



مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶
صص: ۱۴۵-۱۱۳

شابا چاپی: ۲۹۸۰-۸۹۰۱
الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۶۸۵



تأملی بر تلقی جریان روشنفکری از علم در عصر مشروطه؛ مطالعه موردی آرای میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله

محمد یاری‌بیگی دریشوند^۱ | علی جوادی^۲ | صابر جعفری کافی آباد^۳

چکیده

در میان رویدادهایی که هویت تاریخی ایران را صورت بخشیده‌اند دوره مشروطه را می‌توان نقطه عزیمتی برای نظمی جدید بشمار آورد. در این نظم جدید، معانی و تفاسیری که روزی جهان اجتماعی ایرانیان را سامان می‌دادند، ثبات و استمرار موقعیت سابق خود را متزلزل می‌یابند و تبدیل به معانی‌ای مناقشه‌آمیز می‌شوند؛ معانی علم نیز این چنین است. در این تحقیق با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی، به بررسی چند اثر از دو نماینده جریان روشنفکری یعنی میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله در عصر مشروطه پرداختیم. ابتدا در فرآیندی تعاملی بین مطالعه اکتشافی متون مورد بررسی و ادبیات نظری، چارچوبی مفهومی متشکل از چهار مؤلفه «تلقی هستی‌شناختی»، «تلقی معرفت‌شناختی»، «تلقی جامعه‌شناختی» و «تلقی موضوع‌شناختی» و چندین زیرمؤلفه بدست آوردیم و با استفاده از این چارچوب مفهومی به تحلیل آثار مورد نظر پرداختیم. طبق یافته‌های این تحقیق می‌توان در حوزه تلقی هستی‌شناختی دو گرایش به نفی علم فراگیری و همراهی با تلقی فراگیری از دانش را یافت. در حوزه معرفت‌شناختی نیز با دو موضع‌گیری نفی روشنگری و روش‌های سنتی و کل‌گرایی روش‌شناختی مواجهیم. به لحاظ موضوع‌شناسانه نیز نوعی «منفعت‌گرایی» را در میان مضامین ایشان به صورت مشترک می‌توان شناسایی کرد. در حوزه تلقی جامعه‌شناختی نیز جهت‌گیری‌های شدید سیاست‌گذارانه، کاستی وجوه حرفه‌ای و افراط در رویکردهای انتقادی، ارزش مطلق کارآمدی و معارف ملموس و عینی، مردم‌مداری آسیب‌گون، ترجیح کنشگری به نظاره‌گری و رویکردی شبه فرهنگی به دانش سنتی از جمله مؤلفه‌هایی بشمار می‌روند که تلقی این جریان از دانش را می‌سازند.

کلیدواژه‌ها: تلقی از علم، مشروطه، تحلیل تاریخی، مطالعات تاریخی علم، جامعه‌شناسی علم

۱- نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، تهران، ایران.

yaribeygi733@gmail.com

۲- استادیار، گروه اندیشه و مدیریت فرهنگی، دانشکده فرهنگی و تولید قدرت نرم، دانشگاه جامع امام حسین(ع)، تهران، ایران.

۳- استادیار، گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، تهران، ایران.

استناد: یاری‌بیگی دریشوند، محمد؛ جوادی، علی؛ جعفری کافی آباد، صابر. تأملی بر تلقی جریان روشنفکری از علم در عصر

مشروطه، ۳(۱۲)، ۱۴۵-۱۱۳.

© نویسنندگان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)



این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.

مقدمه و بیان مسئله

با وجود اهتمام به مطالعات علم‌پژوهی در سال‌های اخیر، قضاوت‌ها درباره سازوکار، فعالیت و ساختار نظام علم در ایران همچنان مناقشه برانگیز است. اگر چه به توصیه جامعه‌شناسان علم نباید سهم قدرت را در پس پرده توسعه علمی نادیده گرفت و جنبه ایدئولوژیک شاخص‌های توسعه مدرن را خارج از معادلات این حوزه قرار داد، اما با در نظر گرفتن این موارد نیز امروزه کشور ایران همچنان جزء کشورهای توسعه نیافته علمی در جهان قلمداد می‌شود و می‌توان از بحران علم در ایران صحبت به میان آورد (فاضلی، ۱۳۸۲: ۹۴). شاید به گمان برخی، وجود بحران‌های متعددی که نظام علمی را با چالش مواجه کرده امری فراگیر و همگانی در جهان باشد؛ اما دوگانگی نظام علمی در ایران و گسل معرفتی این دو نظام موسوم به نظام حوزوی و دانشگاهی از یک سو و مسائل مختص به هریک از این نظامات از سوی دیگر، موجب پیچیده‌تر شدن این مساله در ایران است (ن.ک: پارسانیا، ۱۳۸۶: ۱۰۰).

مداخله‌ای موفق به منظور تغییر چنین وضعیتی، متوقف بر فهمی عمیق از هویت نظام علمی است. علی‌رغم تحلیل‌های گوناگونی که هر کدام به سنت نظری خاصی تعلق داشته و ابعاد خاصی از واقعیت را آشکار می‌کنند، تحلیل کلان‌هویت نهادی علم در بستر تاریخ می‌تواند درک عمیق‌تری به ما ارائه دهد که سهم اندکی از مطالعات پیرامون علم را به خود اختصاص داده است. اگرچه وسیع‌تر شدن گستره مطالعه، در بستر تاریخ می‌تواند یافته‌های ارزشمندتری را نیز به ارمغان بیاورد اما محدودیت‌های این پژوهش از یک سو و تغییرات عمیق در کلیت فرهنگ، سیاست و جامعه ایران در عصر مشروطه از سوی دیگر ما را برآن داشت تا در این سیر پژوهشی در همین برهه زمانی منزل کنیم. کشمکش‌های این عصر آبستن نظم جدیدی است که جنبش مشروطیت به ارمغان می‌آورد و پرسش از جایگاه علم در این نظم جدید پرسشی کلیدی در تحلیل هویت نهادی دانش در ایران خواهد بود. در گیرودار روزهای مشروطه، مفاهیم و مؤلفه‌هایی که روزی جهان اجتماعی ایرانیان را سامان می‌دادند، ثبات و استمرار موقعیت سابق خود را متزلزل می‌یابند و تبدیل به مفاهیمی مناقشه‌آمیز و مسئله‌ساز (پروبلماتیک) می‌شوند؛ مفهوم علم نیز از این قبیل مفاهیم بشمار می‌رود. علوم اجتماعی به اهمیت «معنا» و توجه به آن در تبیین پدیده‌های انسانی واقف است

که آن را نیز مدیون رویکردهای تفهیمی است. معانی ذهنی و تلقی‌هایی که کنشگران عرصه فکری و اجتماعی از علم و کنش علمی دارند می‌تواند اعمال و جهت‌گیری‌های ایشان را در این عرصه‌ها معقول و قابل فهم کند. این مؤلفه یعنی تلقی و درک از معنای علم می‌تواند یکی از اساسی‌ترین عناصر هویت بخش علم در ساحت نهادی و اجتماعی آن نیز باشد. به همین جهت این تحقیق برای تحلیلی در باب هویت نهادی علم به سراغ این مؤلفه می‌رود و با مراجعه به برخی اسناد و منابع برجای مانده از دوره مشروطه، تلقی کنش‌گران جریان روشنفکری در دوران مشروطه را مورد مطالعه قرار می‌دهد. پژوهش حاضر به سبب محدودیت‌های حجمی، بدون آن که منکر اهمیت بررسی جریان‌های اجتماعی متنوع در این دوران باشد به تحلیل جریان روشنفکری آن هم دو نفر از افراد شاخص آن یعنی میرزا ملکم‌خان و میرزا آقاخان کرمانی در این ایام می‌پردازد. مقصود ما از علم در عبارت «تلقی از علم» نیز رشته‌های علمی و حوزه‌های دانشی است؛ یعنی مجموعه‌ای از تک‌گزاره‌هایی که به صورت منسجم و مرتبط سامان یافته‌اند و یک کلیت و وحدتی را به خود گرفته‌اند و یا همان مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آن‌ها در نظر گرفته شده و کنشگران عرصه‌های فکری و اجتماعی آن‌ها را یک علم تلقی می‌کنند؛ حال تفاوتی نمی‌کند که این قضایا شخصی، کلی، حقیقی و یا اعتباری باشند.

در نهایت می‌توان پرسش اصلی این پژوهش را بدین صورت مطرح کرد:

* تلقی میرزا ملکم‌خان و میرزا آقاخان کرمانی، به عنوان دو نماینده جریان روشنفکری از علم در ایران عصر مشروطه، چه بوده است؟

پیشینه پژوهش

استفاده از ادبیات پژوهشی در تحقیق کیفی به دلایلی جدا از تحقیق کمی صورت می‌گیرد که از جمله آن‌ها می‌توان به ایجاد و تقویت حساسیت نظری و تعیین سهم تحقیق در بسط حوزه مورد مطالعه اشاره کرد (محمدپور، ۱۴۰۰: ۵۴۲). در اینجا تنها به آن دسته از آثار که سهم بیشتری در تحقق اهداف مذکور داشته‌اند اشاره‌ای گذرا می‌کنیم. در این زمینه برخی محققان قسمتی از پژوهش خود را به دسته‌بندی مطالعات علم‌پژوهی اختصاص داده‌اند. در یک دسته‌بندی که توسط ثریا معمار (۱۳۸۳) صورت پذیرفته مطالعات علم‌پژوهی داخلی را می‌توان در پنج دسته جای داد:

مطالعات توصیفی، مطالعات تحلیلی، مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی، مطالعات جامعه‌شناسی کلان و مطالعات جامعه‌شناسانه علمی-تجربی. در پژوهشی که توسط شارع‌پور و فاضلی (۱۳۸۶) انجام شده، نویسندگان با تصحیح دسته‌بندی مربوط به پژوهش گذشته، مطالعات صورت گرفته را ذیل سه دسته مطالعات کمی توصیفی و تحلیلی بر مبنای شاخص‌های علم و تکنولوژی، مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی علم، مطالعات جامعه‌شناسی علم غیرتاریخی قرار می‌دهند. پرسش از معنای علم در نزد افراد لزوماً پاسخی درون علمی ندارد که با مطالعه علوم حاضر خصوصاً علوم فلسفی، معنای علم در نزد عالمان و فعالان عرصه‌های گوناگون روشن شود؛ اگرچه منفک و بی‌ربط از معنای درون علمی هم نیست. از این رو منابع داده‌های ما می‌تواند هم متون علمی باشد و هم متون و اسناد غیر علمی که ناظر به ساحت‌های اجتماعی و حتی سیاسی و مانند آن است. در صورتی که منابع غیر علمی را انتخاب کنیم بحث در حوزه مطالعات نهادی علم و جامعه‌شناسی علم قرار می‌گیرد. بنابراین آن دسته از مطالعاتی که به جامعه‌شناسی تاریخی علم مرتبط هستند می‌توانند به عنوان پیشینه این پژوهش مورد استفاده قرار گیرند. در این دسته، می‌توان به برخی آثار اشاره کرد؛ از جمله اثر قانعی راد (۱۳۷۹) که در آن به بررسی رابطه دین در ابعاد اجتماعی آن و علم در برهه‌ای از تمدن اسلامی می‌پردازد. در اثر دیگری که توسط سیدان (۱۳۷۴) منتشر شد رابطه دین و دولت و تأثیر آن بر رشد علم در دوره قاجاریه مورد بررسی قرار گرفت. در پژوهشی دیگر توسط زائری و محمدعلی‌زاده (۱۳۹۳)، سیر تاریخی ورود علم جدید و تحول دانشگاهی مورد بررسی قرار گرفته است و نگرشی تاریخی در حوزه اسلامی‌سازی معرفت محسوب می‌شود.

علاوه بر پژوهش‌هایی که توسط شارع‌پور و فاضلی (۱۳۸۶) مورد بررسی قرار گرفتند، آثار دیگری نیز در این موضوع به نگارش درآمده است. در زمینه مطالعات تاریخی نهاد علم، پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی تاریخی نهاد علم در تمدن ایرانی اسلامی؛ مورد مطالعه سازمان علم حدیث در سه قرن اول هجری» توسط طاهری (۱۳۹۴) در دانشگاه تهران به نگارش درآمد. نویسنده در این اثر پاسخ به چهار پرسش را پی می‌گیرد؛ پرسش از مکان‌های تولید علم، نقش‌های نهاد علم، پایگاه طبقاتی حاملان این نقش‌ها و در نهایت مکانیسم اعتباربخشی در نهاد علم، در سه قرن اول هجری.

