخوندزاده نه تنها این قانون را رد کرد، بلکه شریعت اسلامی را مانع پیشرفت می‌دانست. شریعت، قانون دگماتیسم دینی، به گفته آخوندزاده، آزادی‌های زیر را زیر پا گذاشته بود: آزادی زنان با محدود کردن آن‌ها به کارهای خانه. حقوق کودکان با تأیید عمل محکومیت؛ آزادی غیر مسلمانان با اجازه به بردگی گرفتن آن‌ها توسط مسلمانان. آزادی عشق ورزیدن با نادیده گرفتن میل جنسی دو نفر؛ آزادی کار با الزام به پرداخت مالیات‌های مذهبی و زیارت؛ و آزادی بدن با جواز عمل قطع دست و اعدام مقصر. به طور خلاصه، آخوندزاده به این نتیجه رسید که شریعت با حقوق و آزادی‌های مدرن سازگار نیست [۱۱].

با این حال، او همچنین پیشنهاد کرد که زمان ریشه‌کن کردن کامل اسلام هنوز فرا نرسیده است. او استدلال می‌کرد که اسلام به‌عنوان منبع اخلاقی در کشورهایمانند ایران، جایی که علوم جدید هنوز در ابتدای راه بودند، بسیار مورد نیاز است. اگر چیزی مانند اصلاح الفبای فارسی (یعنی خط عربی) خلاف شرع بود، اگر برای مردم سودمند بود، جایز بود. برای مقبول ساختن آن، «باید حيله قانونی کرد» تا «حقوق اسلامی را دور زد». او تأکید کرد که در مواقع لزوم، «حيله شرعی» جایز است. ایرانیان نیازی نداشتند که یک شبه بی‌دین شوند. بلکه برای ایرانیان برای پیشرفت، متمدن شدن، محدود کردن استبداد و برخورداری از آزادی‌ها و برابری در حقوق بشر، اسلام باید تحت پروتستانتیسم قرار گیرد. منظور او از پروتستان، برتری عقل بر وحی بود. آخوندزاده معتقد بود که پروتستان‌های اروپایی ظاهراً مذهبی بودند، اما در باطن بیشتر از عقل پیروی می‌کردند، که آخوندزاده فکر می‌کرد با وحی سازگاری ندارد [۱۱].

در مجموع، آخوندزاده نظریه‌ای درباره مشروعیت دولت، مشارکت سیاسی یا حتی وفاداری میهنی به یک دولت ملی که مجموعاً معیارهای اصلی ایده مدرن آزادی را تشکیل می‌دهند، ارائه نکرد. با این حال، او به طرز درخشانی بر ارتباط بین آزادی‌ها (مثلاً وجدان، بیان و مطبوعات) به‌عنوان شرط انقلاب ذهنی، و تعالی نهایی فراتر از وضعیت غیرقانونی طبیعت تأکید کرد [۱۱].

۶. روشنگری ایرانی و غرب: واژگان غربی، تفاسیر بومی

تصوری به غایت ساده‌انگارانه خواهد بود اگر روشنگری ایرانی در نیمه دوم قرن نوزدهم را تماماً برآمده از روشنگری غربی بدانیم. چنین نگاه انتزاعی‌ای موجب می‌شود تا آن بافت اجتماعی- فرهنگی را که اندیشه نوین غرب در آن فهم و تفسیر شد، نادیده بگیریم. چنان که در مورد آخوندزاده نشان خواهیم داد، روشنگری ایرانی درحقیقت گفتگویی بود بین میراث فرهنگ خودی و فرهنگ و فلسفه مدرن غرب. اما زمینه تاریخی چنین برهم‌کنشی نیز اهمیت دارد. این تأثیر و تأثر در هنگامه شدیدترین تنش‌های سیاسی- اجتماعی در ایران قرن نوزدهم رخ داد که در آن تضاد بین اندیشه مترقی و تجددخواهانه با گرایش‌های سنتی و محافظه‌کارانه پیشاپیش شکل گرفته و به اوج خود رسیده بود. چنان که از تحقیقات بسیاری از مورخان امروز برمی‌آید، ریشه تجدد خواهی در ایران سابقه‌ای بس دیرینه‌تر از ورود اندیشه غربی به ایران دارد و می‌توان آن را به دوران صفویه، و حتی به روایتی قبل‌تر، به بعد از حمله مغول به ایران ربط داد [۱۲].

