

ذهنیات ماکه

بر کتاب

«تشیع و

مشروطیت

در ایران و

نقش ایرانیان

مقیمه عراق»^۱

ذبیح‌الله نعیمیان

درآمد:

موضوع جایگاه روحانیت و اندیشه ایشان در نهضت مشروطه، تا پیش از انقلاب اسلامی ایران در اندک نوشتارهایی بررسی شده بود. در اوان پیروزی انقلاب اسلامی، عبدالهادی حایری دانش‌آموخته کانادا، پایان‌نامه دکترای خود را با نام «تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق»، پس از بازگشت به ایران ترجمه و منتشر کرد. این کتاب که در موضوع خود، تا اندازه‌ای بی‌سابقه بود، توانست با بحث و بررسی اندیشه‌های مشروطه‌خواهی مرحوم نایینی، موقعیت ویژه‌ای برای نوه دختری مؤسس حوزه علمیه قم فراهم آورد؛ به‌ویژه آن‌که در آغاز انقلاب اسلامی نیاز به بررسی بنیان‌های ایدئولوژی مکتب شیعه در برپایی و بنیان‌گذاری یک نظام کارآمد و مشروع جدید، بستر مناسبی را برای بازاندیشی الگوهای حکومتی فراهم آورده بود. افزون بر آن، پرداختن وی - آن هم به شکلی

۱. حایری، عبدالهادی؛ تشیع و مشروطیت در ایران و

نقش ایرانیان مقیم عراق.



۲. نقد انقلاب‌شناسی حایری؛
۳. تجددگرایی روشن‌فکران؛ خاستگاه اصلاحات و نوگرایی در ایران؛
۴. نگاه حایری به روحانیت؛
۵. سرّ اتخاذ روش پدیدارشناسانه در گزارش‌ها و تحلیل‌ها؛
۶. سبک منبع‌شناسی حایری و نقد آن؛

۱. مجله حوزه، ویژه‌نامه علامه نائینی، شماره ۷۶-۷۷، ص

۲۰۱۹

خاص - به بررسی شخصیت‌های برجسته‌ای مانند مرحوم کرکی، حاج آقا نجفی، حاج آقا نورالله، شیخ فضل‌الله نوری، سیدکاظم یزدی، و دیگر علمای عصر مشروطه و پیش از آن، به‌ویژه از جانب شخصیتی متعلق به خانواده مرجعیت و مؤسس حوزه علمیه قم، در کام روشن‌فکران عصر حاضر نیز شیرین آمد و این کتاب را به یکی از کتاب‌های مرجع در زمینه تاریخ معاصر و اندیشه سیاسی میان ایشان مبدل ساخت. اما در نهایت به‌خاطر انتساب برخی مطالب به مرحوم نائینی، آن هم از زبان فرزند ایشان (مرحوم آقامیرزا علی نائینی) برخی از منسوبان به مرحوم نائینی، با طرح این بحث که این مطالب خلاف واقع‌اند، «به وزارت ارشاد شکایت کردند و وزارت ارشاد هم، از چاپ و نشر دوباره کتاب وی، جلوگیری کرد». با این توضیحات، جای بررسی علمی و بسی‌طرفانه این کتاب هم‌چنان خالی می‌نماید. از این روی، به ترتیب زیر به ارزیابی علمی این کتاب می‌پردازیم:

۱. چارچوب کلی کتاب و تحلیل بنیانی

نویسنده؛

علامه نایینی نسبت به مفاهیم جدید با اسلام دیده می‌شود، کوشش ایشان را ناکارآمد و غیر دموکراتیک و حاصل ناآگاهی ایشان جلوه می‌دهد. در خلال پی‌گیری و اثبات این دیدگاه، حایری تحلیل‌های فرعی دیگری نیز مطرح می‌کند.