تحقیق دیگری نیز با عنوان «رویکردها و وضعیت علم و نهادهای علمی در دوره تیموری» توسط فیروزی (۱۳۹۶) به عنوان پایان‌نامه دکتری ارائه شد که به بررسی سمت و سوی گرایش‌های علمی دوره تیموری و دلایل حمایت سلاطین تیموری از علم می‌پردازد.

تحقیق دیگری نیز که به عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد در این حوزه نگاشته شده، برخلاف تحقیقات گذشته، به عصر قاجار اختصاص دارد. این تحقیق با عنوان «سیاست‌گذاری علم در ایران: بررسی نسبت سیاست‌های علمی با جریان‌های فکری اجتماعی دوره قاجار» توسط متولی امامی (۱۳۹۰) به بررسی سیاست‌های علمی ذیل دو جریان غرب جغرافیایی و غرب ماهوی می‌پردازد.

همچنین در این زمینه کتابی با عنوان «مسأله علم و علم انسانی در دارالفنون عصر ناصری» توسط توفیق و دیگران (۱۳۹۹) به نگارش درآمد که از زاویه‌ای نزدیک به مقوله علم در دارالفنون می‌پردازد؛ به معنای خاصی از تاریخ علم که در آن شکل‌گیری مفاهیم، در زمینه‌های تاریخی‌شان موضوع بحث است و به منظور دستیابی به این هدف، برخلاف سایر پژوهش‌ها تولیدات مکتوب این مدرسه را مورد توجه قرار می‌دهد.

از آن‌جا که موضوع این نوشتار به تحلیلی از تلقی کنشگران اجتماعی عصر مشروطه پیرامون علم اختصاص دارد نمی‌توان تمامی مطالب این تحقیقات را به مثابه پیشینه این تحقیق در نظر گرفت. برای نمونه برهه‌هایی از تاریخ که مورد بررسی برخی از این آثار قرار گرفته، تعریف مدنظر این پژوهش‌ها از علم و نهاد علم و همچنین چارچوب‌های نظری حاکم بر این تحقیقات و روش تحقیق آنان و توجه به مؤلفه «تلقی از علم» از جمله تمایزاتی است که می‌توان بین این تحقیق و آثار مطرح شده بیان داشت. با این وجود مطالعه تحقیقات بسیاری در این زمینه، بویژه آثار نامبرده شده در افزایش حساسیت نظری در این تحقیق بسیار سودمند افتاد.

چارچوب مفهومی

بنا به مقتضای روش تحقیق که در جای خود به صورت تفصیلی‌تر مورد بحث قرار می‌گیرد، این پژوهش نیاز به چارچوبی مفهومی دارد تا با ارائه آن به متون مورد بررسی بتوانیم داده‌های مورد نظر خود را برای تحلیل استخراج کنیم. برای دستیابی به این چارچوب مفهومی، آثار مختلفی مورد استفاده قرار گرفت که به شکل‌گیری چارچوبی اولیه منجر شد. این چارچوب اولیه

موقت در نظر گرفته شد و شکل نهایی آن در فرآیندی رفت و برگشتی با متون اصلی و منبع داده‌ها تعدیل و صورت‌بندی شد. می‌توان گونه‌های تلقی از علم را در چند مؤلفه جایابی کرد که عبارتند از: تلقی «هستی‌شناسانه»، «معرفت‌شناسانه»، «جامعه‌شناسانه»، «موضوع‌شناسانه» از علم^۱. در ادامه به شرح مختصری از مؤلفه‌هایی می‌پردازیم که پس از تعدیل، در چارچوب نهایی تحقیق باقی مانده‌اند و از نگارش نتایج حاصل از مرور ادبیات نظری صرف نظر می‌کنیم.

در تلقی **هستی‌شناسانه** بر مبنای برخی رویکردها گاهی علم، دست کم بخشی از حقیقت خود را مستقل از انسان و قوای او می‌سازد و منشاء فرا بشری دارد. علم در این تلقی، به جهت حقیقتی ثابت و فعال، امری همگانی است. اما گاهی صرفاً محصول فعالیت قوه ادراکی انسان و وابسته به او تصور می‌شود. در این صورت نیز گاهی برای آن هویتی همگانی، فرامکانی و فرازمانی تصور می‌شود همان‌طور که در ادبیات فلسفی کانت با عنوان علم و عقلانیت «استعلایی» مشهود است و گاهی نیز امری تاریخی، جغرافیایی و غیرهمگانی در نظر گرفته می‌شود (ن.ک: پارسانیا، ۱۴۰۱). در منظر گاه اخیر گاهی، غیربرساختی تلقی می‌شود اگرچه محصول دخالت عناصر تاریخی در رابطه بین عقل و حقیقت است (Mannheim, 1936: 9-168) اما گاهی نیز به مثابه امری کاملاً برساختی و حتی بالاتر، محصول اراده فردی، اجتماعی و تاریخی آدمی در نظر گرفته می‌شود.

تلقی **معرفت‌شناسانه** در اینجا اختصاص به گرایشات و رویکردهای روش‌شناختی دارد. طبق برخی از این رویکردها که چارچوب مفهومی این تحقیق را می‌سازد، علم تقسیماتی می‌پذیرد که عبارتند از: دانش تجربیدی، نیمه تجربیدی، تجربی، استنباطی و شهودی^۲.

در **تلقی اجتماعی یا جامعه‌شناسانه** به ارتباط دانش با عوامل وجودی در جامعه یا فرهنگ توجه می‌شود و همان‌طور که مرتون در حوزه جامعه‌شناسی معرفت بیان می‌کند، تعبیری خاص تر از این نخواهد توانست رویکردهای متنوعی را دربرگیرد که در این زمینه بسط یافته‌اند (Merton, 1975: 456). بخشی از مباحث در حوزه این نوع تلقی، به رویکردها در تأثیرپذیری علم از عوامل غیرعلمی مرتبط است.

۱. علاوه بر مقوله‌های ذکر شده مقولات دیگری نیز در مطالعات نظری بدست آمد اما در تطبیق با متون تحلیل شده به جهت فقدان اده‌های قابل اعتنا حذف شد. مقولاتی مانند تلقی ارزش‌شناسانه و تلقی مساله‌شناسانه و ...

۲. برای مطالعه بیشتر ن.ک: پارسانیا، ۱۴۰۱

در این مباحث چند دیدگاه مدنظر است. دیدگاه اول همان نظرگاه سنتی است بر تصویر آرمانی «حکیم حقیقت‌طلب» استوار است که دست‌یابی به معرفت را در فضایی مطلق و به دور از عالم ناسوتی تصور می‌کند؛ اگرچه به تأثیرپذیری اجمالی علوم از غیر علم اذعان دارد. اما برطبق دیدگاه دوم که به دیدگاه «معیار» موسوم است، عالمان به عالم ناسوتی رانده شده و سرنوشت علم نیز بدست عواملی غیرعلمی سپرده شد اما همواره جهان طبیعی، مستقل از دانش ما عینی تلقی می‌شد (De Gré, 1955: 37). به نقل از مولکی، ۱۳۷۶: ۳۷-۴۵) و علوم تجربی استثنائی برای مداخلات عوامل غیرعلمی قلمداد می‌شد. اما با بازنگری در اصول دیدگاه «معیار»، معرفت علمی، روایتی از جهان مادی خوانده شد که به میانجی‌گری منابع فرهنگی، قابل دستیابی است (مولکی، ۱۳۷۶: ۱۱۳). بخش دیگری از مباحث در حوزه این نوع تلقی، به نسبت عناصر علمی با عناصر فرهنگی اجتماعی بازمی‌گردد. سوال اصلی در اینجا این است آیا گزاره علمی، ذات و هویتی مختص به خود دارد هرچند که در برخی موارد مقهور فرهنگ شده باشد و از علمیت افتاده باشد اما به اشتباه نام علم به خود گرفته است و یا اینکه در بدو تولد هیچ تمایز ماهوی‌ای از «غیرعلم» نداشته و ما به غلط آن را با نامی متفاوت خوانده‌ایم. بنابراین یا به وجود منطق و ساختار منحصری‌فرد و غیرقابل تقلیل به یکدیگر باور داریم و یا به تقلیل گزاره علمی به گزاره فرهنگی. بخش بعدی از مباحث پیرامون تلقی اجتماعی، سنخ‌شناسی دانش در نسبت با امر اجتماعی نام دارد. در این بخش با الهام از کار **مایکل بوراوی (۱۳۸۶)** تیپ‌بندی چهارگانه‌ای از علم را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهیم. **علم حرفه‌ای** که به فعالیت اصیل، ناب و مرسوم تولید دانش در محیط‌های علمی مربوط است. **علم مردم‌مدار** که دغدغه‌اش گروه‌های مردمی هستند و حتی در گفت‌وگویی دو جانبه با گروه‌های مردمی شکل می‌گیرد. **علم سیاست‌گذار** که در خدمت هدفی است که کارفرمایش تعیین می‌کند و **علم انتقادی** که صحت و سقم مفاهیم و فرضیه‌های هنجاری و توصیفی دانش حرفه‌ای را مورد بررسی قرار می‌دهد. این گونه‌ها در حقیقت نوع ناب^۱ از دانش هستند و برای دانش حرفه‌ای و جوهی سیاست‌گذارانه، مردم‌مدارانه و انتقادی نیز می‌توان تصور کرد. بخش بعدی از این مباحث به جایگاه ساختاری دانش مربوط است. منظور این است که برخی جامعه‌شناسان علم را نهادی اجتماعی با الگوها و ارزش‌های مختص به خود معرفی می‌کنند. اما در این میان برخی با

1. Ideal Type

تمایز نهادن میان نهاد و حرفه، علم را از سطح نهاد به سوی سطحی پیچیده‌تر در جهان اجتماعی سوق می‌دهند؛ یعنی علم به مثابه نوعی حرفه^۱ (ن.ک: Weber, 1948). حرفه خاص‌تر از نهاد است و هر نهادی لزوماً یک حرفه بشمار نمی‌آید^۲. البته تلقی نهادی یا حرفه‌ای از علم مبتنی بر این پیش‌فرض است که علم منطق خاص خود را دارد و حقیقتی دارای ذات و مستقل است. اما اگر محتوای علمی تابع تغییرات عناصر دیگر نهادها قلمداد شود و با تحول در آنها، ساختارها، محتوا و ماهیت گزاره‌های علمی نیز دستخوش تغییر شده و رنگ عوض کنند دیگر دانش نهادی معنا ندارد؛ یا دست‌کم معنای سابق را ندارد و به ارزش‌هایی اقماری فروکاسته می‌شود و اصالت خود را از دست می‌دهد. اگر تولید معرفت معتبر معنا نداشته باشد، نهاد علم با هدف تولید شناخت معتبر هم معنایی نخواهد داشت. بنابراین می‌توان تلقی سه‌گانه‌ای را معرفی کرد: «تلقی نهادی از علم»، «تلقی حرفه‌ای از علم» و «تلقی غیراصیل و وابسته از علم». در بخش آخر نیز دو تیپ کنشگری در علم مطرح می‌شود؛ تیپ نظاره‌گر و کنشگر. تیپ نظاره‌گر تا جای ممکن سعی دارد در مسائل و رویدادهای سیاسی ورود نکرده و نظاره‌گر روندها و رویدادهای مختلف باشد و جایگاهی که برای یک دانشمند در نظر می‌گیرد آنچنان همخوانی و سنخیتی با چنین فعالیت‌هایی ندارد. تیپ کنشگر اما سعی دارد تا روندها و رویدادها را خود بی‌آفریند و مایل است خودش را سرمنشأ تحولات ببیند.

در **تلقی موضوع‌شناسانه** نیز بحث بر این است که تلقی جریان‌ها از علم تا چه اندازه پیرامون کشف حقیقت است و تا چه اندازه تلقی ایشان غایت‌محورانه بوده و به دنبال خلق حقیقتی هستند. موضوع در این عبارت معنای عامی دارد که غایت را نیز شامل می‌شود.

