

مفهوم آزادی و کاربرد آن در گفتمان روشنفکران عصر مشروطه در ایران

حمید حاجیان پور^۱، سوسن قاسمی حیدری^{۲*}

چکیده

آزادی، مفهومی بسیار ستایش‌شده است و دستیابی به آزادی و رهایی از قیدها و محدودیت‌ها، یکی از پرشورترین آرمان‌های بشر به شمار می‌آید. چنان‌که برخی معتقدند که تاریخ آدمیان، تلاش برای دستیابی به آزادی بوده است. در واقع آزادی از اساسی‌ترین بحث‌های زندگی سیاسی و اجتماعی است و از دیرگاه مورد توجه انسان بوده، چراکه؛ آزادی خواسته‌ی همه انسان‌هاست و همه دوست دارند آزاد زندگی کنند و در زندگی خود دست به انتخاب بزنند.

زمان آشنایی ایرانیان با غرب در دوره قاجار، آزادی به‌عنوان مفهومی اعتباری به کار رفت که معنا و تعریفی خاص و متفاوت از گذشته داشت. در این معنا، روشنفکران دوره‌ی قاجار؛ به‌خصوص عهد ناصرالدین‌شاه سهم بسزایی در وارد کردن این مفهوم و تطبیق دادن آن با فرهنگ جامعه‌ی اسلامی - ایرانی داشتند. این پژوهش در صدد است ضمن واکاوی مفهوم آزادی در آثار متفکران غربی، به مسیر عزیمت آن مؤلفه به ایران، تعریف آن و چگونگی تلاش اندیشه‌گران ایرانی برای تطبیق این مفهوم با فرهنگ جامعه‌ی ایران بپردازد و نشان دهد که ظهور اندیشه‌ها و مفاهیم نو؛ از جمله مفهوم آزادی در دوره پیش از مشروطه، مشروطه و پس از آن دارای پیشینه‌ای قابل‌توجه در ایران و اسلام بوده و اندیشه‌گران ایرانی، با استفاده از ظرفیت‌ها و داشته‌های فرهنگ خودی، سعی در ارائه تعریفی از آن مطابق با جامعه‌ی ایرانی داشته‌اند. از این‌رو آزادی مورد اندیشه‌گران غربی در فرهنگ ایرانی - اسلامی پیشینه و مفهوم خاص خود را داشته و قابلیت عملی شدن اقسام مختلف آن، چون آزادی افکار، باور و بیان، عقیده و قلم را داراست. لذا ظهور آن‌ها در دوره قاجار آنی و بی مقدمه نبوده است.

واژه‌های کلیدی: آزادی، آخوندزاده، مستشارالدوله، میرزا ملکم خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی.

۱. دانشیار و عضو هیات علمی گروه تاریخ دانشگاه شیراز؛ ایمیل: Hhajianpour@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز، ایمیل: sosan64@yahoo.com

* نویسنده مسئول: sosan64@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۳

مقدمه

اندیشه آزادی محصول اوضاع جاری جامعه و در ارتباط با آن قرار دارد. بحث از مفهوم آزادی و تعریف آن نیز در دوره‌های مختلف تاریخی بنا به اقتضات زمانه و شرایط محیط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، از دوره‌ای به دوره دیگر متفاوت و درک آن نیز از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از عصری به عصر دیگر متمایز بوده است. و در هر دوره با توجه به گفتمان موجود در جامعه و سمت‌وسوهای نظام اندیشه‌گر حاکم بر آن، تغییرات محسوس در تعریف مفاهیم رخ می‌دهد و بازنمایی مفاهیم مختلف در دوره‌های تاریخی متناسب با نظام اندیشه‌گر آن دوره خواهد بود. از این رو؛ تعریف آزادی و کشف معنای دقیق آن از یک سو سهل و از سوی دیگر ممتنع می‌نماید. تعریف ناپذیری آزادی و آشفتگی در مفهوم آن، برآیند فراخوانی مفهوم آزادی و کاربرد نابه جای آن است؛ در فرهنگ سیاسی و فلسفی کمتر واژه‌ای به اندازه آزادی، به بازی گرفته شده است. چراکه؛ هرچند آزادی به معنای رها شدن از قید است، خود نیز نیاز به قید دارد.

شکل‌گیری مفهوم نوین آزادی در ایران به آن معنا که در غرب چهره نمود به دوران قاجار باز می‌گردد. در این دوره اندیشه آزادی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های جامعه مدرن غربی توجه ایرانیان را به خود جلب کرد، و از آن پس اندیشه‌گران ایرانی سعی در فهم مفهوم آزادی و باز تعریف آن کردند، اما در ریشه‌یابی این حرکت فکری می‌بایست، به ضعف حاکم بر ساختار سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دینی، اقتصادی و اداری و نظامی، و... اشاره داشت؛ که زمینه را برای برآمدن اصلاح‌گران فراهم نمود.

این اصلاح‌گران و روشنفکران، به دلیل جوّ سیاسی و محدودیت‌های شدید نظام استبدادی «ناصری» در خارج از کشور زندگی می‌کردند، و زمینه‌ساز فکری خیزش مشروطه گشتند. از مهم‌ترین روشنفکران این دوران می‌توان به کسانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲)، جلال‌الدین مستشارالدوله (۱۸۶۹-۱۸۲۵)، ملک‌خان (۱۹۰۹-۱۸۳۳)، احمد طالבוفا (۱۹۱۱-۱۸۳۴)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۹۹-۱۸۵۵) اشاره داشت و از آنجا که آنان از برگزیدگان روشنفکری در آن دوران محسوب می‌شدند. این پژوهش سعی بر آن دارد که به تفکیک آرای ایشان را در ارتباط با مفهوم آزادی، اهمیت و کاربرد آن در اندیشه‌ی سیاسی آن زمان مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

درواقع این روشنفکران، با چاپ و نشر رسالات سیاسی و فلسفی به نقد اوضاع سیاسی ایران، استبداد، اصلاحات سیاسی و اجتماعی و معرفی اندیشه سیاسی در غرب و فلسفه آن، جریان بسیار نیرومندی را در خارج از ایران به وجود آوردند که حکومت قاجار را بسیار تحت فشار قرار داده بود. محور اساسی و اصلی این رسالات چه در داخل و چه در خارج از کشور بر حول مسائلی از قبیل؛ انتقاد از اوضاع نابسامان سیاسی، فکری و اجتماعی و اقتصادی ایران و طرح اصلاحات سیاسی و اقتصادی اجرا شده در فرنگ، مقایسه وضع موجود ایران با ممالک اروپایی و ریشه‌ها و شدت عقب‌ماندگی و همچنین ارائه راه حل برای پیشرفت ایران و برنامه اصلاحات در ایران بوده است.

با توجه به این زمینه‌ها در این پژوهش سعی می‌گردد که به سؤالات ذیل پاسخ دهد؛

- تأثیر اندیشه‌های غرب بر روشنفکران ایران در دوره قاجار به چه نحو بوده است؟ از نظر روشنفکران عصر مشروطه آزادی به چه معنا است؟ و اینکه آنان چگونه مفهوم آزادی را با جامعه ایرانی - اسلامی ایران تطبیق دادند؟ و نهایتاً اینکه آیا نویسندگان دوره مشروطه به رهیافت جدیدی در بازنمایی این مفهوم برای جامعه ایرانی نائل آمدند؟

مفهوم آزادی و مؤلفه‌های آن

به‌رغم کثرت و تنوع معانی اصطلاحی آزادی، معانی لغوی این واژه یکسان و بدیهی است. برخی از نویسندگان این واژه را از واژه اوستایی «آزاته» و یا پهلوی آراتیه دانسته‌اند (حائری، ۱۳۸۳: ۹).

آزادی در لغت به مفهوم: عتق، حریت، اختیار، خلاف بندگی، اسارت و اجبار، قدرت انتخاب، رهایی و خلاص و آزادمردی... به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۷۷/۱). ماده آزادی، آزادی در وسیع‌ترین معنای کلمه حالتی است که در آن چیزی محدود و وابسته به چیزهای دیگر نباشد و بتواند در فضایی جابه‌جا شود و در مورد انسان حالتی است که در آن شخص برای رسیدن به مقصود خویش به مانعی برخورد نکند (اشوری، ۱۳۸۵: ۲۰).

موریس کرنستون معانی متعددی را برای این واژه که معادل آزادی است بیان می‌دارد: «آزادی: فارغ از اسارت دیگران، رها، نامحدود، خلاصی یافته از قیود وظایف، بی‌مانع، نامقید در عمل، مجاز به مستقل بودن است (کرنستون، ۱۳۵۴: ۴۴).

درواقع آزادی دارای سه مؤلفه اصلی است که مفهوم آن را تشکیل می‌دهد: ۱. فاعل؛ آزادی چه کسی؟ ۲. مانع؛ آزادی از چه چیزی و یا چه کسی؟ ۳. هدف؛ آزادی برای چه هدفی. با توجه به این سه مؤلفه، می‌توان آزادی را این‌گونه تعریف کرد: «آزادی فرد یا افرادی از قید فرد دیگر برای انجام کاری و رفتاری خاص.» (بینات، ۱۳۸۱: ۹ و ۱۰).

برخی از اندیشمندان، مفهوم نوین آزادی را این‌گونه توصیف می‌کنند: «آزادی در مفهوم نوین خود بیشتر در پیوند با آزادی‌های سیاسی - اجتماعی و اقتصادی و بنیاد دموکراسی به کار رفته؛ در چارچوب آزادی‌های گوناگون، مانند آزادی انجمن، آزادی سخن، آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات؛ آزادی کار و تکاپوهای سیاسی و اقتصادی تعریف شده است. در حقیقت باید گفت که شرکت همگانی در روند حکومت، بخشی از مفهوم آزادی را تشکیل می‌دهد (حائری، ۱۳۸۳: ۱۰). مبنای آزادی حقوق طبیعی انسانی است، یعنی آدمی آزاد و از حقوق مساوی آفریده شده و بدین سبب هیئت اجتماع باید نگرهبان و محافظ آن مواهب طبیعی باشد (آدمیت، ۱۳۴۰: ۴).

در کل درباره‌ی آزادی به مفهوم مدرن آن، به شاخصه‌های زیر باید اشاره داشت:

- مفهوم جدید آزادی، در عرفیات ریشه دارد و به برخوردهای غیر ربانی اطلاق می‌شود.
- مفهوم مدرن آزادی، با انسان‌مداری بشر توأم بوده و از هدایت وحی خدا جداست.
- مفهوم امروزی آزادی، صبغه‌ای فردباورانه دارد.

- آزادی جدید، به معنای محدودیت در ایجاد موانع جهت برخورداری از امکانات عینی و فردی اجتماعی است؛

به همین جهت باید خودباوری را مبنای آن نگاشت. و همچنین، آزادی مدرن، در خرد کیشی انسان ریشه دارد و به همین دلیل است که طرفداران مکتب آزادی، مدعی اند که باید مسائل حقوقی و از جمله مفهوم آزادی را در سایه روش‌های عقلی شناخت و از حریم آن دفاع کرد (انصاری، ۱۳۸۶: فصلنامه آموزه، شماره ۶).