مشخصه و ادبیات اصلی کتاب این است که نویسنده بین دو قسمت اندیشه سیاسی و تاریخ، در رفت و برگشت است. اما این امر مبتنی بر اندیشه‌ها و عناصری است که توضیح بیشتری را می‌طلبد که در این بخش به آن می‌پردازیم. بنابراین برای تبیین دیدگاه‌های نویسنده، ابتدا سیری کلی در فصل‌های مختلف کتاب خواهیم داشت، تا ارتباط کلی کتاب روشن شود و تأکید عمده ما بر روشن نمودن حلقه‌ها، گام‌ها و ابعاد گوناگون خط اصلی تحلیل اوست؛ ضمن آن‌که می‌خواهیم جایگاه نکات دیگری را که او در این میان می‌آورد، به طور منسجم تصویر نموده و آن‌گاه به نقد برخی از مهم‌ترین آنها بنشینیم. گفتنی است، برای روشن‌تر شدن خط مشی تحلیل کتاب، به برخی از

۶. سبک منبع‌شناسی حایری و نقد آن؛
۷. نقد استنادهای حایری به منابع غیر معتبر و مشکوک؛
۸. جمع‌بندی.

۱. چارچوب کلی کتاب و تحلیل بنیانی

نویسنده

خط اصلی اندیشه و تحلیل حایری، همان‌گونه که خود بدان تصریح می‌کند (ص ۳) این است که سرچشمه و ریشه‌های فکری نـوگرایـی و مشروطه‌خواهی از باختر زمین بوده است؛ بنابراین، انقلاب بزرگ مشروطه را از این منظر نگریسته و تحلیل می‌کند و به تبیین لوازم آن می‌پردازد. به‌ویژه، اندیشه علمای شیعه را در این راستا، اقتباس ناقصی می‌داند که حاصل انتقال ابهام‌آلود آن اندیشه‌ها از طریق روشن‌فکران است. از این روی، اندیشه مشروطه‌خواهی عالمانی چون شیخ فضل‌الله - با آن‌که گاه دقیق‌تر و مطابق ضوابط کیش شیعه خوانده می‌شود - هیچ‌گاه به معنای آگاهی کامل از اندیشه‌های نو دانسته نمی‌شود. اما اشکالاتی که در رویکرد هماهنگ‌کننده

فصل اول: ریشه‌های فکری مشروطیت در ایران

نویسنده در این فصل با تبیین «سیر نو سازی» در جهان و به ویژه اروپا، انقلاب مشروطه ایران را از نقطه نظر خارجی، دنباله و ادامه سیر جنبش‌های مشروطه‌گری دانسته (ص ۲۴) و آن را به نحو تلویحی مانند انقلاب بزرگ فرانسه، بورژوازی معرفی می‌کند؛ همان‌گونه که تحلیلی مارکسیستی - اقتصادی در مورد طبقات جامعه داشته و با صراحت، رنگی جبرگرایانه به آن می‌دهد (ص ۲۵-۲۶).

نویسنده در ادامه، به معرفی مهم‌ترین چهره‌ها و اندیشه‌های مؤثر آنان بر نوگرایی ایران تا عصر مشروطه می‌پردازد. وی از کسانی مانند آخوندزاده به عنوان «سکولاریست تمام عیار»، محمدخان سینکی مجدالملک به عنوان «اندیشه‌گری از دستگاه حاکمه»، سپهسالار به عنوان «دیپلمات غرب‌گرا»، مستشارالدوله تبریزی به عنوان «آشتی‌دهنده مذهب با نوگرایی»، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله به عنوان «ارمنی هواخواه هماهنگی اسلام و غرب»، طالب‌اف به عنوان «بازرگانی

مطالب، عناوینی داده شد تا کار خواننده راحت‌تر شود.

دیباچه:

نویسنده در این کتاب به دنبال آن است تا «واکنش رهبران مذهبی را در برابر انقلاب مشروطیت - چه از نظر درگیری عملی و چه از حیث کمک‌های فکری آنان در انقلاب - در چارچوب فعالیت‌های مشروطه‌خواهی و نوشته‌های سیاسی مرحوم نایبی مورد بررسی قرار دهد» (دیباچه، ص ۱).

حایری در این قسمت، توضیحاتی کلی درباره قلمرو و منابع کتاب می‌آورد که در خلال آن، خط تحلیل خود را روشن می‌کند: «اندیشه مشروطه‌خواهی که علمای ایرانی بر طبق شیوه ویژه خود مورد پژوهش قرار دادند، به‌طور بنیادی، از بورژوازی باختر سرچشمه گرفته ولی از راه نوشته‌های روشن‌گران دنیای اسلام... بدان‌ها رسیده بود» (ص ۳). وی در این تحقیق می‌خواهد کیفیت این نفوذ فکری را در علما و به‌ویژه مرحوم نایبی تبیین کند.