روش تحقیق

بنابر هدف تحقیق، چارچوب نمونه‌گیری این پژوهش برخی از آثار مکتوب متعلق به دو نماینده نامبرده در جریان روشنفکری است (جدول شماره ۱). با توجه به نوع داده‌های موجود و منابع در دسترس، به نظر می‌رسد روش تحلیل محتوا^۳ روشی مناسب برای دست‌یابی به سوالات

۱. واضح است که معنای حرفه در اینجا با معنای حرفه در بخش گذشته که به اثر بوراوی تعلق داشت متفاوت است.

۲. برای مطالعه ویژگی‌های ممتاز حرفه و نهاد ن.ک: رسنیک، ۱۳۹۱: ۶۷-۷۲

3. Content analysis

تحقیق خواهد بود. به عقیده برلسون^۱ این روش نوعی تکنیک پژوهش است برای توصیف عینی، منظم و تا آن‌جا که ممکن است کمی محتوا با هدف تفسیر آن (Berelson, 1954: به نقل از ساروخانی ۱۳۸۵: ۲۸۰). به باور هولستی^۲ نیز این روش به هر نوع فنی اطلاق می‌شود که در راه استنتاج منظم و عینی ویژگی‌های یک متن بکار می‌آید (Holsti, 1969: 608). از آن‌جا که بررسی تلقی از علم دغدغه‌ای آشکار برای افراد مورد مطالعه نبوده و کندوکاو پیرامون معانی و دلالت‌های مختلف علم نیز از سوالات این تحقیق بشمار می‌آید نه سوال کنشگران نام برده در آن عصر، در این پژوهش، صرفاً اتکا بر مؤلفه‌های کمی مانند فراوانی مضامین دستاورد چندانی برای این تحقیق بدنبال نخواهد داشت.

تحلیل محتوا در این پژوهش به شیوه استقرایی صورت می‌پذیرد و پس از مطالعه اکتشافی و توصیفی داده‌ها، آن‌ها را در قالب مفاهیم و مقوله‌های تکوینی برآمده از متن جای می‌دهیم (ن.ک: محمدپور، ۱۴۰۰: ۴۲۹). سپس با کمک چارچوب اولیه‌ای که از مطالعات نظری بدست آمده بود به تدقیق و تعدیل این چارچوب پرداختیم. همچنین در این پژوهش واحد تجزیه و تحلیل، مضمون است. مضمون انعکاس دهنده چیزهای مهمی در داده‌هاست که با سوال تحقیق مرتبط بوده و بیان‌کننده سطحی از پاسخ یا معنای الگومند در مجموعه داده‌هاست (Braun & Clarke, 2006: 82). به نقل از ذکایی، ۱۳۹۹: ۸۸).

جدول شماره ۱. فهرست منابع منتخب

حجم اثر مورد بررسی (صفحه)	عنوان اثر	نویسنده	جریانات	
۱۹۳	مجموعه آثار ملکم خان	میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله	التقاطی	روشنفکران
۲۰۰ (تقریبی)	روزنامه قانون			
۴۰۷	سه مکتوب	میرزا آقاخان کرمانی	ضددینی	
۳۲۰	صد خطابه			

1. Bernard Berelson
2. Olavi Rudolf Holsti

جریان روشنفکری

تقسیم‌بندی‌های متفاوت و متنوعی از جریان‌های فکری، اجتماعی و سیاسی دوران مشروطه وجود دارد. در مطالعه‌ای که توسط **جعفری (۱۴۰۲)** صورت گرفته است نظرات مختلف پیرامون این دسته‌بندی‌ها جمع‌آوری شده است؛ به گونه‌ای که ما را نیز از جست‌وجویی جدید بی‌نیاز می‌کند. بیشتر این تقسیم‌بندی‌ها تلاش کرده‌اند تمامی نخبگان اعم از روشنفکران و اقلیت مذهبی را تحت پوشش قرار دهند اما برخی نیز توجه خود را بر قشر خاصی متمرکز داشته‌اند مانند مطالعه **جمال‌زاده (۱۳۷۷؛ ۱۳۷۶)** و **پارسانیا (۱۳۹۱)** که صرفاً پیرامون روحانیون شیعه دست به مطالعه زده‌اند. به لحاظ دقتی که در مشخص کردن زیرگروه‌ها به خرج داده شده نیز این تقسیم‌بندی‌ها در طیف بسیار متنوعی قرار می‌گیرند (ن.ک: جعفری، ۱۴۰۲: ۱۲۶-۱۳۹).

جدول شماره ۲. طبقه‌بندی جریان‌های دوران مشروطه بر اساس اشتراکات و اختلافات

مؤلفان	رویکرد کلی در تقسیم‌بندی نخبگان دوران مشروطه	اختلافات
سید میر صالح حسینی جبلی لطف‌آبادانی نوروز هاشم‌زهی ناصر جمال‌زاده شهریار زرشناس	روشنفکران	۱- علیرغم وحدت رویه‌ی کلی در تقسیم‌بندی، این نویسندگان از تعابیر مختلفی در عنوان‌بندی تقسیم‌بندی‌هایشان استفاده کرده‌اند.
		۲- سید میر صالح حسینی جبلی با رویکردی و معیاری متفاوت روشنفکران را به سه گروه (الف) جریان دیپلمات‌های سیاسی؛ (ب) جریان فرهنگی و (ج) جریان سیاسی - فرهنگی تقسیم کرده و در مورد علما نیز از علمایی که سیاست سکوت را برگزیدند به - عنوان گونه‌ای متمایز نام برده است.
	علمای شیعه	۳- نوروز هاشم‌زهی به علمای سنتی اشاره‌ای نداشته است.
		۴- ناصر جمال‌زاده صرفاً به بررسی علمای

اختلافات	رویکرد کلی در تقسیم‌بندی نخبگان دوران مشروطه			مولفان
شیعه پرداخته است. ۵- شهریار زرشناس صرفاً به بررسی روشنفکران پرداخته است.				
۱- مظفر نامدار هر چند «مشروطه» و «مشروع» را مبنای تقسیم‌بندی خود قرار داده با مقید ساختن این دو نوع به قید «مطلق»، از گونه‌ی سومی به نام «مشروطه‌ی مشروع» نیز نام می‌برد. ۲- سعید حجاریان با تعابیری متفاوت همان رویکرد نامدار را دارد.	مشروطه‌خواهان		مشروع‌خواهان	غلامحسین زرگری- نژاد سعید حجاریان مظفر نامدار
با صرف نظر از اختلافات جزئی تقریباً در تقسیم‌بندی مذکور و حتی تعابیر به کار برده- شده یکسان هستند.	جریان استبداد		جریان مشروطه‌خواهان	موسی نجفی محمدصادق مزینانی علی نقی ذبیح‌زاده
	جریان روشنفکران غرب‌گرا و انجمن‌های سری و فراماسونری			
	جریان مشروطه‌خواهان مذهبی علمای نجف و ایران			
	جریان مشروع‌خواه			
۱- علیرضا تاجداری «نیروی بومی‌گرای مقاومت: شیخ فضل‌الله نوری و هوادارانش» را نیز در این تقسیم‌بندی ادغام می‌کند. ۲- شمس‌الله مریجی «نیروی ملی‌گرا» را نیز در این تقسیم‌بندی ادغام می‌کند.	نیروی غرب‌گرای آزادی‌خواه: حزب اجتماع‌یون-اعتدالیون نیروی غرب‌گرای عدالت‌خواه: حزب دموکرات ایران			علیرضا تاجداری محمدتقی بهار شمس‌الله مریجی

در این تحقیق ما تنها به دنبال بررسی جریان روشنفکری و تلقی ایشان از علم در دوره مشروطه هستیم. می‌توان با مراجعه به آثار معتبر به نوعی دسته‌بندی در درون جریان روشنفکری اشاره کرد. این جریان در درون خود از اختلافات کمتری نسبت به دیگر جریان‌ات حاضر در آن دوره برخوردار است دست کم اختلافات درون‌گروهی آن‌ها در نسبت با تلقی خود از علم که بررسی

آن هدف این تحقیق است آن‌چنان تعیین‌کننده نیست؛ به گونه‌ای که ایده‌های حاکم بر این جریان را می‌توان در یک کلیت واحد فهم کرد و آن هم بازتاب لیبرالیسم و دموکراسی غربی خواهد بود. اما برای اطمینان از مطالعه طیف‌های گوناگون در میان روشنفکران به برخی دسته‌بندی‌های درونی این جریان می‌پردازیم.

آثار گوناگون با ملاک‌های مختلفی به دسته‌بندی درونی این جریان پرداخته‌اند که برای نمونه می‌توان به این طیف‌های درونی اشاره کرد: ملی‌گرا، چپ‌گرا، غرب‌گرا (مریچی، ۱۳۸۶)؛ غیردینی، ضددینی، دینی (زرنشاس، ۱۳۹۲)؛ دین‌ستیز، معتقد به دین (آجدانی، ۱۳۸۶)؛ غیرمذهبی سازگار، غیرمذهبی ناسازگار (هاشم‌زهی، ۱۳۸۶)؛ یا دموکرات، اعتدالی (بهار، ۱۳۷۸)؛ تاجداری، ۱۳۸۶). از میان این دسته‌بندی‌ها ما از دسته‌بندی **زرنشاس (۱۳۹۲)** استفاده خواهیم کرد. البته این دسته‌بندی با عناوین و عبارات دیگر نیز در میان همان آثار ارائه شده وجود دارد و وجه استفاده از دسته‌بندی او این است که عبارات ایشان می‌تواند تمامی افراد ذیل جریان روشنفکری را پوشش دهد. **زرنشاس (۱۳۹۲)** در اثر خود جریان روشنفکری را به دو شاخه کلی تقسیم می‌کند. شاخه نخست شاخه روشنفکری لائیک یا روشنفکری آشکارا غیردینی و ضددینی است که از مشروطه تا به امروز نیز حضور دارد. نویسنده از برخی نمایندگان این جریان نام می‌برد از جمله آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، تقی ارانی. جریان دوم نیز شاخه روشنفکری التقاطی یا روشنفکری به اصطلاح دینی (در ظاهر دینی) که غالباً خود را روشنفکر دینی می‌نامند و اگرچه در ظاهر و شعار و برخی وجوه تئوریک به الفاظ و تعبیر دینی و شرعی و اسلامی و بعضی وجوه ظاهری دیانت، اعتقاد و پایبندی نشان داده و می‌دهند اما در تفسیر و تأویل و ارائه تبیین‌های تئوریک برای معانی و مفاهیم دینی، به جاده التقاط و تفسیرهایی ضددینی گرفتار آمده و در عین حفظ ظواهر الفاظ و تعبیر دینی، به نفی باطن قدسی و الهی دین می‌پردازند. چهره‌های روشنفکری از نظر میزان صداقت و شیفتگی ناشی از کم اطلاعی یا عدم دقت نظر و ضعف تئوریک در زمینه تفاسیر التقاطی و یا در مواردی رسیدن به مرز ظاهر‌نمایی آگاهانه و عناد با تفکر اصیل دینی در مراتب و درجات مختلفی قرار دارند. بر همین اساس از صدر مشروطه و حتی قبل از آن تا امروز می‌توان از طیفی از التقاط‌اندیشانی نام برد که بعضی از آن‌ها به لحاظ بیش‌ی دچار اعوجاج بوده و فرصت‌بازنگری و درک این تناقضات را نیافتند؛ و نیز می‌توان از طیفی از جریان‌های به لحاظ فکری

منسجم و مصر بر التقاط‌اندیشی و مخالف با تفکر اصیل اسلامی و اسلام فقاهتی نام برد. همچنین می‌توان از افراد نقاب بر چهره‌ای نام برد که التقاط اساس عامدانه و عالمانه رویکرد ضد‌دینی ایشان بوده است.