آزادی از منظر اسلام

هر مکتبی در یک چارچوب اصولی قرار دارد و نزد خود یک سری معیارها و چارچوبی در نظر دارد که با دیگران متفاوت است. در بحث آزادی هم این قاعده استوار است و نباید معیارها و ارزش‌های جوامع را با هم سنجیده و از آن نتیجه‌گیری کلیشه‌ای کرد. پاره‌ای از پژوهندگان مسلمان در تعریف از آزادی می‌گویند: «محدودترین تعریف از آزادی، برده نبودن انسان و کلی‌ترین آن را به گرفتار نبودن و رهایی از بند تعریف نموده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸: ۵۵). در احادیث، آزادی در اسلام نه مبتنی بر اصالت فرد است نه اصالت جمع نه دولت حداقلی را روا می‌دارد و نه نظام توتالیتر را؛ بلکه گزینه‌ای متعادل در برابر دو انگاره تفریطی و افراطی یادشده دارد (مصباح الشریعه: ۵۳۶).

مفهوم آزادی در اسلام ابعاد و چهره‌های گوناگون دارد که بی‌ارتباط با هم نیست. در نخستین نگاه آزادی از دو جهت در اسلام مطرح می‌شود: یکی از نظر فلسفی و کلامی، و دوم از نظر حقوقی و اطاعت از نظام‌های اجتماعی، که از نظر فلسفی و کلامی مسئله آزادی در اسلام همان مسئله معروف «جبر و اختیار» یا «جبر و تفویض» است (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۵۹). اما باید گفت بر اساس قرآن زیستن در تحت حکومت ستم و حکام جبار یعنی بردگی، و آزادی نقطه‌ی مقابل آن است، یعنی رهائی از قید حکومت استبدادی است. آزادی یا حریت یکی از اصول اساسی اسلام است. زیرا تنها از راه آزادی است که انسان می‌تواند مقام بندگی خود را نسبت به خداوند باز یابد (مؤمنی، ۱۹۹۸: ۲۵۱).

مفهوم آزادی از دیدگاه روشنفکران غرب

مهم‌ترین پیشرفت‌ها و پیدایش نظرات نو در مورد اقسام حکومت، جایگاه حاکمان، نقش و تأثیر مردم، نحوه مشارکت اجتماعی، حقوق سیاسی و اجتماعی افراد، جایگاه فرد در جامعه، میزان آزادی و مسائلی از این دست به دوران پس از قرون وسطی باز می‌گردد. در اروپا اندیشه‌هایی چون آزادی، برابری، اقتصاد آزاد و مانند آن از راه کشاکش میان نظام کهن فئودالی و سرمایه‌داری

تازه به دوران رسیده رشد یافته بود تا جاییکه از دیدگاه «طبقه سوم» معنای آزادی عبارت از رهایی از یوغ فئودالیسم و آزادی برای سرمایه‌گذاری خصوصی بود (حائری، بی‌تا: ۶۶).

از قرن هفدهم به بعد بود که اندیشمندان اروپایی به‌ویژه اصحاب قرارداد اجتماعی با مطرح کردن بحث قرارداد اجتماعی سهم بسزایی در اشاعه این‌گونه نظریات یافتند. افرادی چون هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹م)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)، مونتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵م) روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸م) و بعدتر جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) در پرداختن به امور مذکور تأثیر شگرفی از خود بر جای گذاشتند. بحث از آزادی در حقیقت ذیل بحث قرارداد اجتماعی و جزئی از آن قرار می‌گرفت. قرارداد اجتماعی یا به عبارت دقیق‌تر، نظریه قرار دارد اجتماعی، نظریه‌ای است که بر اساس فلسفی دولت نوین را تشکیل می‌دهد (آشوری، ۱۳۸۵: ۲۵۱).

از دیدگاه هابز، مفهوم آزادی به بیان کلاسیک مفهوم لیبرالی از رهایی یا آزادی تبدیل می‌شود. نخستین تعریف او از آزادی «فقدان موانع خارجی» است. وی موافق با این تعریف بر این نظر بود که «ترس و آزادی با هم سازگارند (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۲۰۷). از دید جان لاک، آزادی به این معنا نیست که انسان رها باشد تا هر آنچه را که می‌خواهد انجام دهد؛ بلکه منظور از آزادی نوعی از رهایی است که او را قادر می‌سازد تا ضمن رعایت و احترام به قانونی که او آن را پذیرفته است به امور، اعمال و رفتار، جان و مال و نیز تمام دارایی خود رسیدگی کند و آن‌ها را مرتب و منظم سازد (شریعت، ۱۳۸۰: ۱۷۳ و ۱۷۴). از مفاهیم عمده‌ای که جان لاک در مورد آزادی بیان می‌کند، بحث حق طبیعی است؛ وی بر این باور است که انسان‌ها در امور مختلف زندگی خود آزادی کامل دارند و تنها قانون حاکم بر آن‌ها حق طبیعت است (لاک، ۱۳۷۸: ۷۳).

در همین ارتباط منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵) در روح القوانین می‌گوید: هیچ کلمه‌ای به اندازه کلمه آزادی، اذهان را متوجه خود نساخته است و به هیچ کلمه‌ای معنای مختلف مانند کلمه آزادی داده نشده است. منتسکیو آزادی را در دو ساحت رابطه آزادی با دولت و رابطه آزادی با مردم، چنین تعریف می‌کند: الف) آزادی و رابطه مردم با دولت: آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد هر کاری که قانون اجازه داده و می‌دهد بکند و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست، مجبور به انجام نگردد (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۲۹۲-۲۹۴). لذا آزادی از دید منتسکیو، محدود به قانون است. و خروج از این محدوده، دیگر آزادی به حساب نمی‌آید؛ اما وی در عین حال تأکید می‌کند، که رسیدن به آزادی از راه تفکیک قوا می‌گذرد و تنها ممالکی که در آن‌ها قوای سه‌گانه: مقننه، مجریه و قضائیه، از هم تفکیک شده‌اند، آزاد هستند (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۲۹۷).

روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) انسان آزاد را به کسی اطلاق می‌کند که فقط چیزی را می‌خواهد که از عهده آن بر می‌آید و هر کار به‌دلخواه خود انجام می‌دهد (غنی نژاد، ۱۳۸۱: ۳۶). گفته مشهور روسو در آغاز کتاب اجتماعی بدین مضمون که «هرچند انسان آزاد آفریده شده، همه‌جا در قید اسارت است» روشن است که مقصود قیده‌های جامعه‌ی مدنی و به‌ویژه دولت‌هاست. چیزی که روسو تنها به‌عنوان بد ضروری پذیرای آن است (کاتوزیان، ۱۳: ۹۷). با این حال، وی معتقد است که حس آزادی خواهی موجود در همه‌ی انسان‌ها زائیده سرشت آدمی است (روسو، ۱۳۸۰: ۶۲).

جان استوارت میل نیز در قرن نوزدهم، به بحث آزادی فردی پرداخته و بخش عمده‌ی رساله‌ی وی، مربوط به بررسی و دفاع از آزادی فردی است. و مشروط بر این که آزادی وی لطمه به آزادی دیگران نزند (میل، مقدمه/ ۱۳۴۹: ۱۴)

هگل رسیدن به آزادی را هدف جهان خلقت می‌داند. او معتقد است، عقل یا روح یا فکر، که مرکز شعور و جوهر جهان و جاودانه است، در حرکت به سوی آزادی و رهایی از تضاد رسیدن به مطلق، پیوسته در حال تبدیل و آفریدن است و تاریخ را می‌سازد و همین سیرمعمول تاریخ است که فلسفه امکان پیش‌بینی حوادث را می‌دهد (هگل، ۱۳۷۹: ۳۴۳). و بدین خاطر باید گفت: هیچ اندیشمندی به اندازه او به آزادی قدر و منزلت نبخشیده است.

اما مهم‌ترین مباحث را ایزایا برلین، استاد روسی تبار دانشگاه آکسفورد، در کتاب چهارمقاله درباره‌ی آزادی» دارد؛ او می‌نویسد که نویسندگان تاریخ عقاید بیش از دویست معنی گوناگون برای آزادی ضبط کرده‌اند (برلین، ۱۳۸۰: مقاله سوم، ۲۳۶).

به گفته‌ی او «در تاریخ بشر همه اخلاقیون آزادی را ستوده‌اند؛ اما معنای آزادی نیز مانند خوشبختی، خوبی، طبیعت و حقیقت، به قدری کش‌دار است که با هر نوع تفسیری جور می‌آید.» (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۳) وی نخستین متفکری است که تفاوت بارزی را بین دو قسم آزادی بیان کرده است (امیراحمدی، ۱۳۸۱: ۲۰ و ۲۱).

برلین معتقد است؛ که آزادی دارای دو مفهوم «مثبت» و «منفی» است. مفهوم آزادی مثبت در پاسخ به این پرسش طرح می‌شود که: «منشأ کنترل یا نظارتی که بتواند کسی را وادار ساخت که فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد، چیست؟ و کجاست؟» (برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۶). آزادی منفی نیز عبارت است از عدم سلطه خارجی و تبعیت از اغراض و امیال شخصی؛ وی از این قسم از آزادی دفاع و حمایت می‌کند. (لک زایی، ۱۳۸۷: ۳۵) به نقل از کتاب «دولت عقل» حسین بشیریه: ۲۳ و ۲۴). اریک فروم در کتاب گریز از آزادی، آزادی مثبت را تحقق کامل قوای فرد و توانایی برای خودانگیخته و فعال زندگی کردن می‌داند و از دید او مردم نمی‌توانند بار آزادی منفی یا «آزادی از قیود» را همواره تحمل کنند. باید بکوشند از آزادی به کلی بگریزند، مگر آنکه بتوانند از آزادی منفی به سمت آزادی مثبت پیش روند (فروم، ۱۳۶۳: ۲۹۶ و ۱۴۸). و اینکه لازم است نوعی نظم در کار باشد زیرا آزادی بی‌قید و بند برخی از اعضای جامعه را قادر می‌سازند که به دیگران آسیب بزنند. (جویس، ۱۳۹۱: ۹۲). یعنی اینکه آزادی مستلزم کنش مسئولانه در ارتباط با دیگران و همچنین پذیرش این امر است که تمهیدات جمعی را نیز باید مراعات کرد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۲۹۹).

آزادی از دیدگاه روشنفکران ایرانی دوران قاجار

از نخستین ایرانیانی که به مبحث آزادی در غرب توجه کرد، میرزا صالح شیرازی است. وی که خاطرات خود را در سال‌های ۱۲۳۱-۱۲۳۵ ق / ۱۸۱۵ / ۱۸۱۹ به نگارش در آورده است، از همه‌ی ویژگی‌های متفاوت جهان جدید، انگشت تأکید بر خصلت آزادی نهاده و انگلستان را ولایت آزادی نام گذارده است (میرزا صالح شیرازی، ۱۳۶۲: ۲۰۵). او در سفرنامه‌ی خود، از آزادی انتخابات، حاکمیت پارلمان و سایر عناصر مشروطه انگلیس سخن گفته است (حائری، ۱۳۸۱: ۱۲).