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

اما کنکاش ریشه‌های تجددخواهی در ایران محل بحث ما نیست، آنچه برای ما اهمیت دارد این است که بدانیم شکلی از آگاهی (و نه خودآگاهی) متجددانه یا تجددخواهانه پیش از ترجمه، معرفی و آشنایی با فکر و فلسفه غرب در میان ایرانیان وجود داشته و مدام پررنگ‌تر شده است؛ و اساساً وجود چنین آگاهی بومی‌ای بود که توانایی شناخت و تفسیر اندیشه غربی را برای ما ممکن کرد. اندیشه ایرانی، اندیشه غربی را به گونه‌ای یک‌طرفه «دریافت» نکرد، بلکه اندیشه غربی را به مدد توان بالقوه فرهنگی خود «بازسازی» کرد و مورد «خوانش» قرار داد [۱۲].

می‌توان این رابطه را به مدد رابطه خدایگان-برده هگلی نیز توضیح داد: آگاهی برده نسبت به موقعیت فرودست خویش به واسطه فهم و آگاهی نسبت به جایگاه خدایگان ممکن می‌گردد. این خودآگاهی همواره معطوف به جایگاه خدایگان است و برآمده از تجربه تاریخی‌ای که در آن، بنده تضاد میان آگاهی خود با آگاهی خدایگان را زیست می‌کند. بررسی ادبیات تجدد در ایران نیز به ما نشان می‌دهد که باوجود «آگاهی» متجددانه و تجددخواهانه، «خودآگاهی» نسبت به تجدد به واسطه شناخت و تفسیر دیگری فرادست میسر نشد. در آگاهی به مثابه مرحله‌ای پیش از شکل‌گیری خودآگاهی، ایده استقرار گفتمانی و نهادی ندارد و در نتیجه از ناتوان و تهی از کارکرد اجتماعی است. ایده هنگامی کارکرد اجتماعی می‌یابد که تبدیل به نهاد شده باشد و نهاد نیز از پس خودآگاهی فکری-فلسفی ممکن می‌گردد [۱۲].

یکی از نمودهای چنین فرآیندی هنگامی است که ایرانیان برای بیان آگاهی متجددانه خود با غیاب واژگان و گفتمان متناسب با آن مواجه می‌شوند و در نتیجه در خوانش خود از اندیشه سیاسی و فلسفی غرب، از بیان لاتینی واژگان و اصطلاحات سیاسی-اجتماعی استفاده می‌کنند. آغاز مهم‌ترین کتاب آخوندزاده، «مکتوبات کمال‌الدوله»، شرح چنین واژگانی است؛ واژگانی از قبیل فیلسوف، روولوسیون، پولیتیک، دسپوت (مستبد)، پروگرس (ترقی)، پوئزی (شعر)، لیتراتور (هنرنوع نوشته مکتوب) از جمله اصطلاحاتی است که آخوندزاده ابتدا ضرورت می‌بیند آنان را معرفی کند و شرح دهد. به نظر من چنین موقعیتی تجدد ایرانی را دچار نوعی آشفتگی یا سرگشتگی زبانی کرد. آگاهی بومی ناتوانی خود در تبیین خودش را از طریق خوانش و تفسیر آگاهی دیگری شناسایی می‌کرد و از سوی دیگر برای تفسیر و خوانش دیگری جز ادبیات و واژگان بومی خود چیز دیگری در اختیار نداشت. درعین حال باید مدنظر داشت که این گیجی و سرگشتگی زبانی که ادبیات از پیش موجود بومی را با واژگان و اندیشه نوین غربی درهم مخلوط می‌کرد، نشان‌دهنده فقدان تجربه تاریخی و پراکتیس اجتماعی ایده‌های نوین بود. ناتوانی در تبیین ایده به سبب نبود تجربه تاریخی و تجربه عملی-مادی ایده در جامعه است؛ یعنی همان چیزی که غرب در تبیین اندیشه فلسفی خود از آن بهره‌مند بود [۱۲].