در نهایت باید گفت هر رویکردی که در تفسیر اسلام بکوشد آگاهانه یا ناآگاهانه موازین و مشهورات ایدئولوژی‌های غربی را مبنا قرار داده و اصالت تفکر اسلامی و روح توحیدی و احکام اخلاقی و حقوقی و رویکردهای معرفت‌شناختی و یا اندیشه‌های سیاسی آن را در پرتو مشهورات مدرنیستی تفسیر و تأویل نماید، رویکردی التقاطی محسوب می‌شود. ایشان در میان این جریان به عبدالرحیم طالبوف و میرزا یوسف خان مستشار الدوله اشاره می‌کند. اگرچه خود نویسنده به میرزا ملکم خان در ذیل جریان دوم اشاره مستقیمی نکرده است اما با ملاکی که بدست می‌دهد به طور قطعی می‌توان او را ذیل جریان دوم قرار داد.

موقعیت و هویت تاریخی جریان روشنفکری

تحلیل موقعیت یا شرایط یکی از مراحل آغازین فرآیند تحلیل محتوا را شکل می‌دهد که خصوصاً در رهیافت کیفی معنای ویژه‌ای می‌یابد. در این مرحله لازم است پژوهشگر به بسترهای اجتماعی، تاریخی، فرهنگی یا هر نوع موقعیتی که آن متن از آن برخاسته است توجه کند (محمدپور، ۱۴۰۰: ۴۲۸). علم نیز به ویژه در معنای اجتماعی خودش، محصول تاریخی است که در بستر آن از نسلی به نسل دیگر به دوران کنونی انتقال یافته است. تلقی از علم نیز همانند دیگر پدیده‌های اجتماعی حاصل نهایی یک فراگرد تاریخی است. اساساً تحقیق کیفی تأکید مضاعفی بر بسترهای پدیده مورد مطالعه دارد و بنابر بنابرین پیش از ورود به تحلیل مکتوبات، لازم است به صورت اجمالی موقعیت و هویت این جریان و بسترهای تاریخی‌ای که معنای کنونی علم از آن برخاسته است را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جریان روشنفکری برخلاف جریان‌ات مذهبی از قدمتی چندان طولانی در تاریخ ایران و حتی جهان برخوردار نیست. در اصطلاحات مرسوم، روشنفکر به شخصی اطلاق می‌شود که می‌تواند از ظرفیت فکری و اندیشه‌ای خود بیش از دیگران بهره‌بردار و به لحاظ فکری، فردی فعال محسوب می‌شود. بدین جهت نیز بیشتر از دیگران به موضوعات، تحولات، رویدادها و فرآیندهای اطراف

خود حساس است و در ارتباط با آن‌ها بیش از دیگران به تأمل پرداخته و بیش از آن‌ها تولیداتی از جنس اندیشه دارد. این اصطلاح فراتر کاربردهای عرفی خود زمانی که در متون تاریخی، جامعه‌شناختی و مانند آن بکار می‌رود مشتمل بر معنایی نظری است؛ هرچند که معنای نظری و اصلاح تخصصی‌تر آن با معنای عرفی آن نیز قرابت و نزدیکی دارد.

حقیقت چیست؟ راه دستیابی به آن کدام است؟ ارزش معرفت به چیست؟ سوالاتی از این جنس همواره پاسخ‌های متفاوتی به خود گرفته است و هر پاسخ می‌تواند معنایی خاص و منحصر بفرد به روشنفکر و روشنفکری ببخشد. علاوه بر آن موقعیت‌های اجتماعی و تاریخی و ارزش‌های مرسوم در فرهنگی خاص نیز می‌توانند در پاسخ به چنین سوالاتی نقش مهمی ایفا کرده و به تبع در معنای روشنفکری نیز تغییر حاصل کنند. به همین جهت گاهی فعالیت روشنفکری خصالتی فلسفی می‌یابد و حتی گاهی یک فعال مدنی را روشنفکر می‌نامند. از همین رو تعریف معینی از مفهوم روشن فکر که بتوان به روی آن به نوعی اتفاق نظر دست یافت قابل ارائه نیست.

در ایران نیز روشنفکری تعریفی خاص خود را دارد و لزوماً با آنچه در دیگر قلمروهای جغرافیایی وجود دارد همسان نیست. خود آگاهی‌های اجتماعی، اعم از طبقاتی، ملی و انسانی در عصر ما عنوان خود آگاهی روشنفکرانه یافته است و روشنفکر کسی است که به یکی از این خود آگاهی‌ها رسیده باشد و درد طبقاتی یا ملی یا انسانی یافته و در تلاش رهایی طبقه‌اش یا ملتش یا همه انسان‌ها باشد و می‌خواهد آگاهی خود را به آن‌ها منتقل نماید و آن‌ها را به حرکت و تلاش برای رهایی از اسارت‌های اجتماعی در آورد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۱۸). پایگاه روشنفکری ایرانی بیشتر در میان طبقات اشراف و وابسته به دربار بود که به جهت موقعیت‌های اقتصادی و سیاسی ویژه، امکان بیشتری برای سفر و تحصیل در کشورهای مرفعی و در نتیجه آشنایی با اندیشه‌های غربی داشتند و همچنین به جهت همین موقعیت دغدغه‌های مذهبی کمتری از خود نشان می‌دادند در حالی که جریان مذهبی در پی بسط شریعت و یا عدالت برآمده از مذهب بود. بنابراین فرزندان طبقه اشراف و خصوصاً زمین‌دار تبدیل به پایگاهی برای شکل‌گیری اولین نسل روشنفکران شد. گرایش‌های لیبرال غربی در میان این دسته از روشنفکران با علائق طبقاتی آن‌ها نیز انطباق زیادی داشت (امانیان، ۱۳۸۲: ۲۲) و به همین جهت، غرب‌گرایی خصوصیات روشنفکری در این دوره به شمار می‌رود. البته اندیشه لیبرال نیز در این زمان توفیق و تسلط کاملی بر

هویت جهان غربی پیدا کرده بود و گرایش به غرب بدون گرایش به لیبرالیسم چندان قابل تصور نیست. پس تا بدینجا فرض بر این است که معنای روشنفکری در ایران محدود به جریانی است که علاوه بر نوعی خودآگاهی اجتماعی و میل به تغییر و حرکت، نسبتی عمیق و استوار با جریان‌های همسان و هم شکل خود در قلمروهای جغرافیایی دیگر خصوصاً غرب دارد. این مطلب درباره جریان روشنفکری در ایران چه از نظر مطالعات درون جریانی و چه از منظر گاه‌های بیرونی قابل پیگیری و تأیید است. جریان نوظهور روشنفکری در ایران معرفت و جهان‌بینی نوینی را نسبت به جریان مذهبی نمایندگی می‌کنند که بسیار متأثر از رویدادهای فرهنگی و معرفتی در جهان غرب است. بنابراین علاوه بر آن که در ایران مشروطه بسترهای اجتماعی برای ظهور چنین جریانی که نگاهی نو ارائه کند و داعیه‌دار تغییر نیز باشد آماده است، رویکردهای فرهنگی و معرفتی غربی نیز نقش بسزایی در صورت‌بندی هویتی آن ایفا کرده است. ارتباطات میان ایران و اروپا از زمان صفویه نیز وجود داشته است اما نه غرب در زمان صفویه، نیرومند، مهاجم و متکی به انقلاب صنعتی قرن نوزدهم بود و نه حجم این ارتباطات و مبادلات در حدی بود که بتواند تأثیر چندانی از خود به جای گذارد (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۴-۱۰). بنابراین آشنایی ایرانیان با غرب در عصر قاجار شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد و معنایی متفاوت با آنچه در گذشته تجربه کرده بود می‌یابد؛ این آشنایی در قالب‌های متنوعی صورت می‌پذیرد. جنگ‌های ایران و روس را به عنوان اولین میدان‌های آشنایی و حیرت ایرانیان از ترقی غرب بشمار می‌آورند. سابقه درگیری‌های ایران با همسایه شمالی خود به دوران صفویه بازمی‌گردد اما اوج این درگیری‌ها، شکست تحقیرآمیز ایرانیان و پیروزی نهایی روسیه که در ابتدا به عهدنامه گلستان (۱۱۹۲ هـ.ش) و سپس به عهدنامه ترکمانچای (۱۲۰۶ هـ.ش) منجر شد همزمان با سلطنت قاجاریه صورت پذیرفت. ورود آموزش غربی، اعزام محصلان به کشورهای اروپایی جهت کسب دانش‌های مورد نیاز که به صورت رسمی و توسط دولت انجام می‌گرفت، کار و مسافرت (چه سفرهای دیپلماتیک و چه غیردیپلماتیک) از دیگر قالب‌های آشنایی ایرانیان با دولت‌های اروپایی بشمار می‌رفت. البته برخی نیز این آشنایی را در قالب‌هایی مفهومی چون نفوذ و غرب زدگی نیز فهم و تحلیل می‌کنند.

در تاریخ غرب از دورانی موسوم به مدرنیته یاد می‌کنند که در پی دوره رنسانس بوجود می‌آید و مشتمل بر مؤلفه‌های خاص و منحصر بفرد در نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های سیاسی،

اجتماعی، ادبی، فرهنگی و علمی است. مدرنیته یا تجدد، فرهنگ و تمدنی است که در عمل با اصالت بخشیدن به زندگی دنیوی و این جهانی از ابعاد قدسی و متعالی هستی اعراض نمود و همراه با تقدس زدایی از عالم زبان به انکار اصول و بنیان‌های ثابت هستی گشوده و اصول ثابت را نتیجه باورهای قدسی به عالم می‌خواند. جهان مدرن به اعراض از ساحت قدسی هستی بسنده نمی‌کند بلکه به تدریج به انکار صریح آن روی آورده و با ادعای تلازم بین ثبات و قداست این دو مفهوم را پنداری می‌داند که در حاشیه رفتار و عادات اجتماعی انسان ناآگاه پدید می‌آید (پارسایا، ۱۳۹۱: ۲۴). علاوه بر این ویژگی هستی‌شناختی می‌توان به دیگر ویژگی‌های مدرنیته نیز به مثابه دوره‌ای فرهنگی در تاریخ اشاره کرد. در حوزه انسان‌شناختی باور به اومانیزم یا دایرمدار دانستن بشر و اصل دادن به او در مقابل خدا و نفی خدا محوری و خدامداری؛ تعریف بشر به عنوان یک موجود نفسانیت مدار که به عنوان یک «سوژه» خود را مبنا و دایرمدار قرار داده و با دیگران و طبیعت و همه عالم و آدم به عنوان «ابژه» یا شیئی برای تصرف و استیلا در مسیر پیشبرد اغراض نفسانی خود نگاه می‌کند (این ویژگی را در یک بیان کوتاه و مجمل «خود بنیادی نفسانی» یا «اصالت نفسانی» می‌نامند و در فلسفه غربی با تعبیر «سوژکتیویسم» مطرح گردیده است)؛ میل به قدرت طلبی و شهوترانی و سوداگری و انباشت سرمایه در مفهوم کاپیتالیستی آن بر پایه عقلانیت ابزاری جزئی و معاش‌اندیش غیردینی و بریده از تعالیم قدسی و آسمانی (زرشناس، ۱۳۹۲: ۱۶).

مفهوم روشنگری بیشتر به ساحت معرفت‌شناختی و علمی عصر مدرن اشاره دارد و رکنی اساسی در هویت بخشی به این عصر ایفا می‌کند و در همه ادوار تاریخی خود بر نفی مرجعیت وحی و روش‌های شهور اصرار دارد. زمانی که کانت در مقاله مشهور خود، روشنگری را خروج انسان از نابالگی خودخواسته خویش معرفی می‌کند و نابالگی را همان ناتوانی در به کار بردن فهم خود بدون راهنمایی دیگری می‌داند به درستی روح اندیشه روشنگری را ابراز می‌کند؛ یعنی «شهامت داشته باش در بکارگیری فهم خویش» (Kant, 2019). جریان‌های فلسفی و علمی عقل‌گرا، آمپریسم و پوزیتیویسم و شک‌گرا از جمله شاخه‌های معرفتی‌ای در غرب هستند که همگی بر این اساس استوارند. جریان‌های روشنفکری در غرب هم متأثر از این دوران بوده و هم بنابر اعتباری دیگر، آفرینندگان و عاملان استمرار این عصر محسوب می‌شوند.