فکر آزادی و مشروطگی به سبک جدید و حمله به اصول مطلق، از دهه آخر سلطنت ناصرالدین شاه مظاهر مهمی پیدا کرد. در این دوره برجسته‌ترین مبلغان سیاسی چون ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، و... به درجات مختلف فعال بودند. به‌علاوه از نسل پیش، گروه درس خوانده‌ی جدیدی به وجود آمده بود که ایدئولوژی سیاسی‌اش، ترقی و آزادی به مفهوم غرب‌گرایی آن بود، طبیعتاً آزادی در غرب - صرف‌نظر از بعد اقتصادی آن - به لحاظ فلسفی در تفسیر اومانستی ریشه داشت.

گروهی از طبقه ترقی‌خواه، مرام و مقصد خود را مجاهدت در تحصیل فرمان مشروطیت و برقراری اصول حریت، مبارزه با مخالفان سبک نوین آزادی و قلع‌وقمع دار و دستة مخالفان آزادی مشخص کردند (انصاری، ۱۳۸۶: فصلنامه آموزه/ ش ۶). آحاد مشروطه‌خواهان ایرانی و خاصه دموکرات‌های انقلابی با توجه به استبداد حاکمه، نبود قانون، تضادی بین قانون و آزادی نمی‌دیدند. حتی آن‌ها را کمابیش مترادف یکدیگر می‌دانستند، زیرا معنی هر دو آن‌ها برایشان آزادی و رهایی از سلطه استبداد بود (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۷۰).

بنابراین اصلاح‌طلبان ایرانی بیش از همه و پیش از همه از آزادی، خود قانون را مراد می‌کردند. هرگونه آزادی فردی مانند آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی جابه‌جایی و غیره خارج از چارچوب قانون - چه در شرایط هرج‌ومرج و چه تحت حکومت خودکامه - امکان‌پذیر نبود. اما نبود چنین چارچوبی از قانون در جامعه ایران، روشن می‌کرد که بی‌قانون هیچ‌گونه آزادی مگر آنچه به‌عنوان یک امتیاز ممکن است به‌صورت دلبخواه اعطا و باز پس گرفته شود وجود نخواهد داشت (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

همان‌طور که مشاهده گردید، بسیاری از نظریه‌پردازان دولت مشروطه آزادی را به معنای منفی به‌کار برده‌اند. در این معنا آزادی به مفهوم فقدان موانع بر سر راه بیان اندیشه، آزادی گفتار و تشکیل انجمن‌ها و فعالیت‌های اقتصادی و جز آن است. بر این اساس محدودیت با آزادی ناسازگار است و بدین‌سان هر چه محدودیت کمتر باشد، آزادی بیشتر می‌شود. اگر همین مفهوم را در حوزه حقوق و قانون اعمال کنیم، در صورتی که قانون به معنی محدودیت باشد، در نتیجه می‌توان گفت که هر چه قانون کمتر باشد، آزادی بیشتر است. باین‌همه افراد باید از تعدیات کسان دیگر که آزادی خود را اعمال می‌کنند و نیز از تعدیات مقامات دولتی مصون باشند. بنابراین حق آزادی برابر یکی از ارزش‌ها و حقوق اساسی مشروطه بوده است (وینسنت، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

برداشت طبقات مختلف مردم از مشروطه با هم متفاوت بود. (زاهد، ۱۳۸۵: ۱۰۴). در واقع برداشت مردم از مشروطه و دموکراسی، آزادی مطلق و بی‌قید و شرط بود، که در تحلیل نهایی همان حالت آشوب و لجام‌گسیختگی است؛ هر فرد و گروه و طبقه‌ای - در

حد تصور خود-همه‌ی حقوق اجتماعی را می‌خواست ولی حاضر نبود هیچ مسئولیت اجتماعی را بپذیرد. پریشانی و ضعف و ناتوانی کارش به‌جایی رسید که خیلی از ترقی‌خواهان و درس‌خواندگان و روشنفکران و سیاستمداران به این نتیجه رسیدند که تا قدرت متمرکز نشود، و در ایل و روستا و شهر و شهرستان چماق حکومت فرود نیاید مملکت از دست خواهد رفت (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۵).

اندیشه سیاسی آخوندزاده و تلقی او از مفهوم آزادی

یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های ایرانی مؤثر بر جریان روشنفکری ایرانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده (آخوندوف) بود. او در سال ۱۲۲۸ ه.ق در شهر نوخه از توابع شکی زاده شد. پدرش اهل تبریز، ولی مقیم گرجستان روسیه بود. آخوندزاده از نخستین کسانی است که درباره مشروطیت و حکومت مردم بر مردم سخن رانده و تأثیر بسزایی بر هم‌عصران خویش به‌ویژه روشنفکران مشروطه‌طلب گذاشته است (حائری، ۱۳۶۴: ۲۷).

در باب اندیشه‌های سیاسی آخوندزاده باید بیان کرد که علاوه بر نگرش‌های لیبرالی، اساس و شیوه اندیشه‌های او بر ناسیونالیسم افراطی و دین‌ستیزی بنا شده است (امیر احمدی، ۱۳۸۱: ۹۳). او «یک آزادیخواه و سکولاریست به معنی غربی آن روز اروپا و پشتیبان گسترش تمدن و اصول پارلمانی غربی در ایران بوده است.» (حائری، ۱۳۶۴: ۲۹). و مهم‌تر اینکه او نخستین مسلمانی بود که جنبه‌های ضد اسلامی مشروطه دموکراسی را به شیوه‌ای آشکار و روشن بیان می‌کند (آدمیت، ۱۳۸۱: ۲۷). از میرزا فتحعلی آخوندزاده، دو کتاب، چندین مقاله و تعدادی نامه به جا مانده است. دو کتاب یکی مکتوبات نام دارد، که اثری فلسفی اجتماعی است، و دیگری تمثیلات که شامل شش نمایشنامه و یک داستان تاریخی می‌باشد (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۱۱). مکتوبات کمال الدوله او را می‌توان بیانیه‌ای شورانگیز بر ضد سنت‌های ایران عصر قاجاری دانست. و همچنین رنسانسی در بازگشت به ارزش‌های ایرانی و اعتراضی بر اندیشه‌های رایج در سنجش با اندیشه‌های اروپایی دانست.

آخوندزاده با اکثر منورالفکران عهد ناصری آشنایی و مکاتبه داشت. میرزا ملکم خان، و میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی از آن جمله‌اند. او از حیث آرا و اندیشه چندین وجه داشت. اولاً تفکر او آمیزه‌ای از تفکرات دنیاگرایی غرب بود و این تفکرش در اکثر آثار مکتوب وی (سیاسی و اجتماعی) نمود پیدا کرده است؛ و از جمله نخستین افرادی بود که به امر نقادی توجه خاصی نشان داده و در این راه پیش قدم شده بود. نظریات او درباره‌ی اصلاح خط فارسی و نیز اندیشه‌های سیاسی لیبرالی وی شایان توجه است (آژند، ۱۳۷۳: ۲۶).

او در تمثیلات خود نیز از نادیده گرفتن حقوق زن ایرانی و به‌ویژه نحوه ظالمانه ازدواج، عمیقاً رنج می‌برد و در نمایش‌نامه‌های متعدد به وضعیت زنان پرداخته است، وی در داستان سرگذشت وزیر خان لنکران، از حقوق زن در آزادی انتخاب شوهر دفاع شده و ازدواج دختر جوان با مردان پیر و همچنین تعدد زوجات بشدت مورد انتقاد او قرار گرفته است (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۱۱-۲۱۳). وی معتقد به آزادی زن، الغای تعدد زوجات، ایجاد مساوات میان مرد و زن در همه حقوق اجتماعی، تعلیم و تربیت و آزادی حجاب زن توجه جدی و اساسی داشته است. وی به دفاع از افکار و تمایلات آزادی‌خواهانه در یک چارچوب لیبرال دموکراسی برخاست (آجدانی، ۱۳۸۷: ۷۴).

آخوندزاده در بیان افکارش بارها کلمه لیبرال را به کار می‌برد. او و طالبوف نسبت به سایر روشنفکران آن دوره، تعریف دقیق‌تری از مفاهیم نو و مکاتب سیاسی ارائه می‌کنند. او در توضیح واژه لیبرال، ابراز می‌کند که عرابه ترقی و پیشرفت ایران نیاز به افراد لیبرال دارد. و به‌زعم او لیبرال‌ها و روشنفکران موتور حرکت انقلاب و اصلاحات هستند و ایشان هستند که با توضیح و بسط علم و دانش مقدمات فکری خیزش‌های بشری را فراهم می‌آورند (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۶۴).

در ادبیات سیاسی همواره از کلمه دیسپوت استفاده می‌کند. دیسپوت عبارت است از اینکه حاکمی مستبدانه و با اعمال زور و فشار برخلاف خواسته‌های ملت عمل کرده و بر آن‌ها جابرانه حکومت کند و آزادی‌های اساسی ملت را پایمال نماید. آخوندزاده، دیسپوتیزم یا استبداد مطلقه حکام را مانع آفت مردم‌سالاری می‌داند (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۵۵). در این باره می‌گوید: «حیف به تو ای ایران کو آن شوکت کو آن قدرت ... زمین تو خراب، و اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی‌خبر، و از نعمت آزادی محروم، و پادشاه تو دیسپوت است. تأثیر ظلم دیسپوت، و زور فنانیسم علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شده، و جوهر قابلیت تو را زنگ آلود و

به دنائت طبع و رزالت و ذلت و عبودیت و تملق و ریا و نفاق و مکر و خدعه و جبن و تقیه خوگر ساخته...» (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۲۶)

او آزادی کامل را متشکل از دو نوع آزادی می‌داند، یکی آزادی روحانی و دوم آزادی جسمانی، از این رو در تلقی آخوندزاده عقب‌ماندگی و ضعف جامعه‌ی ایران، پیش و بیش از هر چیز ریشه در دو عامل استبداد سیاسی حکومت و استبداد و تحجر مذهبی دارد. وی در این باره می‌گوید: «رستن از ظلم دیسپوت و عقاید پوچ پیش نمی‌آید مگر با علم، و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره، پروقره صورت نمی‌بندد، مگر با لیبرال بودن، و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید باطل. چه فایده، مذهب تو با لیبرال بودن تو مانع است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۱۹).

وی در سال ۱۸۹۳ م/ ۱۲۸۰ ق، خطاب به ایرانی‌ها چنین نوشت «ای ایرانیان: اگر می‌توانستید منافع آزادی و حقوق بشر را دریابید، شما هرگز بردگی و فروتنی را نمی‌پذیرفتید.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۸).

یکی از ویژگی‌های مهم آخوندزاده در گرایش به غرب آن بود که او مفاهیم و نهادهای غربی را همان گونه که در فلسفه‌ی سیاسی غرب و جوامع غربی وجود داشت. مورد تأکید قرار می‌داد. او با اعتقاد به وجود برخی تضادها و تناقض‌های موجود میان اسلام و دموکراسی غربی، به کسانی چون ملکم خان و مستشارالدوله، که می‌کوشیدند تا مصلحت اندیشانه و با تقلیل مفاهیم غربی، آن مفاهیم را با اسلام همانند جلوه دهند، انتقاد و اعتراض می‌کرد، چنان که در نامه‌ای انتقاد خود را از رساله «یک کلمه» مستشارالدوله چنین نوشت: «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.» (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۱۰۱).