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

۷. آخوندزاده در میان روشنفکران

غفلت از مبانی مدرنیته رویکرد ما در بررسی آراء اندیشمندان عصر قاجار و سنجش میزان آگاهی آنان از مبادی و مبانی تجدیدی است که اینان مبلغ و مروج مظاهر آن بودند. در بررسی اندیشه آخوندزاده نیز، از همین الگو پیروی خواهیم کرد. عموم افرادی که به شرح و تحلیل اندیشه روشنفکران پیش و پس از مشروطه پرداخته‌اند. آراء آخوندزاده را بیشتر از سایرین متضمن مفاهیم و مضامین جدید به شمار می‌آورند. به عبارت دیگر در نظر اینان افق فکری آخوندزاده در مقایسه با سایر روشنفکران این عصر به افق فکری غربی‌ها نزدیک‌تر است. برای مثال قاضی مرادی در تفکیک گفتمان‌های چهارگانه رایج در این عصر و نمایندگان فکری آن‌ها آخوندزاده را سرمشاق و نماینده فکری گفتمان تقدم مدرنیته بر مدرنیزاسیون به شمار آورده است. فاضی مرادی در تحلیل اندیشه آخوندزاده معتقد است که از نظر وی، هر تغییر و تحول و ایجاد هرگونه نظم نوینی در هر قلمرو فعالیت اجتماعی پوچ و بی‌ثمر است مگر که پیش از آن علم و فرهنگ و فناوری نوین در میان مردم فراگیر شده باشد. او بر این نظر تأکید دارد چرا که پیشرفت غرب نسبت به جوامع غیر غربی را اصلاً به واسطه‌ی علوم و فناوری آنان می‌داند [۱۳].

این استنباط، گذشته از اینکه با تعریفی که قاضی مرادی از مختصات عمده این گفتمان ارائه می‌دهد، همخوانی ندارد و به نظر میرسد این دریافت مبتنی بر فقراتی از آراء آخوندزاده است که در آن از تقدم اقدامات به اصطلاح امروزی نرم‌افزاری بر اقدامات سخت‌افزاری حکایت می‌کند. قاضی مرادی در تعریف اجمالی گفتمان «تقدم مدرنیته بر مدرنیزاسیون» آن را معطوف به «استقرار مدرنیته همچون بینش نوین فلسفی به عنوان تنها راه نجات ایران از عقب‌ماندگی» میداند اما در فقره فوق، فناوری و علوم از قول آخوندزاده به عنوان منشاء تحول اجتماعی در جامعه ایرانی و بنابراین استقرار نظم نوین مطرح گردیده است، سخن در اینجا این است که از یک سو علوم و فناوری، خود محصول بینش نوین فلسفی‌اند و بنابراین تکوین آن‌ها پیش و بیش از هر چیز مستلزم آشنایی با منظومه معرفت فلسفی مدرن است و بنابراین نمی‌توان علوم و فناوری جدید را مترادف با فلسفه مدرن به شمار آورد؛ از سوی دیگر از منظر انتقادی وجود چنین دیدگاهی نمیتواند ما را به این داوری نادرست رهنمون سازد که از آن، گفتمان تقدم تجدید بر نوسازی را استخراج کرد. به عبارت دیگر مترادف شمرده شدن علوم و فناوری جدید با تجدید و مدرنیته فلسفی حکایت از جهل نسبت به تجدید فلسفی می‌کند. بنابراین قاضی مرادی در تشخیص خود مبنی بر اینکه آخوندزاده نماینده شاخص تقدم تجدید بر نوسازی است، برخطاست. ما در این فراز تلاش خواهیم کرد، این خطا را برملا سازیم. به دیگر سخن ما با داوری این تحلیل‌گران موافقیم که آخوندزاده به واسطه قرار گرفتن در محیطی که در آن ضمن برخورداری از آزادی و امنیت بیشتر در معرض جریانات افزون‌تری از افکار جدید و البته انقلابی قرار داشته از لحاظ میزان آشنایی با مفاهیم و مقولات اندیشگی مدرن از سایر روشنفکران جلوتر بوده است و البته شأن نویسندگی و ادیب بودن او در مقایسه با کسوت بروکراتیک مثلاً فردی چون ملکم در این راستا به وی کمک می‌کرده است، اما با داوری قاضی مرادی و امثال وی که او را نماینده تجدید فلسفی در حوزه اندیشه ایران می‌دانند، مخالفیم و بر این اعتقادیم که وی همانند سایر روشنفکران ایرانی علی‌رغم آشنایی با نام و آثار شمار کثیری از اندیشمندان غربی، در جهل نسبت به مبادی تجدید به سر می‌برده است و لذا بسیاری از تصورات و تصدیقات نوگرایانه وی در شرایط عدم التفات به مبادی، سترون و ابتر ماندند. ما در بررسی و نقد اندیشه آخوندزاده، به مواجهه نظری با شارحان و تحلیل‌گرانی خواهیم پرداخت که با رویکرد مدافعانه به طرح و معرفی آراء وی پرداخته‌اند لذا پیکره اصلی بحث ما را دفاع این شارحان تشکیل داده ولی البته به اقتضاء سخن به واکاوی مستقیم آثار آخوندزاده نیز خواهیم پرداخت.