در حوزه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی نیز عصر مدرن در ایده‌هایی نظیر لیبرالیسم تجسم می‌یابد. مواجهه نظری روشنگری مدرن با قلمروهای جغرافیایی دیگر بیشتر در قالب همین ایده‌ها و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی است که البته آن هم در ایران عصر مشروطه از سویه‌های نظری عمیق بی‌بهره است و خود را در یک میدان گفت‌وگوی نظری و انتقادی معرفی نمی‌کند و غالباً شکلی تقلیدی به خود می‌گیرد. علاوه بر آن می‌توان نوعی قرائت ناسیونالیستی را نیز در تکوین هویت روشنفکری ایرانی مشاهده کرد. لایه‌های عمیق فلسفی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی غرب آخرین عناصری است که برای دیگر فرهنگ‌ها رخ می‌نمایاند. ناسیونالیسم ایرانی از فضای ملی‌گرایی نوین اروپایی به ویژه ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه افراطی اروپایی تأثیر گرفت و اساساً در مواجهه با اروپاییان، عقب‌ماندگی ایرانیان در وجه استعاری بیماری «مادر وطن» برای ناسیونالیست‌های رمانتیک پروبلما تیک شد. مراد از ناسیونالیسم نه در معنای شکل‌گیری ملت و مبتنی بر حقوق شهروندی و تابعیت شهروندان از دولت ملی و برخاسته از اراده آزاد آنان، بلکه در معنای رمانتیکی آن (حسرت شکوه و عظمت از دست رفته ایرانیان و فخر به دوره ایران باستان به مثابه آرمان‌شهر با چاشنی نژادی و مقصر انگاشتن اعراب و اسلام) بود (پارسامقدم، ۱۴۰۱: ۳۸).

البته ناسیونالیسم روشنفکری را دارای سویه‌هایی مدنی نیز هرچند سویه غیر غالب می‌توان بشمار آورد. بنابراین آشنایی با برخی از مهم‌ترین عناصر این ایده‌ها که مقاله حاضر از پرداختن تفصیلی‌تر به این موارد معذور است به فهم و شناخت موقعیت تاریخی جریان روشنفکری کمک می‌کند؛ چرا که جریان روشنفکری در نسبت با این ایده‌ها و نظریه‌هاست که هویت پیدا کرده است. مؤلفه‌های چالش برانگیز در عصر مشروطیت نیز به همین ایده‌های سیاسی و اجتماعی تعلق دارد. برای نمونه دو عنصر آزادی و مساوات و یا عدالت در صورتی که معنای آن را غیر از مساوات در نظر بگیریم از عناصر اساسی اندیشه‌های مشروطیت محسوب شده و به نوعی نقطه ثقل کشمکش‌های سیاسی در عصر مشروطه بشمار می‌آید. به گونه‌ای که شیخ فضل‌الله نوری به عنوان یکی از رهبران جنبش مشروطه خواهی به نقل از جریان‌های دیگر چنین می‌گوید:

«کلمه مساوات [...] یکی از ارکان مشروطه است که به اخلال آن، مشروطه نمی‌ماند. [...] این ماده [در قانون] چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه مواد را تغییر بدهند، دول خارجی ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد، باقیه باشد ما را به مشروطگی نخواهند

شناخت. [من هم] در جواب به او گفتم فعلی الاسلام السلام [...] و مملکت اسلامی مشروطه نخواهد شد» (زرگری نژاد، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۵).

در نهایت به باور آرون روشنفکران به سه دسته تقسیم می‌شوند: اول گروه اصلی روشنفکری که تولید کننده اندیشه هستند و این اندیشه ممکن است فلسفی، سیاسی، علمی، هنری و اجتماعی باشد. پس در این گروه تولید کنندگان اندیشه در قیاس با دیگران بسیار محدود خواهند بود. گروه دوم توزیع کنندگان اندیشه‌اند که از خودشان خلاقیت و نبوغ و آفرینش ندارند و تنها آفریده‌های فکری دیگران را در جامعه پخش و توزیع می‌کنند که نویسندگان محققان و معلمان و مانند آن‌ها در این گروه قرار می‌گیرند. گروه سوم نیز مصرف کنندگان اندیشه‌اند که نه از خود خلاقیتی دارند و نه توزیع کننده‌اند؛ بلکه در مراحل اولیه ورود به حوزه اندیشه قرار دارند. بدین ترتیب روشنفکران در معنی حداکثری، شامل تولید کنندگان می‌شوند و در معنی حداقلی آن شامل مصرف کنندگان هستند و خارج از این سه گروه نیز عوام مردم قرار می‌گیرند (امانیان، ۱۳۸۲: ۱۸). بنابراین تعابیر و تعاریف، جریانی که در تاریخ ایران با پذیرش اصول روشنگری که البته آن هم در سطح فنی، تکنیکی و نهایتاً ایده‌های سیاسی و اجتماعی داعیه اصلاح، تغییر و ترقی و حرکت و تلاش برای رهایی از موقعیت‌های نامطلوب اجتماعی را داشته به جریان روشنفکری موسوم است. این جریان در تقسیم‌بندی فوق در گروه‌های دوم یعنی توزیع کننده و سوم یعنی مصرف کننده اندیشه قرار می‌گیرد.

دارالفنون

دارالفنون به مثابه یکی از نهادهای معتبر و برجسته دانش در دوره قاجار تا سال‌ها پس از تأسیس تأثیر بسزایی در رویدادها و تحولات ایران آن زمان داشته است. در عصر مشروطیت نیز بسیاری از فعالین جنبش مشروطه از فارغ‌التحصیلان و کارکنان دارالفنون بوده‌اند. یکی از ریشه‌های تاریخی جریان روشنفکری را باید در همین مؤسسه جست‌وجو کرد. به باور برخی این مؤسسه حوزه دانش آن زمانه را به تمامی اشغال نکرده بود و از آنجا که تجربه‌ای یکپارچه و سازمان‌مند نبود حتی نمی‌توان آن را نماینده یک مفهوم کلی نظیر گرایش، فکری عصر تاریخی و مانند آن دانست؛ اما صدایی بود در میان صداهای این عصر که ادعای تأسیس علم جدید اروپایی را داشت

و یکی از مروجین اصلی سازمان دانش و طبقه‌بندی علوم غربی در ایران بشمار می‌رفت. اما از آن‌جا که معنای دقیق و یکدستی برای علوم اروپایی نمی‌توان جست باید گفت قرائت‌های معینی از علوم اروپایی در دارالفنون جریان داشته است (توفیق و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۳). بدین جهت فرض اینکه قرائت‌های موجود در دارالفنون از دانش بر تلقی‌های عصر مشروطه از علم مؤثر بوده باشد فرضی دور از واقع نیست.

دارالفنون در سال ۱۲۳۰ هـ.ش توسط میرزا محمدتقی‌خان فراهانی ملقب به امیرکبیر، صدراعظم برجسته و نام‌آشنای ناصرالدین‌شاه قاجار تأسیس می‌شود. تمامی مطالعاتی که درباره دارالفنون صورت گرفته است درباره علت تأسیس چنین مؤسسه‌ای نیز سخن به میان آورده است. اغلب مطالبی که در این موضوع نگاشته شده بر اهداف نظامی و مسائل فنی به عنوان غرض امیرکبیر از تأسیس دارالفنون تکیه کرده‌اند:

«امیر نظام کاملاً می‌فهمید که تربیت قشون بدون افسران ایرانی ممکن نیست و باید فکری هم برای این کار کرد. گذشته از این، در مأموریت‌های روسیه و سایر نقاط از طرز تعلیم و تربیت عمومی در اروپا اطلاع کامل حاصل کرده بود. بنابراین در تدارک مقدمات یک دارالفنون در تهران بذل مساعی نمود تا در این مرکز تعلیم و تربیت علوم جدید، از قبیل فیزیک و شیمی و معدن‌شناسی و طب و جراحی و دواسازی و به خصوص فنون نظام تدریس شود. معلمین این علوم و فنون را از اطریش استخدام کرد» (مستوفی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۷۰)

اما لزومی ندارد که این مؤسسه در طول زمان صرفاً بر همین غایت ثابت قدم بماند. علی‌رغم تلقی فنی و کارکردی از دانش که هدف تأسیس دارالفنون را می‌توان بر طبق آن توجیه کرد برخی نویسندگان از تحلیل بر طبق گونه‌های شناخته شده و مرسوم که غاب به شکل دوگانه‌ها بیان می‌شود مانند تلقی جدید قدیم، تلقی اسلامی غربی، تلقی نرم‌افزاری و سخت‌افزاری و مانند آن به سمت تحلیل دارالفنون بر طبق گونه‌های چندگانه متنوع‌تری از تلقی دانش گام برداشته‌اند و دارالفنون را به مثابه میدانی برای نیروهای چندگانه و متنوع علمی مورد بررسی قرار داده‌اند.

طبق برخی آثار می‌توان از سه منطبق و تلقی حاکم بر دارالفنون نسبت به دانش سخن به میان آورد. اول تلقی فرهنگی به علم است که فرهنگ موجود را منحنط و مانعی معرفتی برای دست یافتن به دانش جدید می‌داند. نماینده این صورت‌بندی از دانش در دارالفنون میرزاتقی‌خان انصاری

کاشانی است که به عنوان طیب و یکی از معلمان این مؤسسه شناخته می‌شود. انصاری بستر ایران را برای حضور علم جدید مناسب نمی‌داند و فرهنگ موجود در ایران را ضد علم و ضد تربیت می‌پندارد. پس به گمان او همه آنچه را که در قالب سنت و فرهنگ، مانعی بر سر راه علم جدید است باید از میان برداشت. دوم تلقی فن محورانه‌ای است که با میرزا ملکم‌خان شناخته می‌شود. ملکم‌خان وارد کردن فن را در معنای گسترده آن از فن حکمرانی گرفته تا فن به معنای تکنولوژی سخت در تقابل با فرهنگ موجود نمی‌بیند. مسأله ملکم‌خان نیاز به فن جدید است که لازم است وارد شود تا در کوتاه مدت مسائل را بهبود ببخشد. جایی که عقب‌ماندگی برای انصاری کاشانی یک صورت‌بندی فرهنگی و ریشه‌دار در سنت است، برای ملکم‌خان بیشتر نوعی نابخردی قابل اصلاح است. از نظر ملکم‌خان، سوء تفاهماتی در فهم نسبت علم و تکنیک وجود دارد که باید رفع شود. به گمان او بستر موجود و عقلانیت طبیعی رایج برای فهم و اداره وضعیت ناکافی است اما مانع علم جدید نیست و تکنیک نیز ماهیتی فرهنگی ندارد. تلقی سوم نیز اساساً سخنی از این سطوح و رابطه علوم با فرهنگ و فنون مختلف به میان نمی‌آورد. در این تلقی، علم جدید طی فرآیندی انباشتی به علم پیشین در ایران اضافه شده و در فرآیند حکم و اصلاح طرحی نو درمی‌اندازد (توفیق و دیگران، ۱۳۹۹).

یافته‌های تحقیق

۱. تلقی معرفت‌شناختی

میرزا آقاخان کرمانی به عنوان نماینده سوییۀ افراطی‌تر جریان روشنفکری، در آثار خود نفی‌گرایی شدیدی را نسبت به روش‌های علوم سنتی به نمایش می‌گذارد. منظور ایشان از سنت نیز سرمایه‌هایی است که از تمدن اسلامی بر جای مانده و گرنه داشته‌های ایران باستان را بسیار مورد تمجید قرار می‌دهد و حتی رویکردی اغراق‌گونه نسبت به آن اتخاذ می‌کند. دنیای باستان را به رخ می‌کشد تا بتواند عصر کنونی‌اش را به چالش کشیده و کلیت آن را نفی کند. البته تمسک به ایران باستان و اغراق درباره داشته‌های گذشته علاوه بر منشأ درونی در گرایش‌های افراطی ناسیونالیستی وی احتمالاً ترفندی است برای توجیه ایده‌های دیگر خود درباره جهان غرب و تضعیف و افزایش فشار بر داشته‌های موجود از دو جبهه. در ضمن تمجید از دنیای باستان به سراغ جهان غرب می‌رود

و در مقایسه غرب با جهان باستان نیز به ستایش از غرب برمی‌خیزد و این دو جبهه را در مقابل حال حاضر قرار می‌دهد (ن.ک: کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۱۹؛ کرمانی، بی‌تا: ۱۴). در این میان، علم نیز از این تاخت و تازها و قیاس‌ها مصون نبوده و مضامین بسیاری دال بر انتقادات اساسی زیربنایی تا روبنایی و حتی نفی مطلق آن مشاهده می‌شود. علم دوران خود را در مقایسه با دنیای باستان و سپس جهان غرب مذمت می‌کند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۲۲). بنابراین معرفتی را که از راه شهود، استنباط و عقلانیت فلسفی کسب شده باشد را تماماً خرافه می‌خواند و هیچ خاصیت روشنگری را برای این دانش‌ها متصور نیست.