او یکی از اندیشمندانی است که به نقد و انتقاد آزادانه اعتقاد دارد و بیش از پیش همین روش را در ارائه آثارش در پیش می‌گیرد و بر این باور است که: «فایده کزیتیکا (نقد) در صورت آزادی خیال آن خواهد شد که عاقبت رفته رفته از تصادم اقوال و آرای مختلفه حق در مرکز خود قرار گرفت و در علم مدنیت ترقیات ظهور خواهد کرد.»

آخوندزاده از بنیان پروتستانیسم اسلامی نیز به شمار می‌رود، او خواهان پیراستن دین از مسائل خرافی است. اما به نظر می‌رسد پیرایش دینی مورد نظر آخوندزاده با بی‌دینی مطلق تفاوتی ندارد. نظام پیشنهادی آخوندزاده غیرشرعی است و سیاست کلاً از دیانت تفکیک شده است. و به آنان که می‌خواهند میان حکومت مشروطه به سبک لیبرالیسم غربی و اسلام آشتی به وجود آورند، خرده گرفته و معتقد است که امور حکومتی، عرفی و قضایی باید به دولت داده شود و تنها امور و احکام دینی در دست علمای روحانی باقی بماند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۶۰).

با توجه به عقاید فوق است که حائری در کتابش آخوندزاده را یک سکولاریست تمام‌عیار و از مدافعان پروپاقرص دموکراسی غربی معرفی می‌کند (حائری، ۱۳۶۴: ۲۷). وی معتقد بود که، مفهوم آزادی، قانون و اندیشه نو باید به تدریج در قلوب و ذهن مردم رسوخ و رسوب کند، در غیر این صورت مفاهیم یادشده به‌تنهایی مشکلی را حل نمی‌کنند بلکه باعث تعارضات جدی بین آموزه‌های سنتی و مدرن می‌شوند.

آزادی از دیدگاه طالبوف تبریزی

یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین روشنفکران عصر قاجاریه و مشروطیت میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۲۵۰ - ۱۳۳۰ ق/ ۱۸۳۴ - ۱۹۱۱ م)، در یک خانواده‌ی متوسط پیشه‌ور در محله سرخاب تبریز متولد شد.

از مهم‌ترین روشنفکرانی بود که به تشریح و دفاع از آزادی در یک نظام مشروطیت به شیوه‌ای مناسب با ماهیت و مفهوم دموکراتیک آن پرداخت. طالب اف آزادی را به شش گونه: آزادی فردی یا آزادی هویت، آزادی عقاید، آزادی قول، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع و آزادی انتخاب تقسیم کرده است (آجدانی، ۱۳۸۷: ۷۷).

«در تفکر سیاسی»، «مسائل الحیات» و «ایضاحات در خصوص آزادی» مهم‌ترین آثار اوست. رساله‌ی اول از قوانین طبیعی حیات، حقوق آزادی انسان، تکامل جامعه‌ی مدنی به‌علاوه ترقی و تحول ژاپن سخن می‌راند (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴).

در کتاب‌ها، مقاله‌ها و نامه‌های خود آزادی و مشروطیت را بی‌چون‌وچرا برای ایران لازم می‌شمارد، ولی نه چنان بی‌قیدوشرط که مشکلات دیگری از آن بیرون آید. او در کتاب مسائل الحیات نظرات خود را در این باره بیان داشته و در پایان آن ترجمه‌ای از قانون اساسی ژاپن برای آگاهی خوانندگان به دست داده است.

آزادی، تعریف آن و پیوند آن با مساوات، یکی از مهم‌ترین مباحث در اندیشه طالبوف است. طالبوف که درک روشنی از معنای آزادی در غرب، ماهیت و کارکرد آن در ارتباط با تمدن و فرهنگ اروپا دارد، همانند برخی دیگر از منورالفکرهای معاصر خود، شعارگونه به ستایش و تمجید آزادی نمی‌پردازد. از آنجاکه برای او، در کنار ارزش ذاتی آزادی و نقش آن در تعالی اندیشه فردی و اجتماعی، واقعیت‌های اجتماعی و ملی در مملکت ایران نیز دارای اهمیت است. بنابراین او در تعریفی خاص، سعی می‌کند تا مقوله آزادی را در پیوند یا همان واقعیات تعریف کند و از همین معنای آزادی دفاع نماید (طالبوف، ۱۳۳۶: ۸۹).

چنین تعریفی از آزادی و تأکید بر ارزشمندی تبعی آزادی فردی در ارتباط با آزادی تمام مردم و توصیف ارزشی آن به کارکرد آزادی در تعالی انسان و تحقق خرد و بلوغ فکری و تربیت، بدیع و بی‌نظیر است. این معنای آزادی، با آنچه در فلسفه سیاسی غرب بیان شد، تفاوت ماهوی دارد گرچه اصول و پایه‌های اولیه خود را از آنجا گرفت.

او به درو نمایه و مفهوم آزادانه‌ای می‌پردازد که برگرفته از نظریات متفکرانی چون روسو و منتسکیو بود؛ اما کوشید مفهوم آن را در میان ایرانیان رواج دهد. با این امید که روزی ایرانیان از این نعمت برخوردار شوند. زیرا به باور ایشان «آنچه مایه تأسف است این است که ایرانی از عوالم بی‌خبر و از نعمت الهی محروم مانده، حال آنکه بشر هستند. از سایرین نوع خود بی‌شبهه استعداد ایشان کمتر نیست. بالطبع بایست این آزادی را داشته باشند.» (طالبوف، ۱۳۴۶: ۱۸۹).

در نگارش ایضاحات در خصوص آزادی به رساله‌ی مشهور «در آزادی» نوشته‌ی استوارت میل که به زبان روسی ترجمه شده بود توجه داشت. و روشن‌بینانه مسائل سیاسی و شرایط قوام نظام مشروطیت ایران را مورد نقد و بحث قرار داده است این رساله درباره فواید مجلس شورای ملی و لزوم برپا کردن آن، نگاشته شده است؛ او به این نکته می‌پردازد که آزادی بی‌بند و بار سودمند نیست و می‌کوشد مردمان را به این معنی متوجه کند (طالبوف، ۱۳۳۶: ۱۸).

طالبوف به دست آوردن آزادی در ایران را در گرو پرورش و تربیت رجال میهن‌پرست و آزادیخواه می‌داند، که ایران از ایشان خالی است. او معتقد بود: «نباید فراموش کنیم که آزادی ثروتی است عمومی موروثی. لذا بایست تا او را به وارث بالغ تسلیم نمود. به لحاظ اینکه آزادی نه مقدمه است و نتیجه‌ی کلمه‌ای است و رای قاعده منطقی. و آنچه که در عالم از همه قواعد منطقی مستثنی است فقط آزادی است ما او را لفظاً و معنأً مجرد می‌دانیم. بنابراین کسی می‌تواند حامل او شود که این معنی را درست بفهمد» (طالبوف، ۱۳۴۶: ۱۸۹).

وی با تأثیرپذیری از اندیشمندان طبیعت‌گرای باختر زمین، آزادی را از حقوق طبیعی انسان می‌داند که همواره با اوست و خواهد بود. و این حق را نمی‌توان از او گرفت. از دیدگاه او این آزادی دو دشمن نیرومند دارد: «یکی منافقین و مستبدین داخله که می‌خواهند باز مثل قدیم فعال مایرید باشند، خون مردم را بخورند و انقراض ملیت ما را به یک عیش پنج روزه خود بفروشند که نه غیرت دارند نه مسلمانند و نه ایرانی و ایرانی نژاد. دشمن دوم که هزار بار قوی‌تر از اولی است. بی‌علمی و فقر روحانی و یا ضعف ایمانی ما هست. یعنی به حسنات و سیئات تکالیف شرعی یا حدود روحانی خودمان یقین نداریم.» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۱۱).

طالبوف می‌افزاید که یکی دیگر از نمونه‌های آزادی، آزادی ادیان است که آن را چنین بیان می‌کند: «از برکت علم و معارف ما فهمیده‌ایم که ادیان هر قوم از فضایل روحانی و احترام عواید و از خصایص ممدوحه انسانی است. ایام جهل و تعصب گذشته و به دوره آزادی عقاید و احترام ادیان ملل داخل شده‌ایم» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۸۱).

بر پایه این دیدگاه با کمی تسامح شاید بتوان او را کثرت‌گرای دینی نیز دانست. طالبوف به سه گونه آزادی نظر دارد: آزادی عقاید، آزادی قول و هویت و اینکه از این سه، چندین منبع فرعی مشتق است. از آن جمله آزادی انتخاب، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماع، که البته این مشتقات باز هم مقدمه هستند و نتیجه دارند. (طالبوف، ۱۳۴۶: ۱۶۸).

او از حق طبیعی آزادی می‌گوید و سخن «رنان» را یادآور می‌شود که: «تنظیمات طبیعی بشریت، برادری، برابری و آزادی است. ما برادریم به جهت اینکه همه اولاد آدمیم، برابریم به جهت اینکه امتیازی در ولادت و وفات نداریم، آزادیم به جهت اینکه اگر

کسی بفرماید، تا خودمان نخواهیم نشنویم، و تا نبینیم تفهیم نمی‌توانیم. پس من ما آزاد از تحت ریاست خود و دیگری است. بنابراین اقتضای طبیعی را نباید مانع خلق شود.» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۸۵).

آزادی موردنظر طالبوف، همان آزادی مطرح‌شده در دموکراسی است و با آزادی لیبرالی بسیار متفاوت است. طالبوف با آزادی بیش از اندازه لیبرالی مخالف است و این نظر، به مخالفتش با سرمایه‌داری نیز می‌انجامد، زیرا آن را سبب گسترش ظلم و ستم در جامعه می‌داند. همچنین او خواهان مشارکت مردمان در حکومت و دخالت محدود دولت برای حفظ منافع عموم و رفع فقر و ستم است که با آمیزه‌های لیبرالی در تضاد قرار می‌گیرد.

چراکه لیبرال‌ها در اساس با حکومت اکثریت ناسازگارند، زیرا آن را خطری جدی برای آزادی موردنظرشان می‌دانند. و دموکراسی را خطری ذاتی برای آزادی فرد به شمار می‌آورند. لیبرال‌ها از اندیشه حاکمیت اکثریت در هر شرایطی ناخشنودند (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۱۱۳). از این رو آنچه طالبوف با عنوان آزادی و شاخه‌های آن بیان می‌کند، در چارچوب دموکراسی جای می‌گیرد.

در واقع طالبوف؛ «از پیروان اصالت عقل و فلسفه تجربی است. عقاید سیاسی او نیز ترکیبی است از لیبرالیسم و دموکراسی اجتماعی به راه تأسیس نظام دموکراسی. منادی حاکمیت ملی است. او تمدن جدید را جهان‌شمول می‌داند خواهان اخذ دانش و فن و اصول بنیادهای اجتماعی و سیاسی جدید است» (آدمیت، ۱۳۶۲: ۲۵).