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

در ابتدا به عنصر دیگری از دیدگاه آخوندزاده اشاره می‌کنم که موجب شده است در کسوت یک اندیشمند ظاهر گردیده و البته در تصدیق سخن شارحان توانسته به فهم نسبی مناسبات تمدنی از جمله ربط اندیشه به پیشرفت یا عقب ماندگی یک جامعه وقوف یابد و آن تأکید جابه جای وی بر ضرورت تقدم اشاعه برنامه سوادآموزی در جامعه ایرانی بر هر گونه اقدام اصلاحی دیگر و نیز اولویت اصلاح و یا نابودی افکار نادرستی است که موجب درماندگی ذهنی و البته غفلت از دانش درست و معتبر در نزد مردم شده است. ایده پروتستانتیسم اسلامی او که ناظر به این معنی است در نامه‌های کمال‌الدوله در نقد ایده‌های دینی پیگیری شده است، اما چنانچه خواهیم دید در همین رویکرد اصلی نه تنها وی مبتلا به تناقض‌گویی است که این تناقض‌گویی و نیز درک او از پروتستانتیسم، بیانگر جهل نسبت به تحولات اندیشه و عمل در غرب است [۱۴].

تناقض مطروحه در این است که وی از یک طرف کاملاً به نفی دیانت رأی می‌دهد اما از طرف دیگر در صدد اصلاح اندیشه‌های دینی بر می‌آید. برای مثال وی در نفی آیین‌های دینی ضمن هشدار به مؤمنان برای دریدن پرده غفلت و جهل که مترادف با ایمان به این اعتقادات است، می‌نویسد: همسایگان شما در جهات اربعه همگی بیدار شده‌اند و به ترقیات عالیه رسیده‌اند و شما در ظلمت جهل فرو مانده‌اید و رشته‌های عبودیت دست و پای شما را بسته است و از نعمت آزادی محرومید [۱۵].