در مقابل، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله به نمایندگی از طیف متعادل‌تر این جریان، نسبت به ارزش معرفتی علوم سنتی موضعی منفی اتخاذ نکرده و حتی محصول معرفتی آن دانش‌ها را مورد ستایش قرار می‌دهد. او برای معارف سنتی حتی در مقام پرداختن به امور اجتماعی نیز جایگاهی قائل است. برای نمونه از روحانیت سنتی برای بدست گرفتن برخی مناصب در مجلس شورا دعوت می‌کند و این دعوت مشروط به برخی شرایط مثلاً دانستن «علم پولیتیک» جدید نیست (ناظم‌الدوله، شماره دوم: ۴). علی‌رغم بکارگیری مفاهیمی نو در امور مختلف، یافته‌های خود را منطبق و یا حتی برگرفته از آموزه‌های پیشین دینی معرفی می‌کند. به صراحت بیان می‌کند که حرف جدید ایشان را نباید مبتنی بر قانونی تازه تلقی کرد و اگر علمای اسلام حکمی را صادر فرمایند او نیز همان حکم را مأمّن زندگی خود می‌سازد و حتی برای اجرای آن احکام الهی به اندازه توان حاضر است از مال و جان خود با رضایت قلب هزینه کند (همان، شماره دوازدهم: ۳). بنابراین در ظاهر برای تمامی روش‌ها و دانش‌های سنتی اعتبار معرفتی قائل است اما از عبارات ایشان برمی‌آید که قصد دارد از این دانش‌ها برای اهداف و اغراض خود بهره برد که این اهداف و اغراض توسعه‌طلبانه ناظر به امر ترقی و تنظیم قانون است و تلقی کلی ایشان از دانش، سویه‌های کارکردی و جامعه‌شناسانه فراوان و برجسته‌ای دارد که در ادامه بیشتر شرح داده می‌شود.

اگرچه ملکم خان اذعان دارد که قوانین موجود برای رشد و ترقی ایران کافی است (ن.ک: همان، شماره ششم: ۱). اما گویی کفایت مدنظر ایشان در دانش‌های نظری است؛ به گونه‌ای که در همین آثار، انتقادی معرفتی را به دانش و دانشمندان سنتی وارد کرده و نقضی از نقایص علمی را آشکار می‌کند که «علما و

عقلای ایران همه وقت از قوانین حسنه اطلاع داشته‌اند. نقص کار این بوده که هرگز ندانسته‌اند از برای اجرای قوانین چه تدبیر و چه راه باید پیش گرفت» (همان، شماره یکم: ۲).

انتقادی که توسط این طیف وارد می‌شود شبیه انتقادی است که توسط برخی مشروطه‌طلبان نسبت به دانش‌های عملی وارد می‌شود مبنی بر این که «ما ایرانیان علم اداره کردن کارها را نداریم» (دولت آبادی، ۱۳۸۷: ۵۰۱). به گمان ایشان یکی از ضعف‌های نهاد سنتی دانش را می‌توان همان تئوری‌زدگی و ضعف عقلانیت عملی بشمار آورد.

از عبارات ایشان اینطور بدست می‌آید که سعی دارد علوم مختلف را در طول یکدیگر قرار داده و تراحمات و تعارضات ممکن را میان دانش‌های قدیم و جدید به این شکل برطرف نماید. پس علوم و روش‌های مختلف را در عرض یکدیگر نمی‌داند (ناظم‌الدوله، شماره سیزدهم: ۳).

ملکم در قدیمی‌ترین اثر خود با نام «کتابچه غیبی» در عباراتی میان عقل و علم تفاوت قائل می‌شود. در مقابل علم برای عقل ارزش چندانی قائل نیست؛ علم را ورای عقل معرفی می‌کند (ناظم‌الدوله، ۱۳۶۳: ۹). در ادامه نیز ضمن آن که اذعان می‌کند «عقل طبیعی بدون امداد علم کسبی چقدر عاجز است» (همان، ۱۳۶۳: ۶۵) در باب ترجیح علم به عقل سخن می‌گوید (همان، ۱۳۶۳: ۸۰). طبق این عبارات نوعی تقلید محض، قابل توجیه و حتی ضروری خواهد بود اما در عبارات گذشته، خود و همه توصیه‌های خود را تابع دستورات علمای دینی می‌دانست و واضح است که هیچ یک از علمای دینی تقلید محض را در ورود علم جدید نخواهند پذیرفت.

۲. تلقی هستی‌شناختی

کرمانی آموزه‌های شهودی و استنباطی را تماماً خرافه خوانده و دین و تمام علوم منتسب به آن را برای ملتی می‌داند که به تمدن دست نیافته است و به همین جهت است که پیامبران نیز در «ملل متمدنه» مبعوث نشدند! (همان: ۱۷۵). به گمان او دین برای کسانی است که غیرمتمدن و به اصطلاح بربر هستند؛ انسان متمدن غربی دین نمی‌خواهد و به علم دینی هم نیاز ندارد. غرب نیز این تمدن مترقی خویش را به دانش جدید مدیون است؛ پس با ورود علم که ترقی را به دنبال خود می‌آورد دین کنار می‌رود. علم را هم تماماً نتیجه تلاش قوای ادراکی بشر برای کشف مجهول و دست یافتن به یک هدف تفسیر می‌کند. باور دارد که اساساً فلسفه دین رهایی از حماقت است و

زمانی که ملتی از حماقت رها شد دیگر برای دین اثری نمی‌توان تصور کرد. دین را مستقیماً تخطئه نمی‌کند که یا باور او چنین است و یا به جهت همراهی اجباری با علمای دینی است که از نفوذ بسیاری برخوردارند. پس از زبان دین به روحانیت و علم سنتی می‌تازد (ن.ک: کرمانی، بی‌تا، خطابه بیست و هفتم: ۱۱۷). درنهایت اگرچه امر ماورا را نفی نمی‌کند و شاید هم نمی‌تواند، اما به لحاظ هستی‌شناختی به علم متصل به حقیقت فرابشری باور ندارد. این در حالی است که در دیگر نوشته‌های خود ریشه عقاید تمام ملل و مذاهب عالم در دوره‌های اولیه زندگی بشر را در ترس آنان از امور رعب آور می‌داند (ن.ک: کرمانی، بی‌تا، خطابه ششم و هفتم: ۱۷-۴۰).

در مقابل، امثال ناظم‌الدوله نه تنها علم متصل به امر ماورای انسانی را نفی نکرده بلکه در عبارات ایشان از آن به نیکی یاد شده و امتداد چنین معرفتی برای سامان بخشیدن به امور اجتماعی و مسائل مورد ابتلای جامعه آن روز مفید تلقی می‌شود؛ علم ودیعه‌ای الهی تلقی می‌شود و اذعان می‌کنند که آنچه ما از علم می‌خواهیم همان است که توسط پیامبر اکرم (ص) آورده شده و توسط علما بسط و نشر پیدا کرده است. اگرچه مطالب این چنینی با دیگر مطالب ایشان در تناقض است اما در ظاهر آثار خود اصراری ندارد که دانش را تنها محصول قوای ادراکی انسان و بریده از عالم معنا معرفی کند.

۳. تلقی موضوع شناختی

کرمانی به نمایندگی از طیف ناسازگار در جریان روشنفکری در تمجید از دانش غربی، بر بعد عینی و فنی آن بسیار تکیه می‌کند و ضمن شکایت از دستاوردهای نظری دانش سنتی عقیده‌اش بر این است که «در تمام علوم معموله ایران بقدر کشف مجهول جزئی که آیا آهن را به چه درجه از حرارت می‌توان آب کرد نیست و جز فریاد و جنجال جدال و قیل و قال یک ذره و مثقال فایده در آن همه مدرسه نبوده و نخواهد بود» (همان: ۲۰۶). اگرچه جریان‌های گذشته نسبت به آثار عینی علوم جدید بی‌توجه نیستند اما این طیف در جریان روشنفکری ملاک احترام به یک رشته دانشی و اعتبار گزاره‌های آن را تماماً در راستای ترقی رفاهی، سیاسی و اقتصادی در سطوح روبنایی می‌فهمد آن هم به صورت مستقیم و بی‌واسطه. در بسیاری از موارد که از فیلسوفان صحبت به میان می‌آید به مذمت آنان مشغول می‌شود؛ اما در عباراتی انتظار خویش از یک فیلسوف را در کنار

پيامبران، «کمر همت بستن در جهت اصلاح امت» معرفی می‌کند. بر فرض اینکه نگارنده، تصور درستی از محتوای علوم فلسفی داشته و به شرط آن که از عبارت «فیلسوف» به مثابه عنوانی کلی که به هویت و ماهیت یک دانشمند اشاره دارد استفاده نشده باشد، از یک دانش که به لحاظ انتزاع در سطح فلسفه است نیز انتظار می‌رود سودمندی خود را با ارائه آثاری عینی و بی‌واسطه اثبات کند. در میان عبارات ایشان از برخی دستاوردهای علم جدید که گاهی از آن با عنوان «مکتب طبیعی» یاد می‌شود بسیار تمجید می‌شود و با نوعی حسرت آمیخته با کنایه مورد ستایش قرار می‌گیرد. اصلاح خلق و خو، رشد اقتصادی و دولتی، ازدیاد ترقی و مدنیت، رهایی از مذلت و انحطاط و کسب اعتبار و آبرو از جمله شاخص‌هایی است انضمامی و عملیاتی که برای بیان منظور خود از «آثار عینی داشتن علم» می‌توان از لابه‌لای عبارات ایشان برشمرد (ن.ک: همان: ۱۷۲ و ۱۵۸). البته این بینش تفاوت‌های اساسی بسیاری با رویکرد پوزیتیویسم برآمده در جهان غرب دارد. برای نمونه مباحث روشنفکری در ایران پیرامون دانش سویه‌های نظری ضعیفی دارد و بیشتر به سبب نیاز به دستاوردهای فوری در زمینه‌های عینی چنین مباحثی را پیش می‌کشند. به عبارت دیگر این گونه ایده‌ها حاصل کشمکش‌های نظری و ایده‌پردازی‌های حرفه‌ای در چارچوب مباحث علمی خالص نیست بلکه محصول آشنفگی‌های اجتماعی و سیاسی است.

همسو با کرمانی، ملکم نیز توجه چندانی به «حقیقت» نداشته و تمام هم و غم خود را معطوف به تنظیم مناسبات دولت و قوانین می‌کند. با اینکه مانند جریان‌ات مذهبی سنتی به کفایت قوانین و دانش‌های سنتی اذعان می‌کند اما نمی‌توان دانش مدنظر او را «مصلحت‌نگر» قلمداد کرد. چرا که غایت دانش مصلحت‌نگر را ظواهر متون شرعی تعیین می‌کند و برای تأمین مصلحتی که شرع در نظر دارد از امور مختلف بهره می‌گیرد. اما ملکم خان غایت و هدف خویش را تعیین کرده است و اگر آرزوی ترقی را از او بگیریم دیگر بعید است انتظار چندانی از نهاد علم داشته باشد. در مواردی هم که از روحانیون و علما نام می‌برد و از آنان طلب مداخله و مساعدت می‌نماید قصدش تأمین همین منفعتی است که در ترقی می‌بیند. بنابراین آنچه برای این دو نفر به نمایندگی از جریان روشنفکری خصوصاً برای امثال میرزا آقاخان موضوعیت دارد «آثار عینی داشتن علم» است که آن هم یعنی ترقی فنی و ابزاری. از آنجا که برای آنان شناخت جهان مطرح نیست حال چه

شناخت فقهی و چه شناخت علمی نه «حقیقت» و نه «مصلحت» اهمیتی ندارد بلکه آن‌چه برای ایشان دارای اهمیت موضوعی است «منفعت» است.