حکومت شیعه»، «سازمان روحانیت»، «نیروهای مخالف مقام رهبران مذهبی شیعه»، «نقادی‌های روشن‌گرایانه برخی از نمایندگان اسلام بر ضد حکومت» و سرانجام به بررسی «بحث و استدلال عالمان شیعه پیرامون علل درگیری‌شان در انقلاب مشروطیت» می‌پردازد.

۱. نویسنده در تبیین تئوری حکومت شیعه (ص ۷۵-۸۱)، چنین تحلیل می‌کند که از دیدگاه شیعه در دوران غیبت، مسئولیت رهبری امور مذهبی و این جهانی، هر دو به عهده علمای واجد شرایط افتاد» (ص ۷۸). هرچند در مورد مرجعیت سیاسی، بر این باور است که «هنوز جامعه روحانیت به یک نتیجه قطعی و ملموس و مورد پذیرش همگان نرسیده است» (ص ۷۹)، اما غاصب بودن حکومت‌های راجح در دوران‌های متفاوت را از دیدگاه علمای شیعه و به‌ویژه مرحوم نائینی، به صورت مکرر در کتاب خود یادآور می‌شود.

۲. نویسنده با پیش‌فرض فوق - گویا با الهام از حامد الگار - نهاد و سازمان روحانیت و جریاناتی را مورد بحث قرار می‌دهد که تضعیف‌کننده موقعیت علما

روشن‌گرا» و سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی به عنوان «طراح سازش مذهبیان و غرب‌گرایان» بحث می‌کند تا ریشه‌های فکری مشروطیت در ایران را روشن نماید. یعنی همان‌گونه که عنوان همین فصل حکایت می‌کند، به دنبال آن است تا با کمک مطالب فصل‌های آینده، جریان مشروطه را تماماً متأثر از این طیف معرفی نماید و تأثیر فکری ایشان را بر علما به اثبات رساند.

فصل دوم: موضع رهبران مذهبی شیعه در برابر دستگاه سیاست

حایری برای تکمیل حلقه دوم این تحلیل خود که نوگرایی از طریق روشن‌فکران غرب‌گرا به ایران تزریق شد، نیازمند آن است که نقش واسطه‌گری علما را تبیین نماید؛ بنابراین به بررسی موضع رهبران مذهبی شیعه در حوادث سیاسی می‌پردازد، تا جایگاه مرحوم نائینی و اندیشه ایشان را در فصل‌های آینده روشن نماید.

۱. جایگاه روحانیت و مشروطه‌خواهی نگارنده، نخست به تشریح «تئوری

مؤثرترین گروه مخالف روحانیت بوده‌اند، نباید چشم پوشید؛ همان‌گونه که شورش سیدعالم‌گیر نیز چندان اهمیت ندارد و به عنوان مثال با بابی‌گری - که در جریانات سیاسی عصر مشروطیت نفوذ داشته است - قابل قیاس نیست.

۳. نگارنده در ادامه، نمایندگان

آزادی‌گرای اسلام دوران مشروطه و قبل از آن را معرفی می‌کند. وی از «شیخ‌های نجم‌آبادی»، «اسدآبادی» و «آیت‌الله سید محمد طباطبایی» نام می‌برد؛ کسانی که در تحلیل او به عنوان حلقهٔ اتصال روشن‌فکری و روحانیت مطرح می‌باشند: الف) شیخ‌های نجم‌آبادی: وی به عنوان آزادی‌خواهی مرتبط با سیدجمال اسدآبادی، پان‌اسلام، جامع آدمیت، مورد تکفیر علما به عنوان بابی‌گری (تکفیر توسط سید صادق طباطبایی)، بیان‌گر نقایص مجتهدان، دارای اندیشه‌هایی بسیار متفاوت با اندیشه‌های دیگر مجتهدان رسمی شیعه و دارای برداشت آزادمنشانه از مسایل مذهبی معرفی می‌شود (ص ۹۱-۹۶).