وی حصول این آزادی را منوط به دو چیز می‌داند؛ یکی قول حکما مبنی بر ضرورت اخلاص در عمل و دیگری نفی وجود نص بر آیین‌های عبادی مانند روزه و نماز و بنابراین انکار آن‌ها؛ اگر مرا در اختیار یکی از این دو شق مختار گذارید من شق دوم را برمی‌گزینم و نماز و روزه را ترک می‌گویم. در فرازی از بیوگرافی خود، آخوندزاده از هدفش در تألیف کمال‌الدوله با صراحت بیشتری سخن می‌گوید: بعد از چندی به خیال اینکه سد راه الف باء جدید و سد راه سویلزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیسم آن است برای هدم اساس این دین و رفع فئاتیسم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتستانتیسم در اسلام به تصنیف کمال‌الدوله شروع کردم. صرف نظر از عملی بودن یا نبودن این هدف و نیز غفلت جاهلانه آخوندزاده در مقام یک روشنفکر نسبت به چگونگی عملیاتی کردن طرح نوسازی در ایران، آنچه که متناسب با موضوع سخن ما واجد اهمیت است، جهل آخوندزاده نسبت به «جنبش اصلاح دینی» در غرب است، و براساس همین جهل ژرف نسبت به این حادثه دوران ساز در تکوین تمدن مدرن، مترادف دانستن پروتستانتیسم اسلامی با هدم اساس دین. این جهل نسبت به تحولات آسان‌یاب، آدمی را در استنتاج غفلت و جهل وی نسبت به موضوع دشوار و دیریاب مبادی دلیرتر می‌سازد و البته نشانه‌های آن در سراسر آثار وی مشهود است [۱۶].

وی نمونه‌ای بارز از نوگرایانی است که مشروطه را با همان مفهوم غربی تفسیر و تحلیل می‌کرد. این هواخواهی یک‌جانبه که با شرایط سیاسی - اجتماعی - فرهنگی آن روز جامعه ایران هماهنگ نبود از سوی نوگرایان مصلحت‌گرایی همچون میرزا ملکم خان به نقد کشیده شد و علی‌رغم آنکه ملکم به وی سفارش کرد که نباید متعرض اندیشه‌های مذهبی ملل قفقاز، عثمانی و ایران شود و همانند او تلاش نماید اندیشه‌هایش را در لفافه دین عرضه بدارد، سخن ملکم را نشنیده گرفت و جنبه‌های ضداسلامی مشروطه‌گرایی را به شیوه‌ای بسیار آشکار و روشن بیان کرد. اگر چه مشروطه‌گری در ایران بیشتر نشأت گرفته از اندیشه رهبران لیبرال و نوگرا بود، اما او خواهان حکومت مشروطه‌ای بود که خود مردم به دست آورند نه آنکه صرفاً از رهبران نوگرا سرچشمه گیرد؛ تمنایی که در آن روز دست‌نیافتنی بود.

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

وی همچون ملکم از طرفداران تشکیل فراماسونری در ایران بود و همچون گروهی از نواندیشان ناصواب می‌پنداشت این کار از لوازم آزادی و آزادیخواهی است؛ غافل از آنکه این تشکل، دامی گسترده از جانب انگلیسیها و دیگر دول غربی برای ایجاد نفوذ و پوششی بر جنایات خویش بود، آن گونه که امروز تحت لوای آزادی، برابری و به تعبیر دیگر حقوق بشر، همان اهداف را دنبال می‌کنند.

تأثیرپذیری آخوندزاده از نواندیشان مغرب زمین همچون ولتر، روسو، مونتسکیو، میرآبو به گونه‌ای است که پیامبران و فیلسوفان را به درخواست از ستمگر برای دست برداشتن از ظلم و ستم متهم می‌کند و مدعی است که نواندیشان، ستم‌دیدگان را به مقابله با ستم ستمگران تشویق می‌کنند. از این رو، آخوندزاده در جایگاه نواندیشان، مردم را به برانداختن ناصرالدین شاه از اریکه قدرت مطلقه از طریق تأسیس پارلمان ملی، متشکل از دو مجلس شورا و سنا تشویق می‌کند [۱۲].