۴. تلقی جامعه‌شناختی

کرمانی به علم سنتی به مثابه حرفه و یا حتی نهاد نیز نمی‌نگرد بلکه آن علم را تابع بی‌چون و چرای ناعلم تلقی می‌کند. در مضامین او احکام و توصیه‌های کنش‌گران عرصه علم در نهاد سنتی دانش برآمده از منافع و هوا و هوس ایشان معرفی می‌شود (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۴)؛ همکاری با حکمرانان ستمگر در راستای تأمین مطامع سیاسی اتهامی است که به صورت گسترده به آنان وارد می‌شود و در این مسیر از گزاره‌های علمی تحریف شده به مثابه ابزاری برای تحکم بهره می‌برد. اختلافات نظری را هم ناشی از همین منفعت‌طلبی‌ها می‌داند. به زعم ایشان دانش موجود مشغول به امور سطحی و بی‌ارزش است که از اصل و اساس غافل می‌شود (همان: ۱۵۲). رشته معلوماتی که به نام علم دینی خوانده می‌شود مقصود اصلی دین را نیز تحریف کرده است. بنابراین در تمامی اشکالات خود به دستاوردها و روش‌های علمی در نهاد سنتی علم، در واقع مرجعیت این نهاد را زیر سؤال می‌برد و از مشروعیت آن می‌کاهد. اساساً اعتقادی راسخ دارد که علم موجود در تمامیت خود و به نحو کلی، ضد ترقی و پیشرفت است و در نهایت به لزوم جایگزینی علم موجود در کلیت خود دستور می‌دهد.

در عبارات ایشان مضامینی یافت می‌شود که دست‌کم در ظاهر امر، می‌تواند او را از دیگر جریانات موجود در عصر مشروطه و حتی طیف‌های دیگر روشنفکری متمایز کند و آن رویکردی شبه فرهنگی به دانش است که در عبارات خود ابراز می‌کند. شبه فرهنگی از آن جهت که هیچگاه به مبادی و مبانی رویکرد فرهنگی به دانش تصریح ندارد اما به برخی مؤلفه‌های آن متمسک می‌شود. دیدگاه فرهنگی به دانش جنبه جهان‌شمولی آن را محو می‌کند و دانش را تحت قواعد فرهنگی تاریخ و جامعه‌ای خاص درمی‌آورد. از دید ایشان اسلام آیینی است که خداوند آن را مخصوص اقوام شبه جزیره نازل کرده است؛ یعنی آیینی مخصوص اعراب نه همه بشریت. بنابراین دانش منسوب به آن هم برای اعراب است. قواعد کلامی، فلسفی و مانند آن که از دین اخذ شده باشد جهان‌شمول نیست و رنگ و بوی عربی دارد پس نمی‌تواند و نباید ملاک توصیه‌ها به دیگر

اقوام و فرهنگ‌ها باشد. این دین عربی است و قواعد آن هم بدرد ملت عرب می‌خورد و دردی از ملت ایران دوا نخواهد کرد. همچنین در جای‌جای این آثار بر این نکته تأکید می‌شود که دین اسلام نیز از آیین عربیت تأثیر پذیرفته و تحریف گشته است و به تبع نهاد علم نیز تحت تأثیر این رسومات رنگ عوض کرده است و این رسومات کهن بر این مسلک علمی تأثیر داشته است. در این میان از عبارات و استدلالاتی استفاده می‌شود که به نوعی تأثیرپذیری خود را از نظریات تکامل‌گرایانه زیستی نیز نشان می‌دهد (همان: ۱۸۰؛ کرمانی، بی‌تا، خطابه هجدهم: ۷۷). بنابراین تمایزی میان دانش موجود و امر فرهنگی قائل نمی‌شود چرا که بیان شد در باور ایشان دانش موجود خاصیت روشنگری ندارد و موهوم، تحریف شده و ابزار دست است و محصول خرافات و یا منافع و مطامع دانشمندان است. اما برای مطلق دانش چنین حکمی را نمی‌پذیرد؛ دست کم در ظاهر امر این طور است. چرا که بارها نه تنها علم و دانش غربی را در کلیت خود و نه به صورت گزینشی تمنا کرده است بلکه الگو قرار دادن فرهنگ غربی را نیز خواستار است.

حال اگر آیین و فرهنگ عربی دانش غربی را صورت داده است چرا فرهنگ غربی دانش غربی را نساخته باشد و اگر این طور است چرا باید دانش غربی را رها کرد و دانش غربی را فراگرفت؟ احتمالاً برای حل این تناقض این طور گفته شود و از عبارات ایشان نیز چنین برمی‌آید که چون دین و آیین عربیت ضد ترقی است پس این آیین حتی برای خودشان هم ثمری ندارد اما آیین غربی چون ترقی به بار آورده برای ما نیز ثمربخش خواهد بود. پس در نهایت می‌توان نگاهی فرهنگی به دانش را هرچند به صورت اجمالی و ضمنی از میان عبارات او بیرون کشید و این باور درباره علوم نرم‌افزاری و مربوط به انسان، مصداق و مؤید بیشتری در عبارات او دارد و همچنین می‌توان تأیید کرد که دغدغه اصلی وی همان مساله ترقی است نه کشف حقیقت. البته درکی که ملکم نسبت به ترقی دارد از تلقی کرمانی دست کم در ظاهر عمیق‌تر است. او اساس ترقی را در حوزه غیرفنی می‌داند و اذعان دارد که ما نسبت به ترقی فنی غرب اجمالاً آگاهیم اما ترقی اصلی ایشان نه در حوزه فنی بلکه در حوزه تنظیم دولت و امور سیاسی ملت است. رکن این ترقی و گام نخست آن بسط قانون است (همان، شماره یازدهم: ۲). البته در این راستا نوعی تلقی سیستمی و مکانیکی از نهاد و سازمان‌های دانش ارائه شده و غایت آن، خدمت به رشد نیروی انسانی معرفی می‌شود. این نوع نگاه به معنای آن است که سازمان‌های دانشی را به مثابه کارخانه‌هایی در نظر

بگیریم که علم، محصول و یا کالای مورد استفاده در این کارخانه‌هاست. بنابراین وارد کردن دانش مانند وارد کردن کالا و مواد اصلی یک کارخانه منعی نخواهد داشت. البته این هدف برای دانش نیز ذیل همان ترقی و تنظیم مناسبات اجتماعی و سیاسی قابل تحلیل است (ناظم‌الدوله، ۱۳۶۳: ۱۰).

به گمان عده‌ای پس از برخی کشمکش‌ها میان ملکم خان و دولت ایران، وی روزنامه قانون را تاسیس کرده و در آن به تخریب دولت می‌پردازد اما روابط میان ایشان از ابتدا خصوصاً زمانی که وی به عنوان سفیر در انگلستان حضور داشت چنین تیره نبوده است. بدین جهت تلاش ملکم در روزنامه قانون حمله به دولت و تخریب وجهه آن است و احتمال اینکه تعابیر او از علمای سنتی و دین اسلام از باب یارگیری بوده و وسیله‌ای باشد برای افزودن فشار بر دولت وقت، چندان دور از واقع نیست و اغراق او درباره علم سنتی و علمای آن تاحدی واضح است. در این صورت باید گفت که نگاه ملکم به دانش به عنوان نماینده طیف سازگار و متعادل اگر از طیف ناسازگار، منفعت‌گرایانه‌تر نباشد دست کمی از او نخواهد داشت. چرا که او با این ترفندها علم را تماماً بازیچه اغراض سیاسی خود کرده است. البته فاصله ملکم از معارف اسلامی اگر نگوئیم دشمنی مطلبی نیست که بر پژوهشگران تاریخ معاصر ایران پنهان باشد و این ادعا را نوعی تهمت به او قلمداد کنند.

بیشتر انتقادات ایشان به علمای سنتی، ناظر بر کنشگری اجتماعی آنان است که بی‌تفاوتی و عدم دخالت علما نکوهش می‌شود. در برخی عبارات، علما به لحاظ کنشگری اجتماعی صرفاً نصیحت‌کننده معرفی شده و از تیپ نظاره‌گر به عنوان برجسی منفی استفاده می‌شود که با نسبت دادن این صفت و برجسب به ایشان و نهاد سنتی دانش، آنان را مورد نقد قرار می‌دهد (همان، شماره چهارم: ۲-۳). در میان این مطالب انتظاری که از یک دانشمند و به قول خودشان اهل علم می‌رود بیان می‌شود؛ یعنی همان کنشگری فعال و سرمنشأ تحولات بودن (همان، شماره یازدهم: ۴).

تلقی‌های جامعه‌شناسانه و کارکردی از علم در میان قشر روشنفکر نسبت به جریان‌ات دیگر سیاسی و اجتماعی به لحاظ کمی فراوان‌تر و به لحاظ کیفی اساسی‌تر است. اساساً ایشان علم را یک ابزار و نقش‌آفرین در عرصه اجتماع تلقی می‌کنند. در آثار ملکم و کرمانی نیز در اکثر اوقات که از علم و علما سخن به میان می‌آید به سرعت رویکردی اجتماعی به مطلب ضمیمه می‌شود. به دنبال این جهت‌گیری‌های کارکردی از سوی طیف‌های روشنفکر، نمی‌توان سویه‌های حرفه‌ای

چندانی برای دانش از منظر ایشان متصور شد اما سویه‌های سیاست‌گذارانه برجسته‌ای را می‌توان از آراء آنان دریافت کرد. کارفرمای دانش سیاست‌گذار ملکم نیز نه وزرا و دولت نالایق وقت بلکه عقلایی‌اند که در جرگه آدمیت قرار داشته و به فضیلت علم و هنر منورند.

به جهت تقید به علوم اکتسابی و اهمیتی که برای آن قائل است و عقل طبیعی را در برابر آن حقیر و ذلیل می‌پندارد نمی‌تواند برای فهم عمومی نیز ارزشی قائل باشد. بنابراین سویه‌های مردم‌مدارانه نهادی که وی در علم پیشنهاد می‌دهد آنچنان قابل توجه و اعتنا نیست. در این راستا از زبان فرنگی‌ها این‌طور می‌شنویم که «تا کسی بیست و پنج سال در تحصیل علوم اجتهاد نکند قابل مجالس انسانی نخواهد بود» (همان، ۱۳۶۳: ۱۲۳).

امتداد مضامین ملکم در حوزه «تلقی معرفت‌شناختی» را می‌توان در حوزه جامعه‌شناختی نیز پیگیری کرد به گونه‌ای که استنباط کنیم، علم را غربی و شرقی نمی‌داند و برای علوم مختلف دوگانگی یا چندگانگی تصور نمی‌کند بلکه حتی همه علوم جدید و ابداعات و اختراعات ناشی از آن را نیز در یک کل واحد فهم می‌کند (ناظم‌الدوله، شماره بیست و یکم: ۴). به همین جهت نیز به جای ابداع علوم غربی در یک بستر بومی، منعی در وارد کردن تمام و کمال این علوم نمی‌بیند و حتی در بسیاری موارد به آن نیز توصیه می‌کند (ناظم‌الدوله، ۱۳۶۳: ۱۳).

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

سوال تحقیق این بود که تلقی دو چهره برجسته جریان روشنفکری از علم در ایران عصر مشروطه، چه بوده است؟ در ادامه به تحلیل برخی آثار ایشان با روش تحلیل محتوای کیفی و رویکرد استقرایی پرداختیم. چنانکه یافته‌ها نشان می‌دهد، کرمانی به علم متصل به حقیقت فراشری باور ندارد و دانش را محصول تلاش و تکاپوی خود بشر و دستگاه ادراکی او می‌داند. اما ملکم اصراری به نفی این امر ندارد. در تلقی معرفت‌شناختی، کرمانی جهت‌گیری منفی شدیدی نسبت به روش‌های سنتی دارد و معارف برخاسته از شهود، استنباط و عقلانیت فلسفی را خرافه خوانده و برای آن‌ها خاصیتی روشنگر را متصور نیست. ناظم‌الدوله اما ضمن پذیرش معرفتی روش‌های سنتی، تمامی علوم را در یک کل واحد قرار می‌دهد و سعی در نادیده گرفتن تزااحات روشی

آن‌ها دارد. به لحاظ موضوع‌شناسانه «آثار عینی داشتن علم» در مقابل محورهای دیگری چون «حقیقت» برای هر دوی ایشان موضوعیت دارد.