آدمیت روزهای پایانی زندگی وی را اینگونه توصیف می‌کند: «طالبوف که با تغییر نظام مطلقه به مشروطگی یکی از آرزوهای دیرینه‌اش تحقق یافته بود، سرخوردگی‌اش از حاضر نبودن در مجلس تأثیری در شوق و بستگی معنوی‌اش به کار مجلس و مشروطیت نداشت. مذكرات مجلس و حوادث سیاسی را به دنبال می‌کرد؛ و عقیده‌اش را در هر قضیه‌ای ... همان‌جا از اصل «تساوی حقوق» کل افراد جامعه در قانون اساسی سخن راند. و در همین اوان بود که باوجود سالخورده‌گی و کم نوری چشم، آخرین رساله‌ی ارزشمندش را در آزادی و در ارتباط با سیاست مشروطیت نگاشت.» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۱۲).

اندیشه آزادی‌خواهی از دیدگاه میرزا ملکم خان

«میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله» در سال ۱۲۴۹ ه.ق. در خانواده‌ای متوسط در جلفای اصفهان متولد شد. پدرش میرزا یعقوب از ارمینان جلفا بود (اصیل، ۱۳۷۶: ۱۴). که فرزند خود را در ده سالگی راهی پاریس کرد تا در آنجا به تحصیل علم بپردازد. (ناطق، ۱۳۵۷: ۱۸۵). در آنجا تحصیلات عالی خود را به پایان رسانید. و به ایران برگشت و در دارالفنون معلم و مترجم شد. (کدی، ۱۳۸۱: ۶۵) ملکم‌خان از نویسندگان پرکار روزگار خویش بود که آثار فراوانی از خود در قالب کتابچه و رساله‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی به‌جای گذاشت و به نگارش رساله‌های بسیاری پیرامون مظاهر مدرنیته پرداخت (صفرزایی، ۱۳۹۴: ۶۰). از منظر فکری و تئوریک او را می‌توان از لحاظ نظری، پدر پروژه شبه مدرنیته و روشنفکری آن دانست (زرشناس، ۱۳۸۴: ۱۵).

در رساله «دفت‌تنظیمات یا کتابچه غیبی» که از نخستین آثار ملکم خان و دربردارنده افکار اولیه اوست. به روشنی می‌توان جنبه‌هایی از تلقی اولیه ملکم درباره‌ی غرب را دریافت. «منافع آزادی» از دیگر آثار اوست، که چکیده‌ای از افکار جان استوارت میل را آورده و به نقل از میل، ترقی و پیشرفت را نتیجه‌ی «آزادی خیال» دانسته و نتیجه ترقی را «سیویلیزاسیون» به حساب می‌آورد. (میرزا ملکم خان، ۱۳۲۷: ۱۷۷). او در این باره می‌گوید: «انسان در عالم حیوانات نوعی است که باید متصل طالب ترقی باشد. و بدون آزادی خیال امکان‌پذیر نیست و نتیجه ترقی در این روزگار سیویلیزاسیون (تمدن) است.»

او با مطرح کردن آزادی خیال و اندیشه، حاکمیت مستبدانه حاکمان را با تمایلات و خواسته‌های روشن‌اندیشان ایرانی رو درو قرار می‌دهد و طالبان آزادی انسان را از یک‌سو و محدودکنندگان آزادی‌های بشری را در سوی دیگر وادار به تعامل و درنهایت موضع‌گیری نسبت به هم می‌کند که حاصل آن چیزی نیست، جز درخواست مطالبات سیاسی و اجتماعی مردم از حاکمان مردم‌گریز. البته نگاه ملکم به آزادی انسان قانونمند و در چهارچوب ضوابط حقوقی و عرفی است. به دیگر سخن او آزادی قانونی را در مقابل آزادی لجام‌گسیخته و دلخواهی مطرح می‌کند (منافع آزادی، مجموعه آثار: ۱۷۷).

وی در رسایل و مقالات خود تحت ماده‌ی «حریت»، آزادی را کامله می‌خواند و آن را به دو قسم می‌داند و می‌گوید: ای فرزندان فرانسه! بدانید و آگاه باشید، که هر فردی از افراد بنی نوع بشر که به عالم وجود قدم نهاده است، باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند باشد. حریت کامله دو قسم است: «یکی حریت روحانیه است و دیگری حریت جسمانیه. حریت روحانیه ما را

اولیای دین عیسوی از دست ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبد و ذلیل اوامر خودشان کرده‌اند و ما را در این ماده هرگز حق مداخله متصور نیست. پس ما در ماده حریت روحانیه بنده فرمان بردار اولیای دین بوده از نعمت آزادی محرومیم. و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان «دیسپوتی» یعنی ظالمان از دست ما گرفته... در این ماده ما نیز عبد ذلیل و بندگان بی‌اختیار بوده و از نعمت آزادی بی‌بهره‌ایم. ای فرزندان فرانسه و ای برادران وطنی: حالا تکلیف ما بیچارگان چه چیز است؟» (مجموعه آثار میرزا ملکم خان، ۱۳۲۷: ۱۸۱).

اصولاً ملکم توجه ویژه‌ای به آزادی داشته و در جزوه اول ندای عدالت، آزادی قانونی را از پیش شرط‌های عدالت می‌شمارد و حد آزادی را در عدم وارد آمدن خلل به حقوق دیگران به حساب می‌آورد (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۳۶). وی آزادی افراد را تا بدانجا تأیید می‌کند که محل به حقوق اجتماعی افراد و جامعه نباشد. از این رو می‌نویسد: «حد آزادی این است که آزادی هیچ‌کس به حق هیچ‌کس خللی وارد نیابد.» (ندای عدالت، مجموعه آثار: ۲۰۷).

او آزادی را به شیوه‌ای نزدیک به امروز بیان کرده است. معنایی که مورد نظر او بوده با وضع موجود تفاوت داشت. حدودمرز این آزادی نیز در قالب قانون می‌توانست معنا پیدا کند (صفرزائی، ۱۳۹۴: ۶۲).

باید گفت: که ملکم به آزادی و زیرساخت‌های فلسفی و هستی‌شناسی آن یعنی فاعلیت و عاملیت انسان نیز توجه داشت. البته این جنبه اندیشه او نسبت به جنبه‌های دیگر افکارش ضعیف‌تر است. با این وجود، شکی وجود ندارد که افکار ملکم از فیلسوفان دوره روشنگری مانند روسو، منتسکیو و ولتر تأثیر 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 منافع بومی نشان بدهد. به گفته ملکم، «شرافت خلقت ما در این است که "خدا" ما را فاعل مختار «سوژه» آفریده و به اقتضای این شرافت ما را مأمور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و مستحفظ حقوق آدمیت خود باشیم (مجموعه آثار ملکم خان، ۱۳۲۷: ۲۱۵).

اما مهم‌ترین سؤال ملکم خان به‌عنوان یکی از روشنفکران برجسته و مشهور آن عصر این بود که: «چرا ما ایرانی‌ها که بنیانگذاران تمدن در جهان هستیم این قدر عقب‌مانده‌ایم و شما اروپایی‌ها چنین ترقی شگفت‌انگیزی کرده‌اید؟». چگونه می‌توانیم عقب‌افتادگی عینی ایران را نسبت به تمدن مغرب توجیه کنیم؟ مانع ترقی ما چیست؟ و شاید در پاسخ بتوان به این قسمت از سخنانش اشاره داشت، که بر این بود؛ که بدون ایمنی جان و مال و ترقی نیست، بدون عدالت آزادی نیست، و بدون آزادی، نه ثروت ملی نه رضایت و آسایش فردی امکان‌پذیر است، ملل اروپایی بعد از پیکار زیاد موفق شدند به درجات مختلف، عدالت و آزادی و حکومت انتخابی را به دست آورند (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۵۹).

ملکم در سال ۱۳۲۳ در رساله‌ی «ندای عدالت» خود، درباره‌ی آزادی و ارتباط آن با آموزه‌های اسلامی چنین نوشت: «وقتی در این باب (آزادی) با علمای فرنگستان حرف می‌زنیم، معلمین معروف که از اصول اسلام به مراتب بیش از ما معلومات روشن دارند، می‌گویند بدبختی ملل اسلام در این است که اصول بزرگ اسلام را گم می‌دانند، اولیای اسلام به دو کلمه بر کل دنیا ثابت و واجب ساخته‌اند: امر به معروف و نهی از منکر، کدام قانون دولتی است که حق کلام و قلم را صریح‌تر از این بیان کرده باشد (ملکم خان ناظم الدوله، ۲۵۳۵: ۱۸ و ۱۹).

درواقع، وی با درایت و شرایط شناسی، آزادی‌های سیاسی و حق کلام و قلم را در قالب آموزه‌های دینی بیان می‌کند و برای تسری افکارش در سطح جامعه از هنجارهای مذهبی کمک می‌گیرد (امیر احمدی، ۱۳۸۱: ۲۴). اگرچه او در گفت‌وگویی خود با ویلفرد بلنت انگلیسی اظهار داشت: «چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم.» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۶۴ و ۶۵)

از این رو، محیط طباطبایی بر این باور بود: که وی، با اتخاذ سیاست مصلحت‌اندیشی برای تطبیق و همانند نشان دادن اسلام و دموکراسی، اصل آزادی در یک نظام مشروطیت و دموکراسی را به «امر به معروف و نهی از منکر» در اسلام تقلیل داد (محبیط طباطبایی، ۱۳۲۷: ۲۰۷ و ۲۰۸).

آجدانی نیز در کتاب روشنفکران ایران در عصر مشروطیت معتقد است که: بسیاری از روشنفکران عصر قاجاریه و مشروطیت، و از آن جمله ملکم خان - به‌ویژه در دومین مرحله از حیات فکری و آثار متأخر خود - مصلحت‌اندیشانه، از میزان و شدت انتقادات خود به قوانین و احکام دینی و روحانیون کاستند و حتی گاه به شیوه‌ای مبالغه‌آمیز به تلاش برای هماهنگ جلوه دادن اسلام و

دموکراسی غربی و ستایش فراوان از علما و روحانیون پرداختند. تردیدی نیست که یکی از مهم‌ترین اهداف روشنفکرانی چون ملکم خان از اتخاذ سیاست آشتی‌گرایی مصلحت‌اندیشانه میان اسلام و مفاهیم و نهادهای جدیدی که روشنفکران به آن‌ها دلبستگی داشتند (آجدانی، ۱۳۸۷: ۱۲۴ و ۱۲۵).

بر اساس همین مصلحت‌اندیشی بود که میرزا ملکمی که در مواضع اولیه فکری خود، طایفه‌ علما را دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آن‌ها می‌دانست و معرفی می‌کرد، با تجدیدنظر در آرای خود، در روزنامه قانون تأکید و تصریح کرد که: «آن قوانین و آن اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده‌اند همه را خیلی صحیح و کافی می‌دانیم (همان، ص ۱۲۵).