آخوندزاده، یکی از مهم‌ترین مبانی نظری نظام مشروطه، یعنی ناسیونالیسم را در تعارض با مذهب دانسته، فرد وطن‌پرست را کسی می‌داند که جان خویش را فدای ملت و کشور خود کند. «دیگر آن زمان گذشت که کسی زندگی خود را قربانی مذهب کند.» از منظر آخوندزاده، آموزش روح وطن‌دوستی و وطن‌پرستی و ملت و ملیت‌خواهی از طریق سوادآموزی راهی است برای برون رفت از عقب‌ماندگی و رهایی از یوغ بیگانگان. آخوندزاده در نقدی که بر کتاب یک کلمه مستشارالدوله تبریزی نوشت علی‌رغم تمجید از کتاب وی، تلاشهای مستشارالدوله مبنی بر هماهنگی میان اسلام و نوحواهی را رد کرد و به این ترتیب باورهای سکولاریستی خود را بروز داد و با بیان مواردی از مسائل فقهی همانند نابرابری موجود میان زن و مرد در برخی از مسائل اقتصادی خصوصاً قانون مجازات اسلامی را سخت مورد حمله قرار داده، اظهار می‌دارد این قوانین با روح یک نظام قانونی و دموکراسی غربی یعنی نظام مشروطه منافات دارد. وی برخلاف مستشارالدوله که تلاش می‌کرد با در نظر گرفتن شرایط حتی به صورت تصنعی هم که شده با نقل قول از آیات و روایات به ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزشهای اروپایی بپردازد، بیشتر در پی شفاف‌سازی نکات مورد اختلاف بویژه نکات بنیانی بود. اما این شفاف‌سازی وی در ماهیت سکولاریستی نظام مشروطه، به مقابله جدی با اسلام انجامید. به گونه‌ای که پروتست در مذهب و نسخ برخی آیات قرآنی و احکام فقهی از جمله پیشنهادهای اوست. در این حال او آرزو می‌کرد که ایرانیها متوجه این نکته باشند که او از فرزندان ایران و میهن او ایران و کیش او شیعه دوازده امامی است [۱۷].

اندیشه‌های رادیکالی آخوندزاده هر چند در ابتدای جنبش با اقبال حتی نواندیشان لیبرال‌مآب اروپایی روبه رو نشد؛ اما در پروسه دولت‌سازی مشروطه در ایران بویژه در تدوین قانون اساسی و متمم آن مورد توجه واقع گردید. هر چند در اصولی از متمم قانون اساسی (از جمله اصل دوم، مبنی بر نظارت پنج تن از علما بر مصوبات مجلس) به مقتضای زمان امتیازاتی به علما داده شد اما زیرکانه به گونه‌ای تدوین یافت که دیدگاه سکولاریستی‌هایی همچون فتحعلی آخوندزاده را تأمین می‌کرد. از جمله اصولی که (۷۱ و ۸۶ متمم) به حوزه قضاوت مربوط می‌شود ضربت سختی به قدرت قضایی علما وارد کرد و این در حالی بود که حتی اصل دوم هم به تدریج عملاً به دست فراموشی سپرده شد و یا اصولی که پیرامون آزادی و برابری [۱۸]. در این متمم آمده بود همان دیدگاههای سکولاریستی بود که آخوندزاده از ابتدا دنبال می‌کرد در حالی که میرزا ملکم خان و هم‌فکران او به اقتضای زمان، مدعی بودند نظام نو با اسلام منافاتی ندارد، قانون اسلام کامل‌ترین قوانین جهان است و بر حضور گسترده مجتهدین در مجلس شورای ملی تأکید می‌کردند. آخوندزاده با

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and Research in Persian culture, language and literature

تشریح ماهیت غیردینی نظام مشروطه و اندیشه مشروطه‌خواهی، ماهیت نظام جدید (مشروطه) را در قالب پروتستان‌تیزم مطرح کرد و با نقش و کارکرد دین و علما در جامعه مخالفت ورزید؛ مشروطه‌ای که فی‌نفسه غیردینی و حتی ضددینی بود [۱۹].

۸. نتیجه‌گیری

آخوندزاده را یکی از اولین منتقدان دین در جهان اسلام و به ویژه ایران می‌دانند. او تحت تأثیر فکری متفکرانی چون ولتر، هلوئیوس، هولباخ، دیدرو، هیوم، نیوتن، پترارک و برخی از متفکران روسی بود. او بیشتر استدلال‌های ضد مذهبی خود را از ارنست رنان و توماس باکل وام گرفته است.