در حوزه تلقی‌های جامعه‌شناختی از علم و به لحاظ سنخ‌شناسی دانش در نسبت با امر اجتماعی، در میان این آثار، جهت‌گیری سیاست‌گذارانه‌ی شدیدی ملاحظه می‌شود و رویکردهای حرفه‌ای به نفع رهیافت‌های سیاست‌گذارانه محو می‌شود. دانش مدنظر ایشان نیز براساس کارآمدی‌ای که از خود به نمایش می‌گذارد مشروعیت و یا عدم مشروعیتش تعیین می‌شود. این دو نماینده‌ی روشنفکران به دنبال خلق معرفتی ملموس و عینی هستند و برای دیگر انواع معرفت اعتبار چندانی در نظر نمی‌گیرند. سویه‌های مردم‌مدار این جریان در مواردی برای به دست آوردن همراهی مردمی به سمت عوام‌زدگی میل می‌کند. در میان ایشان نوعی رویکرد انتقادی به دانش سنتی نیز قابل مشاهده است. اما طبق شواهد تاریخی این رویکرد انتقادی نیز به سمت افراط میل کرده است و جریان روشنفکری در زمان‌های گوناگونی ارتباط خود را با جریان حرفه‌ای دانش و همچنین با گروه‌های مردمی از دست داده است. البته این جریان هیچ‌گاه زیر بار این جهت‌گیری‌های افراطی نرفته است و همواره انگشت اتهام را به سوی گروه‌های مردمی و جریان سنتی علم می‌گیرد؛ به گونه‌ای که سطح پایین فرهنگ عمومی و منفعت‌طلبی عالمان دینی را سبب انزوای خویش معرفی می‌کند نه عدم تناسب محتواهای انتقادی خویش با فرهنگ مرسوم. این افراد نیز به سبب این رویکرد انتقادی و سیاست‌گذار و حتی تا حدودی مردم‌مدار البته به شکلی آسیب‌گون خود را در برابر گروه‌های انتقادی روشنفکران و کارفرمایان سیاسی و گروه‌های مردمی پاسخگو معرفی می‌کند. اما اگر با نگاهی بدبینانه‌تر به ماجرا بنگریم مشاهده می‌کنیم که رویکردهای مردم‌مدار ایشان نمی‌تواند حضوری اصیل داشته باشند بلکه همواره پرتویی هستند از همان رویکردهای منفعت‌گرایانه و سیاست‌گذارانه. چرا که نگاه ایشان به فرهنگ عمومی همواره از بالا به پایین است و فرهنگ حاضر را گونه‌ای منحط و مخرب معرفی کرده‌اند پس هیچ‌گاه نخواهند توانست به معنای واقعی خود را به گروه‌های مردمی پاسخگو دانسته و معرفت علمی را در گفت‌وگوی با ایشان صورت بدهند؛ مگر در ظاهر که در ذیل رویکردهای سیاست‌گذارانه و منفعت‌طلبانه قابل توضیح است. همچنین نگاه ذات‌گرایانه‌ای به علم داشته و آن را دارای هویتی مختص به خود معرفی می‌کنند و در تقابل با دانش و فرهنگ عمومی باور دارند که نمی‌توان و

نباید دانش را تغییر داد بلکه لازم است دگرگونی در فرهنگ مردم به سمت دانش صورت گیرد. البته جریانات علمی مذهبی چندان با این مساله روبه‌رو نبوده‌اند چرا که یافته‌ها و داشته‌های معرفتی خود را همراه و منطبق با فرهنگ عمومی می‌دیدند. در مواردی هم که فرهنگ را مخالف با داشته‌های معرفتی خود مشاهده کردند در همان مسیر روشنفکری قدم گذاشته و از لزوم اصلاح فرهنگی دم زدند.

همچنین تلقی ملکم‌خان مبنی بر تمایز عقل طبیعی و علم اکتسابی، ایشان را به سمت ایده انطباق هرچه بیشتر با ارزش‌ها و استانداردهای عام و جهانی سوق می‌دهد؛ بنابراین نمایندگان این جریان را می‌توان جریانی ترقی‌خواه از مسیر انطباق با استانداردهای عام جهان غربی معرفی کرد. همچنین به لحاظ کنشگری اجتماعی، تیپ و حالت کنشگری فعال را در مقابل تیپ نظاره‌گر می‌توان در رهیافت‌های دانشی ایشان پیدا کرد. در نهایت نیز باید گفت جریان روشنفکری به علم سنتی به مثابه نهاد و یا حرفه نمی‌نگرد بلکه آن علم را تابع بی‌چون و چرای ناعلم تلقی می‌کند و نسبت به دانش سنتی رویکردی شبه فرهنگی دارد.

فهرست منابع

فارسی و عربی

- آجدانی، لطف‌ا... (۱۳۸۶)، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران: اختران
- امانیان، حسین (۱۳۸۲)، کالبدشکافی جریان‌های روشنفکری اصلاح‌طلبی در ایران، تهران: پرسمان
- بورای، مایکل (۱۳۸۶)، درباره جامعه‌شناسی مردم‌مدار، ترجمه نازنین شاهرکتی، جامعه‌شناسی ایران، سل هشتم (شماره ۱)، صص ۱۶۸-۲۰۱
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۹)، سنت و مدرنیته: ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار، تهران: روزنه
- مستوفی، عبدا... (۱۳۶۰)، شرح زندگانی من، دوره دو جلدی، تهران: زوار
- بهار، محمدتقی (۱۳۷۸)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران: انقراض قاجاریه، تهران: امیرکبیر
- پارسامقدم، رضا (۱۴۰۱)، تعیین نظم گفتمانی خوانش نژادی ناسیونالیست‌های رمانتیک ایرانی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران (از قاجاریه تا پایان دوره پهلوی). تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، سال سی و دوم (شماره ۳۰)، صص ۳۳-۵۸
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۶). حوزه‌های علمیه در سال ۸۷ مهندسی فرهنگی. سال دوم (شماره ۱۴). صص ۹۸ - ۱۰۱
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، انواع و ادوار روشنفکری؛ با نگاهی به روشنفکری حوزوی، قم: کتاب فردا
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۵)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۱)، فلسفه و روش علوم اجتماعی، قم: بوستان کتاب
- تاجداری، علیرضا (۱۳۸۶)، خاستگاه‌های اجتماعی و گفتمان‌های نیروهای سیاسی در انقلاب‌های مشروطه و اسلامی، رساله دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی
- توفیق، ابراهیم؛ یوسفی، سیدمهدی؛ حیدری، آرش (۱۳۹۹)، مساله علم و علم انسانی در دارالفنون عصر ناصری: پژوهشی در آثار مکتوب شناخته شده دارالفنون (از ۱۲۶۷ تا ۱۳۱۳ق)، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- جعفری کافی‌آباد، صابر (۱۴۰۲)، نخبگان مشروطه در آینه فرهنگ سیاسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
- جمال‌زاده، ناصر (۱۳۷۶)، «اندیشه سیاسی علمای شیعه در زمینه مشروطه‌خواهی (از جنبش تحریم تنباکو تا به توپ بسته شدن مجلس [۱۲۸۷-۱۲۷۰ / ۱۸۹۱-۱۹۰۸])»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
- جمال‌زاده، ناصر (۱۳۷۷)، «تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت»، مجله پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، شماره ۸

دولت آبادی، یحیی (۱۳۸۷)، رسایل مشروطیت، مشروطه به روایت موافقان و مخالفان: رساله ارمغان یحیی، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

رسنیک، دیوید بی (۱۳۹۱)، اخلاق علم، ترجمه مصطفی تقوی و محبوبه مرشدیان، قم: نشر معارف

زائری، قاسم؛ محمدعلی‌زاده، حاجیه (۱۳۹۳). دیرینه شناسی طرح «دانشگاه اسلامی» در ایران (قبل از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷). راهبرد فرهنگ. سال هفتم (شماره ۲۵). صص ۷-۴۰

زرشناس، شهریار (۱۳۹۲)، نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران: پیدایش روشنفکری در ایران و نسل اول روشنفکران مشروطه، جلد اول، تهران: نشر معارف

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، رسایل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، جلد اول و دوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

ساروخانی، باقر (۱۳۸۵)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سیدان، فریبا (۱۳۷۴). تحقیقی پیرامون موانع اجتماعی و فرهنگی رشد علوم تجربی در ایران عصر قاجاریه (با توجه به تئوری‌های ماکس وبر و ماکس شلر). پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران

شارع‌پور، محمود؛ فاضلی، محمد (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی علم و انجمن‌های علمی در ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

طاهری، نجمه السادات (۱۳۹۴)، بررسی تاریخی نهاد علم در تمدن ایرانی اسلامی؛ مورد مطالعه سازمان علم حدیث در سه قرن اول هجری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران

فاضلی، نعمت‌ا... (۱۳۸۲). بررسی تطبیقی فرهنگ دانشگاهی ایران و بریتانیا. نامه انسان‌شناسی. دوره اول (شماره ۳). صص ۹۳-۱۳۲

فیروزی، فاطمه السادات (۱۳۹۶)، رویکردها و وضعیت علم و نهادهای علمی در دوره تیموری، پایان‌نامه دکتری رشته تاریخ علم دوره اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

قانع‌ی راد، سید محمدامین (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران. تهران: مؤسسه انتشارات مدینه کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰)، سه مکتوب (با مقدمه و ویرایش بهرام چوبینه)، اسن آلمان: نیما ورلاگ

کرمانی، میرزا آقاخان (بی‌تا)، صد خطابه، به کوشش محمدجعفر محجوب، لس آنجلس: شرکت کتاب

متولی امامی، سید علی (۱۳۹۰)، سیاست‌گذاری علم در ایران: بررسی نسبت سیاست‌های علمی با جریان‌های فکری اجتماعی دوره قاجار»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم^(ع)

محمدپور، احمد (۱۴۰۰). ضد روش: زمینه‌های فلسفی و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی. تهران: لوگوس

میریچی، شمس‌ا... (۱۳۸۶)، «بازشناسی جریان‌های روشنفکری در ایران»، مجله علوم سیاسی، شماره ۳۷

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا

معمار، ثریا (۱۳۸۳). بررسی جامعه‌شناختی موانع توسعه علمی در ایران. پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی. دانشگاه اصفهان

مولکی، مایکل (۱۳۷۶)، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کجویان، تهران: نشر نی
ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان (۱۳۶۳)، مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تدوین و تنظیم محمدمحیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی

ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان (۱۳۶۹)، روزنامه قانون، تهران: انتشارات کویر
هاشم‌زهی، نوروز (۱۳۸۶)، شرایط اجتماعی و پارادایم‌های روشنفکری در آستانه دو انقلاب ایران: انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج
انگلیسی

Weber, M., 1948, "science as a vocation", in H.H. Gerth and C.W. Mills (eds), from max weber: Essays in sociology, London: Routledge and Kegan Paul
Kant, I (2019). Answering the question: What is enlightenment?. Strelbytskyy Multimedia Publishing
Berelson, B (1954), Content Analysis in Hand-Book of social Psychology, Vol 1, Ed G. Lindzey, pp 488-523
Holsti, Ole.R (1969), Content Analysis for the Social Sciences and Humanities Reading, mass: Addison-Wesley
Braun, C & Clarke, V (2006), Using Thematic Analysis in Psychology, Qualitative Research in Psychology, 3(2), pp 77-110
Mannheim, k (1936), Ideology and Utopia, New York: Harcourt Brace & World
Merton, R.K (1975), Structural analysis in sociology, in P. Blau (ed), Approaches to the Study of Social Structure, New York: The Free Press, pp 21-52
De Gré, Gerard. L (1955), Science as a Social Institution, New York: Random House