حائری معتقد است که: «علت تناقض‌گویی ملکم در امور مربوط به مذهب و رهبران مذهبی شاید این بود که باور داشته است که آن‌گونه مذهبی که در یک رژیم مشروطه غربی می‌تواند پابرجا بماند مذهبی است ناتوان و دست‌کم به‌طور مستقیم بی‌دخالت در امور سیاست و کشور و در نتیجه با اجتماع آن روز ایران متناسب نبوده است.» (حائری، ۱۳۶۴: ۴۳).

ملکم به بحث آزادی قلم نیز پرداخته و «جمیع تنظیمات و ترقیات دنیا» را در نتیجه آزادی قلم می‌داند (روزنامه قانون، ش ۲، س ۱، ۱۳۰۷ ق، ص ۵). اما مسئله مهمی که وجود داشت، عدم وجود شرایط مناسب برای ابراز سختی‌ها و مشکلات موجود بود. یعنی هیچ‌کس نمی‌توانست به آزادی سخنش را بگوید یا به قلم بیاورد. همان قلمی که ملکم به‌راحتی از آن استفاده می‌کند و آزادانه در روزنامه‌اش مسائل و مشکلات را یادآوری می‌کند. و می‌گوید:

«معنای قدرت قلم را اهل ایران درست ملتفت نشده‌اند، زیرا که درجه قدرت قلم بسته به درجه آزادی قلم است. در هر دولتی که مردم اجازه دارند افکار پسندیده‌ی خود را به شیوه‌هایی درست بیان نمایند، قلم فضلا بهترین مشعل ترقی است. همه‌ی وزرای نامی فرنگستان اشخاصی هستند که هنر و شرافت خود را به‌وسیله‌ی قلم بروز داده‌اند. تمام تنظیمات و ترقیات دنیا و کل استقلال و شکوه ملل حاصل آزادی قلم است. اما کدام قلم؟ قلمی که به‌حکم قانون مختار باشد.» (روزنامه قانون، شماره ۱، رجب ۱۳۰۷: ۵).

و بدین ترتیب، از دید او برای «سد راه اغراض وزرا» تدبیری هست و آن تدبیر آزادی بیان و قلم است. باید «هر آدم مختار باشد افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند. سپس می‌گوید: هیچ احمقی نگفته است که باید به مردم آزادی بدهیم که هر چه به زبانشان بیاید بگویند (اصیل، جزوه ندای عدالت، ۱۳۸۱: ۱۴۴).

در جای دیگر می‌آورد: «رؤسای هر مملکت و هر جا، به اندازه ریاستی که دارند، لازم است زبردستان خود را که بندگان خداوندند، آزاد بشمارند. و این آزادی که موردنظر ماست، عبارت از اختیار است، و این اختیار ممدوح است نه مذموم، زیرا اختیار مذموم که به سبب اختلال در نظم قانون اسلام است، برخلاف منظور ماست و بنای نظام عالم بر اساس همان قانون مهم است. او این اختیارات را بر شش نوع می‌داند که شامل: اختیار بدنی، اختیار زبان، اختیار قلم، اختیار خیال، اختیار کسب و اختیار جماعت می‌باشد (اصیل، صراط المستقیم، ۱۳۸۱: ۴۸۱-۴۸۳).

وی بعد دستور شاه را متضمن این آزادی قرار می‌دهد. و البته او برای تضمین آزادی میل و اراده و دستورات پادشاه را کافی نمی‌داند و بر این است، که خلق هم آن قدر دارای شعور باشند که معنای قانون را فهمیده و به دنبال آن بروند (روزنامه قانون، شماره پنج، ذی قعدة ۱۳۰۷: ۱).

در ترویج اصول آزاد، اعتقاد ملکم آن بود که باید رهبران هر قوم اعم از زمامداران و پیشوایان دین را با افکار سیاسی و اجتماعی جدید آشنا ساخت. البته آنچه که در آثار ملکم باعث می‌شود تا تقدم و تأخر مفاهیمی چون ترقی، عدالت، قانون ... و آزادی مبهم بماند چیزی نیست جز اینکه او مفاهیم یادشده را به هم مرتبط و لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و می‌توان از حقیقت آثارش این چنین استنباط نمود که پدیده‌های سیاسی و اجتماعی تک علتی نیستند؛ بلکه ناشی از علل گوناگونی هستند که به‌طور غیر محسوس به هم مربوطند، برای مثال این چنین می‌گوید: «بدون ایمنی جان و مال، ترقی نیست، بدون عدالت آزادی نیست و بدون آزادی نه ثروت ملی و نه رضایت و آسایش فردی.» (خطابه مدنیت ایرانی، مجموعه آثار: ۲۲۸) (امیر احمدی، ۱۳۸۱: ۲۴ و ۲۵).

تصویری که آدمیت در فکر آزادی از ملوک ارثه داده است، تصویری کم و بیش پذیرفته شده است که بیشتر روشنفکران ایرانی، بر اساس نوشته‌ی آدمیت، از ملوک شناخته‌اند و بر پایه و اساس این شناخت، درباره‌ی او داوری کرده و سخن گفته‌اند. این تصویر، تصویر روشنفکری است نوگرا، متفکر، آزادی‌خواه و مدافع مدنیت جدید غربی، روشنفکری که در تلاش خود، جز استقرار مدنیت جدید، دموکراسی و حکومت ملی، هدفی دیگر نداشته است و جز «امساک و پول‌دوستی» ایرادی اساسی بر شخصیت او اعمال نمی‌توان وارد آورد (آجودانی، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

مستشارالدوله و مبحث آزادی

میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی، پسر حاجی میرزا کاظم مه‌مهد میهنی از بازرگانان آذربایجان، از پیشروان آزادی‌خواهی و نویسندگان روشنفکر در دوره قاجاریه است. وی در تبریز متولد شد. طبق نوشته‌ی ناظم الاسلام کرمانی در مدت سه سال اقامت خود در پاریس چهار دفعه به عزم سیاحت به لندن رفت و با میرزا ملکم خان هم مسلک و دوست دیگر خود مجالست سری و علنی داشت. چندی نگذشت که کارگزار خراسان شد، پس از یک سال به تهران احضار گردید. در سال ۱۲۹۹ هجری که میرزا یحیی خان مشیرالدوله قزوینی به وزارت عدلیه رسید، او را به معاونت خود برگزید و لقب مستشارالدوله به نام او صادر کرد. ولی او به علت اخاذی و فساد که در دستگاه عدلیه رواج داشت، از خدمت عدلیه کناره‌گیری کرد.

در همین زمان میرزا یوسف خان ناظم الدوله، نخستین کسی بود که در دوره‌ی ناصرالدین‌شاه، کتاب یک کلمه در ایران، انتشار داد. اصلی‌ترین مواد اعلامیه حقوق بشر را که در مقدمه قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود، به زبان فارسی ترجمه کرد و آن‌ها را با آیات و احادیث تطبیق داد تا نگویند که آن اصول مخالف شرع است (آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

وی در این رساله با تغییر دادن برخی از مطالب، سعی در تطبیق مفاهیم جدید با وضعیت ایران آن روز داشت. بحث وی درباره‌ی آزادی نیز خارج از این چارچوب نبود (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۸).

یک کلمه، سال‌ها به‌عنوان یکی از منابع مهم مربوط به مشروطیت و آزادی، مورد مطالعه‌ی آزادیخواهان و مشروطه‌خواهان ایران بود (آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۵۸۱). و از نخستین آثار آزادیخواهان ایران به شمار می‌رفت و در تحریک احساسات و بیدار کردن مردم در آن زمان نفوذ زیاد داشته است. به اعتقاد او، اصل دیگر که مهم‌ترین اصل و اولین حق طبیعی انسان است آزادی است. که مهم‌ترین وجوه آن «حریت شخصیه» و «حریت خیال» است. نویسنده‌ی یک کلمه می‌گوید: «هر کس حر و آزاد است و کسی را مجال تعرض نیست.» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۴۶).

این رساله تأثیر بسزایی در انتقال مفاهیم نوین به‌خصوص آزادی به ایران داشت، علی‌رغم انتقاداتی که بر آن می‌توان، وارد آورد مورد استقبال آزادیخواهان و ترقی‌طلبان قرار گرفت و بارها چاپ شد (همان: ۳۸).

با همین طرز فکر بود که مستشارالدوله در زمان شدت استبداد ناصرالدین‌شاه که ادای کلمه قانون گناهی نابخشودنی بود، در دفاع از اصل آزادی و مساوات و سلطنت بی‌پرده سخن می‌گفت و به جرم همان صراحت گفتار و خرده‌گیری علنی از دستگاه بیدارگری در دوران خدمت خود بارها زجر و حبس و تبعید دید (حقیقت، ۱۳۸۷: س ۱۷ / ش ۲۰۱ / ۵۷).

باید گفت که مستشارالدوله با میرزا فتحعلی آخوندزاده دوستی و مکاتبه داشته و از این روشنفکر آزادیخواه صاحب‌نظر کسب فیض می‌کرده است؛ او مصلحت‌اندیشانه، در نامه‌ی مورخ ۲۹ جمادی الثانی ۱۲۸۶ ق خود به آخوندزاده نوشت:

«به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون، از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۷۲).

وی مصداق آزادی را در عدم تجاوز دیگران به حقوق شخصی افراد، تنبیه و مجازات انسان‌ها بدون حکم قانونی یا تجسس در امور دیگران می‌داند. او به‌مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان همان دوران و بعدتر در انقلاب مشروطه، سعی در تطبیق اصول قانون اساسی فرانسه و اعلامیه حقوق بشر با آیات قرآنی و احادیث نبوی و ارائه تفسیری اسلامی و شرعی از مقولات حقوق غربی دارد. (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۴۲ و ۴۳).

دامنه اندیشه‌های مستشارالدوله به محدوده مفاهیمی چون آزادی و حاکمیت مردم بر مردم نیز تسری یافته و نظرات قابل توجهی در این باب ابراز نموده، اگرچه در بسط مفاهیم نوین هیچ‌گاه به‌پای متفکرانی چون طالبوف، آخوندزاده و ملک‌میرا نمی‌رسد (امیر احمدی، ۱۳۸۱: ۱۴۴).

او درباره‌ی آزادی اتباع یک کشور در شرکت در انتخابات و دادن رأی نیز سخن به میان کشیده می‌گوید که این حق اتباع است که نمایندگان خود را انتخاب کنند، این حق به مردم فرصت می‌دهد که درباره‌ی اعمال حکومت بحث و دخالت کنند و مواظب اعمالش باشند. (حائری، ۱۳۸۱: ۳۵). درباره‌ی آزادی سیاسی نیز می‌انگارد: «اهالی حق دارند در انتخاب و کلا و نواب برای دیوان «کورلژ یسلاتیف» یعنی دیوان قانون‌گذار (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۵۲).

در مورد آزادی اندیشه‌ها نیز می‌گوید: «هر کس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود» و در جز آن «حریت مطایع» را ضروری می‌شناسند و در اهمیت آن توضیح می‌دهد.

نویسنده یک کلمه میان «آزادی زبان و قلم» و مقاومت در برابر ستم رابطه‌ی کاملاً مستقیم و بلاواسطه می‌بیند و اساساً آن یک نتیجه مستقیم این یک می‌داند. در واقع زبان و قلم را تنها برای آن آزاد می‌خواهد که برضد ستم رقم زند (همان، ص ۳۸). وی سپس، دوباره به جستجوی همین اصل در اسلام پرداخته و آن را با مشورت در اسلام یکی می‌داند. و با استناد به آیه «وشاورهم فی الامر» در صدد تطابق این اصول با برخی از آیات و روایات است.