منابع اصلی اندیشه آخوندزاده را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) آثاری که او را در دوران کودکی با برخی از مفاهیم و علوم اسلامی آشنا کرد، اما به او اجازه تعمق عمیق در محتوای آن‌ها را نداد. (۲) آثار متفکران مدرن غربی، از جمله دانشمندان علوم طبیعی، فیلسوفان و سیاستمداران. او با استفاده از این منابع با مفاهیم مدرن و مباحث رایج عصر خود آشنا شد. او با تکیه بر آن‌ها به انواع مفاهیم متفاوتی حمله کرد، بدون اینکه آن‌ها را به صورت علمی و بی‌طرفانه مطالعه کند.

مشروعیت دولت، مشارکت سیاسی و تعهد دلپذیر، سه معیار اصلی ایده مدرن آزادی هستند. برای بررسی اندیشه آخوندزاده در مورد ایده مدرن آزادی، یک مدل نظری ساده ارائه شد: وضعیت بی‌قانون طبیعت در زمان قاجارها در صورت وجود نیروهای معین قابل عبور است. آخوندزاده بر خلاف سایر روشنفکران ایرانی مانند ملکم، یوسف‌میرزا و طالبوف معتقد بود که استقرار حکومت قانون برای تعالی فراتر از بی‌قانونی کافی نیست. از نظر آخوندزاده، اصلاح زبان و وجود آزادی‌های گوناگون (مثلاً وجدان، بیان و مطبوعات) می‌تواند موجب تعالی شود. یعنی آزادی آن تأثیری نیست که در یک دولت-ملت مدرن تنها پس از تحقق تعالی بتوان از آن برخوردار شد. علت آن است به اصطلاح آزادی نیروی تاریخ است.

چهارمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در
فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی

The 4th National Conference on Innovation and
Research in Persian culture, language and literature

۹. مراجع

1. Tahmasb, A. and M. Zarvani, *Enlightenment and Islam in Iran: The Case of Mirza Fath Ali Akhundzadeh*. Religious Inquiries, 2017. 6(12): p. 103-122.
 2. Swietochowski, T., *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The shaping of a national identity in a Muslim community*. 2004: Cambridge University Press.
 3. Shissler, A.H., *Between Two Empires: Ahmet Agaoglu and the New Turkey*. Vol. 2. 2003: IB Tauris.
 4. Seidel, R., *The Reception of European Philosophy in Qajar Iran*, in *Philosophy in Qajar Iran*. 2018, Brill. p. 313-371.
 5. Zia-Ebrahimi, R., *The Emergence of Iranian Nationalism*, in *The Emergence of Iranian Nationalism*. 2016, Columbia University Press.
 6. Martin, T., *The origins of Soviet ethnic cleansing*. The Journal of Modern History, 1998. 70(4): p. 813-861.
 7. Suny, R.G., *Looking toward Ararat: Armenia in modern history*. 1993: Indiana University Press.
 8. Zia-Ebrahimi, R., *An Emissary of the Golden Age: Manekji Limji Hataria and the Charisma of the Archaic in Pre-Nationalist Iran*. Studies in Ethnicity and Nationalism, 2010. 10(3): p. 377-390.
 9. Zia-Ebrahimi, R., *Self-orientalization and dislocation: The uses and abuses of the "Aryan" discourse in Iran*. Iranian Studies, 2011. 44(4): p. 445-472.
 10. Borumand, S. and A. PIRZADEH, *Historical Perspectives on Iranian Cultural Identity*. 2016, Springer Nova Iorque. p. 75-102.
 11. Mazinani, M., *Liberty in Akhundzadeh's and Kermani's Thoughts*. Middle Eastern Studies, 2015. 51(6): p. 883-900.
۱۲. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده (تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹).
۱۳. حسن قاضی مرادی، نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایرانی، تهران: اختران، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴.
۱۴. ر. ک، سید جواد طباطبایی، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: ستوده، ۱۳۸۶.
۱۵. میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات، به کوشش: باقر مؤمنی، تهران: آوا، ۱۳۵۱، ص ۱۳۴.
۱۶. ر. ک، میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، بی‌جا: مرد امروز، ۱۳۶۴.
۱۷. ر. ک: آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حامد ارسالی، باکو، ۱۳۶۳ش؛ آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده.
۱۸. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۳۰ش، ص ۴۵.
۱۹. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۵۲.