از سوی دیگر مستشارالدوله به شاه و مردم توصیه می‌کند که در سایه تفاهم، آزادی قلم و نشر معارف و تأسیس مدارس جدید می‌توان به سعادت همیشگی نائل آمد. وی در این باره می‌نویسد: «ممکن نمی‌شود مگر آنکه تلاش نموده طوایف مختلف را که در ایران سکنی دارند در خیر و شر وطن عموماً با هم شریک و سهیم باشند، سهیم و شریک نمی‌شوند مگر آنکه قلم آزادی بدهند و از نشر معارف و تأسیس مدارس جدید جدّ بلیغ نمایند (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۷۱: ۲۰۳).

نهایتاً باید گفت: علی‌رغم برخی از اشکالات که می‌توان به اندیشه‌های مستشارالدوله وارد کرد همواره او به‌عنوان یکی از روشنفکرانی است که کوشیده تا بین قوانین مذهبی و دستاوردهای نوین بشری آشتی برقرار کند. و یا بقولی: «وی مردی بود فطرتاً آزادیخواه و روشن ضمیر و چون با افکار تازه جهان‌آشنایی پیدا کرد نتوانست جوهر ذاتی خود را مخفی نگه دارد و نگذارد آنچه در دل دارد، تراوش نکند، این بود که گرفتار مصائب بسیاری شد و در راه معتقداتش رنج بسیار کشید» (ملک زاده، ۱۳۸۳: ج ۱/۱۷۸). اما حتی در سال‌های آخر عمر با آن حال پیری و شکستگی از کار و کوشش باز نایستاد و در راه آگاهی مردم به قانون آزادی، از بذل مال و جان دریغ نکرد (حقیقت، ۱۳۸۷: س ۱۷ / ش ۲۰۱ / ۵۷).

میرزا آقاخان کرمانی و مقوله آزادی

میرزا عبدالحسین خان مشهور به میرزا آقاخان کرمانی در خانواده‌ای سرشناس و نسبتاً صاحب مکتب و اهل علم و عرفان در قصبه مشیز از بلوک برد سیر کرمان در سال ۱۲۷۰ ق تولد یافت. اندیشه‌های سیاسی میرزا آقاخان را در پیدایش دولت، فلسفه قانون و اصول حقوق طبیعی از افکار روسو و منتسکیو تأثیر پذیرفته است. در ابعادی نیز با ولتر و رنان هم‌فکری دارد (کمالی طه، بی‌تا: ۱۲۸).

وی نویسنده هفتاد هفت نامۀ اختر بود که از ۱۸۷۵ انتشار می‌یافت و به نشر نظریه‌های آزادیخواهانه می‌پرداخت که ناصرالدین‌شاه انتشار آن را ممنوع کرده بود (میرزا آقاخان کرمانی، پیش گفتار صد خطابه: بی‌تا).

میرزا آقاخان در کتاب هفتاد و دو ملت از استقلال و آزادی‌خواهی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «از آنجاکه انسانها از روز اول خود را در دست طبیعت اسیر و مقید حس کرده و در هر جا و هر کار، قوای طبیعت را در برابر خود سد محکم و مانع بزرگ دیدند، این ضعف و اسارت، در آنان حس استقلال تولید و آن‌ها را به خلاص کردن خود از این موانع واداشت...» (آقاخان کرمانی، ۱۳۴۳: ۱۰).

تا در جهان کتاب مدون حاکم علی الاطلاق نباشد ممکن نیست که برای افراد انسان حریت تامه و آزادی حقیقی و تمدن اصلی پدید آید و این است معنی کتاب مبین که «فیه تفصیل کل شیء» و اشرف قوانین عالم قانونی است که بعلم آدمیت و روحانیت و ترقی جوهری عالم خدمت کند و احکام آن لازم بالذات اشیاء باشند (کرمانی، شیخ احمد روحی، سه مکتوب: ۱۴۶).

مجموعه اندیشه‌های سیاسی میرزا آقاخان به تأسیس دولت مشروطیه و برپا کردن «اساس مدنیت و مشروطیت» می‌رسد. در این باره پیامی به ملت ایران می‌فرستد و ندای انقلاب مشروطیت را می‌دهد در تعریف دولت ملی می‌گوید: «حکومت مشروطیه قانونیه» همانا «امر بین الامرین» است. و حکومت «منفرده مستبده» در اعمال خود به هیچ قانونی مشروط و مقید و مربوط نیست و مردم از حقوق آزادی و بشریت محروم هستند اعتقادش این که دولت مطلقه نتیجه بی‌خبری و جهل جمهور ملت از حقوق بشریت و محاسن آزادی و منافع مساوات می‌باشد. میرزا آقاخان در تفکراتش روش حکومت استبدادی و فقدان آزادی و عدم مشارکت افراد را در اداره مملکت از علل اصلی تباهی دولت‌های ایران و ویرانی مملکت و انحطاط اخلاق ملی و بروز دوره‌های فترت تاریخ ایران شمرده است (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۱ و ۲۶۲).

او یک دانشمند دموکرات انقلابی است. که علی‌رغم فقدان انسجام فکری فلسفی طرفدار آزادی انتخاب در دین، حکومت مشروطه، جدائی دین از حکومت و اخذ و کاربرد تمدن جدید و مظاهر آن در زندگی روزانه و در سیاست حکومتی ایرانیان است. در اندیشه‌های او تضادهای آشتی‌ناپذیر فراوانی وجود دارد و نسبت به افکار آخوندزاده، که در نوشتن کتاب‌های «سه مکتوب» و «صد خطابه» اش کتاب «مکتوبات» او را سرمشق و راهنمای خود قرار داده، از عقب‌ماندگی‌های فراوانی متأثر است. که شاید ناشی از آموزش‌های دینی و سنتی و همچنین ناسیونالیسم افراطی و ایدئالیسم فلسفی و اخلاقی و عاطفی اوست. و ریشه در آن‌ها دارد (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۱۹۹-۲۰۱).

درواقع باید گفت: گفتار میرزا آقاخان در حقوق فردی و آزادی ترکیبی است از اجزاء لیبرالیسم یا شیوه سوسیالیسم. به‌زعم وی ارکان اصلی حقوق فرد را آزادی و برابری تشکیل می‌دهند و هر دو از آیین طبیعت سرچشمه می‌گیرند. وی درباره آزادی می‌گوید: آزادی آنست که «هیچ‌کس در هیچ‌عالمی اعتراض بر دیگری نکرده، کسی را با کسی کاری نباشد، هیچ‌کس از دایره حدود شخصی خود تجاوز» ننماید. پس آزادی در معنی نبودن قید و شرط است در اعمال آدمی. اما این مطلق نیست بلکه مرز آزادی هر فرد حد آزادی دیگری است. حقوق آزادی مرکب از این عناصر می‌باشند: آزادی هر فرد حد آزادی دیگری است. حقوق آزادی مرکب از این عناصر می‌باشند: آزادی فکر، قلم، بیان دین، کسب‌وکار، لباس، مسکن، ازدواج، مال، آداب‌ورسوم و تابعیت. و بدون این‌ها قانون عدل جاری نخواهد گشت (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۵۹). به گمان برخی میرزا آقاخان کرمانی، پس از آخوندزاده تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز ایرانی در آن دوران می‌باشد که توانسته بی‌پرده و صریح اللهجه مسائل حساس جامعه ایرانی را در آثار خود بازتاب داد تا آنجا که گفته می‌شود که هر وقت ناصرالدین شاه نام وی را می‌شنیده از خشم پای به زمین می‌کوبید و آخر اینکه این صراحت و آزادی عاقبت به قیمت جان‌ش خاتمه یافت.

نتیجه

همان‌طور که بیان شد، شکل‌گیری مفهوم نوین آزادی در ایران، به آن معنا که در غرب چهره نمود به دوران قاجار باز می‌گردد. در این دوره اندیشه‌ی آزادی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های جامعه‌ی مدرن غربی توجه ایرانیان را به خود جلب کرد، و از آن پس اندیشه‌گران ایرانی سعی در فهم مفهوم آزادی و باز تعریف آن کردند. تا آنجا که در جامعه استبدادزده‌ی ایران در عصر قاجاریه، اندیشه‌ی آزادیخواهی یکی از مهم‌ترین اهداف و مطالبات مخالفان حکومت استبدادی مطلقه‌ی قاجاریه بود. آزادی‌خواهی ویژگی و هدف مشترکی بود که با درجات متفاوتی، همه‌ی گروه‌های مختلف اجتماعی مخالف استبداد مطلقه‌ی قاجاریه را در بر گرفته بود. اما همان‌طور که دیدیم مواضع گروه‌های مختلف مشهور به آزادی‌خواه درباره‌ی ماهیت و مفهوم آزادی و گستردگی و عمق آن، تفاوت‌ها و گاه تضادهایی نیز برخوردار بود.

از این‌رو، روشنفکران پیش از انقلاب مشروطه در مواجهه خود با مفهوم آزادی به‌عنوان مفهومی نوین که نزد اندیشه‌گران غربی بیشتر به‌عنوان مفهومی جامعه‌شناختی و مبتنی بر قرارداد اجتماعی تلقی می‌شده، به ارائه‌ی قرائت و رهیافتی نوین از این مفهوم مبتنی بر تلفیق اندیشه‌های غربی و فرهنگ ایرانی - اسلامی دست یافتند. این رهیافت طبیعتاً به تفاوت بافت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه ایرانی با جوامع غربی باز می‌گردد. لذا آزادی را نه تنها امری اجتماعی و جامعه‌شناختی دانستند، بلکه با بهره‌گیری از فرهنگ اسلامی (آیات و احادیث) و حتی عرفان ایرانی، قرائتی را از مفهوم آزادی به جامعه ایرانی عرضه کردند که نه قرائت

غربی و تقلیدی از این مفهوم بود و نه صرفاً قرآنی بر مبنای درک مفهوم آزادی در ادوار پیشین ایران؛ در نتیجه آزادی در نگاه آنان امری روان‌شناختی - جامعه‌شناختی (درونی و بیرونی) به حساب آمد.

اما باید اشاره کرد که روشنفکران عصر مشروطه، آزادی را در موارد خاصی به کار می‌بردند؛ با مضامینی چون آزادی مطابق قانون، آزادی در کنار مساوات، برداشت مذهبی از آزادی، آزادی بر اساس تعریف غربی، آزادی در مقابل هرج‌ومرج، در برابر استبداد، افکار، جهل، هواهای نفسانی فردی و جمعی، آزادی برای خود آزادی و... بوده است.

لذا بین همه‌ی آرا و افکار مورد بررسی وجه اشتراکی در تعریف آزادی وجود داشت که عبارت بود از بهره‌گیری از آرای اندیشمندان غربی و روشنفکران ایرانی قبل از مشروطه، ضدیت با استبداد و دعوت به پرهیز از هرج‌ومرج در برداشت از آزادی بوده است.

همان‌طور که دیدیم؛ در آرای روشنفکران ایرانی در این دوران در خصوص آزادی و متعلقات آن؛ تشابهات و تمایزاتی داشتند افرادی چون؛ آخوندزاده، میرزا ملکم خان، مستشارالدوله، طالبوف، و میرزا آقاخان به جنبه‌هایی از نوگرایی و پیشرفت‌های غرب و تعدادی از متفکران غربی آشنایی و به آنان دلبسته بودند و در افکار و تمایلات خود برای پیشرفت و ترقی ایران رویکردی غرب-گرایانه داشتند. اما مسیر هر کدام برای وصول بدان متفاوت و البته گاهی کاملاً مقلدانه بوده است.

به‌طور مثال کسانی چون مستشارالدوله، و به‌ویژه ملکم خان، با توجه به شرایط اجتماعی ایران و نفوذ و قدرت سنتی مذهب و رهبران مذهبی در جامعه‌ی ایران، مصلحت‌اندیشانه کوشیدند تا مشروطیت، دموکراسی، قانون، آزادی و برابری‌های دموکراتیک را از طریق تقلیل آن مفاهیم و نهادها، با اسلام همانند و هماهنگ جلوه دهند؛ و با پنهان نگاه داشتن برخی تضادها و تناقض‌های موجود میان اسلام و قوانین شرعی از مخالفت‌های دین‌مداران سنتی و به‌ویژه رهبران روحانی با مشروطیت و دموکراسی غربی، بکاهند.

آخوندزاده نیز، مدافع آزادی در یک چارچوب کاملاً دموکراتیک بود و آن را در همان چارچوب دموکراتیک تفسیر و معرفی کرد، میرزا آقاخان نیز در همین طیف فکری قرار می‌گیرد، و در واقع به‌نوعی مقلد او محسوب می‌شود.

در واقع، اگر بخواهیم حاملان گرایش‌های موجود در جامعه‌ی ایران در عصر مشروطیت را بر مبنای اندیشه پذیرش تمدن غربی یا نفی آن، به‌صورت طیفی در نظر بگیریم، در یک سر این طیف، کسانی مانند آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی قرار می‌گیرند، که از مدافعان پذیرش تمدن غربی بودند، در سر دیگر آن، میرزا ملکم خان و مستشارالدوله که اگرچه از مدافعان پذیرش تمدن غرب بودند اما می‌خواستند میان قوانین و آرای غربی پیوند حاصل کرده و آن را با آموزه‌های اسلامی و دین، هماهنگ سازند. اما طالبوف را در میان اینان باید یگانه و منحصر به فرد خواند او موضعی میانه برگزید و از چپ‌روی‌های نابجا و افراط‌گری‌های نابخردانه سخت پرهیز کرد. البته طالبوف، نیز همانند دیگر روشنفکران عصر خود، یکی از مدافعان پذیرش تمدن غربی بود و اما، اهل تقلید کورکورانه از غرب نبود و در منش فردی و اجتماعی راه اعتدال می‌پیمود.

همان‌طور که گفته شد با توجه به شرایط جامعه و استبداد موجود و نبود قوانین و آزادی، روشنفکران ایرانی مشروطه‌خواه در واقع، تضادی بین قانون و آزادی نمی‌دیدند حتی آن‌ها را کمابیش مترادف یکدیگر می‌دانستند زیرا معنی هر دوی آن‌ها برایشان آزادی از سلطه استبداد بود و بس.

کتاب‌نامه

- آجدانی، لطف‌الله، (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران: نشر اختران.
- آجدانی؛ ماشاءالله، (۱۳۸۲)، مشروطه‌ی ایرانی، تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، (۱۳۵۵)، مقالات فارسی، به کوشش محمد زاده، ویراست ح. صدیق، تهران: انتشارات نگاه.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، (۱۳۹۵)، مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، باشگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران: انتشارات خوارزمی.
-، (۱۳۵۷)، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات پیام.
-، (۱۳۶۳)، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران: انتشارات دماوند.

- (۱۳۴۰)، نظری بر سیر فلسفه‌ی آزادی و اصول دموکراسی، انتشارات سخن.
- ۱۳۴۹، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- آریلاستر، آنتونی، (۱۳۴۹)، لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- آژند، یعقوب، (۱۳۷۳)، نمایشنامه‌نویسی در ایران، تهران: نشر نی.
- آشوری، داریوش، (۱۳۸۵)، دانش نامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.
- اصیل، حجت‌الله، (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان، ج اول، تهران: نشر نی.
- (۱۳۷۶)، زندگی و اندیشه‌ی میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، تهران: نشر نی.
- امیر احمدی، مهران، (۱۳۸۱)، راهبران فکر مشروطه (نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های نظری انقلاب مشروطیت رهبران فکر مشروطه)، تهران: انتشارات درسا.
- برلین، آیزیا، (۱۳۸۰)، «چهارمقاله درباره آزادی» ترجمه محمدعلی موحد، مقاله سوم. تهران: خوارزمی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۷)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم لیبرالیسم و محافظه‌کاری، جلد‌های ۱ و ۲، تهران: نشر نی.
- بینات، عبدالرسول، (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، بی‌جا: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- حائری، عبدالهادی، (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- جویس، پیتر، (۱۳۹۱)، آشنایی با علوم سیاسی، ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات معین.
- حقدار، علی اصغر، (۱۳۹۵)، داریوش همایون و کشاکش با تجدد در ایران، استانبول.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغتنامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۸۰، قرداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتری، تهران: آگه.
- زرشناس، شهریار، (۱۳۸۴)، نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران، ج دوم، نشر کتاب صبح.
- شریعت، فرشاد، (۱۳۸۰)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران: آگه.
- طالبوف، عبدالرحیم، (۱۳۵۷)، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمد زاده و حمید آراسلی، تبریز: نشر احیا.
- (۱۳۳۶)، آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، انتشارات سحر.
- (۱۳۲۳)، مسالک المحسنین، قاهره: بی‌نا.
- (۱۳۴۶)، مسائل الحیات، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: کتاب‌های جیبی.
- (۱۳۵۶)، سفینه طالبی یا کتاب احمد ج ۲، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران: شب‌گیر.
- (۱۳۵۷)، مسالک المحسنین، تهران: شب‌گیر.
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۶)، تأملی درباره ایران، نظریه حکومت قانون در ایران. تبریز: ستوده.
- فروم، اریک، (۱۳۶۳)، گریز از آزادی، ترجمه‌ی داود حسینی، تهران: انتشارات گلشائی.
- قرگوزلو، ناصر (۱۳۸۶)، اصلاحات و تجدد در عصر قاجار، بی‌جا: بی‌نا.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، گامی به سوی عدالت (مجموعه عدالت)، ج اول، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- (۱۳۹۱)، تضاد دولت و ملت (نظریه‌ی تاریخ و سیاست در ایران)، ترجمه علی‌رضا طیب، تهران: نشر نی.
- (۱۳۸۹)، دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- کرمانی، میرزا آقاخان، (۱۳۴۳)، هفتاد و دو ملت، تألیف و ترجمه میرزا محمدخان بهادر، برلین: چاپخانه ایرانشهر.
- بی‌تا، صد خطابه، ویراستار محمدجعفر محجوب، بی‌جا: شرکت کتاب.
- کرمانی، ناظم الاسلام، (۱۳۷۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کرنستون، موریس، (۱۳۵۴)، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران: امیرکبیر.
- کمالی طه، منوچهر، بی‌تا، حکومت قانون (گفتار سوم، میرزا آقاخان کرمانی)، بی‌نا.

- لاک، جان، (۱۳۸۷)، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نی.
- مجموعه آثار میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷)، تدوین و تنظیم: محمد محیط طباطبایی، جزوه رسایل و مقالات بخش (حریت)، انتشارات علمی.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان، (۱۳۸۶)، یک کلمه، تهران: بال.
- ملک زاده، مهدی، (۱۳۸۳)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج اول، تهران: انتشارات سخن.
- منتسکیو، (۱۳۴۹)، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
- مؤمنی، باقر، (۱۳۸۶)، نواندیشی و روشنفکری در ایران، چاپخانه مرتضوی.
- (۱۹۹۸)، دین و دولت در عصر مشروطیت، سوئد: نشر باران.
- میرزا صالح شیرازی، (۱۳۶۲)، گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، ویرایش همایون شهیدی، تهران: راه نو.
- میرزا ملکم خان ناظم الدوله، (۱۳۲۷)، کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات. «مجموعه آثار میرزا ملکم تهران: نشر دانش.
- (۱۳۲۷)، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، جزوه منافع آزادی، به کوشش محیط طباطبایی، تهران: اقبال.
- (۲۵۳۵)، روزنامه‌ی قانون، به کوشش و با مقدمه‌ی هما ناطق، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میل، جان استوارت، (۱۳۴۹)، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- هگل، گئورگ ویلهلم، (۱۳۷۹)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی.
- وینسنت، اندرو، نظریه‌های دولت، (۱۳۸۹)، ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.

روزنامه‌ها و مجلات

- انصاری، مهدی، (۱۳۸۶)، غرب‌گرایی، مشروطیت تا انقلاب اسلامی، باشگاه اندیشه، ویراست اول، فصلنامه آموزه، شماره ۶ پاییز.
- حائری، عبدالهادی، (۱۳۹۶)، نگاهی کوتاه به مفهوم آزادی در تاریخ معاصر ایران، ترجمه منصور صفت گل. گنجینه اسناد. ص ۶۶
- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۸۷)، میرزا یوسف خان مستشارالدوله آزادیخواه نستوه قرن سیزدهم هجری (مرگ سال ۱۳۱۳ه) سال هفدهم، شماره ۲۰۱، مهرماه.
- زاهد، فیاض، (۱۳۸۵)، پیشینه روزنامه‌نگاری در ایران، یاد، شماره ۸۱.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، (۱۳۷۲)، دموکراسی، دیکتاتوری و مسئولیت ملت، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۶۷ و ۶۸.
- روزنامه اختر، ۱۲۹۵ق / ۱۷۸۷، سال چهارم، شماره سی‌ام، ص ۴.
- روزنامه قانون، ۱۳۰۷ق، شماره اول، رجب، ص ۵.
- ۱۳۰۷ق، سال یکم، شماره دوم، ص ۵.

سایت

- جهاننگلو، رامین، (۱۳۸۷)، گفتگو با ویدا ناصحی بهنام در خصوص تأثیر مهاجرت بر مدرن شدن ایران، رویایی سنت و مدرنیته در ایران معاصر، تهران.
- صفر زائی، سامان و حسن جوادی و دیگران، (۱۳۹۴)، چهره پنهان میرزا ملکم خان، پدر روشنفکری ایرا، جمع آوری و تدوین، امیر قربانی، اسلام نوین (قرآن سنتر سابق) سایت تاریخ ایرانی. تاریخ نشر ۸/۳.
- کرمانی، میرزا آقاخان، (۲۰۰۱)، شیخ احمد روحی، هشت بهشت، تایپ و تهیه‌ی کاظمی، نشر الکترونیکی کتابخانه تاریخ ما