ب) افغانی (سیدجمال‌الدین

بودند؛ جریاناتی چون: ۱- جنبش اهل حق (علی‌اللهی‌ها)، ۲- اخباری‌گری، ۳- جنبش فلسفی ملاصدرا، ۴- جنبش شیخیه (به گونه‌ای الهام‌گرفته از ملاصدرا ذکر شده است)، ۵- شورش آقاخان محلاتی، ۶- خیزش بابی‌ها، ۷- شورش سید عالم‌گیر (ص ۸۵-۹۱).

نقدی گذرا:

مشخص نیست که نویسنده برای کنار هم قرار دادن این هفت مورد، چه ملاکی را پیش‌روی قرار داده است. برخی از موارد به عنوان انحراف عقیدتی و بعضی مانند اخباری‌گری و گرایش فلسفی نیز مسایلی درون حوزوی است و به معنای نفی اقتدار کلیت روحانیت نیست و صاحبان چنین گرایش‌هایی، خود از علما و روحانیت بوده‌اند. برخی مانند شورش آقاخان، رنگی مذهبی - سیاسی داشته است. و از سوی دیگر اگر قرار است هر گروهی که تعارضی با روحانیت دارد ذکر گردد، اهل تسنن و صوفیه بیش از اهل حق و برخی موارد دیگر اهمیت دارند. هم‌چنین، از ذکر گروه‌های روشن‌فکری و غرب‌گرا که

اندیشه‌های آزادی‌خواهی شمرده شده است (ص ۱۰۱-۱۰۷). از سوی دیگر نگارنده کتاب، مرحوم طباطبایی را در لبه مرز عرفی‌گرایی و سکولاریسم - و نه یک سکولاریست تمام عیار - می‌بیند (ص ۱۰۷).

۲. علما؛ شرایط زمان و اقتباس مشروطه

نویسنده در ادامه، نخست به تبیین‌گرایی مشروطه‌خواهی آیت‌الله طباطبایی - به همکاری آیت‌الله بهبهانی - می‌پردازد و ایشان را از ابتدا، در صدد پیاده کردن تدریجی این اندیشه معرفی می‌کند (ص ۱۰۴-۱۰۷).

حایری در ادامه، ضمن بحث از موضع علمای ایرانی مقیم عراق در مورد مشروطیت، نفوذ پان‌اسلام در علمای شیعه را مورد تأکید قرار می‌دهد تا سیر خط تحلیل خود و عدم اصالت حرکت اصلاحی علما را تبیین نماید.

در این میان، به سیاست روس و انگلیس در قبال جریان مشروطه پرداخته و دوگانگی سیاست انگلیس را مورد اشاره قرار می‌دهد که تا قرارداد ۱۹۰۷ با روسیه،

اسدآبادی): عبدالهادی حایری در این بخش ضمن اشاره به اتهام بابی‌گری اسدآبادی در ایران آنروز و اتهام باورهای ناهنجار او در ترکیه، افغانستان و هندوستان، در صدد است تا خاستگاه اسلام‌گرایانه‌ای برای وی در مبارزاتش ترسیم نماید تا بتواند نفوذ او را در میان علما - بنا بر تحلیل کلی خود - مقبول جلوه دهد و در این مورد با خانم نیکی ر. کدی نیز به چالش می‌نشیند. از سوی دیگر، بر نفوذ جریان پان‌اسلام او (اسدآبادی) در میان علما تأکید می‌کند (ص ۹۶-۱۰۱).

ج) سید محمد طباطبایی: سرمین حلقه اتصال مهمی که نویسنده، میان علما و روشن‌فکران معرفی می‌کند آیت‌الله طباطبایی است که در تحلیل نویسنده، ایشان «تنها مجتهد برجسته شیعه زمان خودش بود که سخنانش مفاهیم ملیت به معنای نو آن‌را در بر داشت» و «به خوبی می‌دانسته که معنی مشروطه چیست» (ص ۱۰۶). پیوند با فراماسونری، سفرهای خارجی، دیدار با رهبران و سیاست‌مداران گوناگون و پیوند وی با انجمن مخفی ایران از ریشه‌های آشنایی آیت‌الله طباطبایی با

بود «از نظر وضع عینی جامعه تا اندازه بسیار زیادی از پیوند آنها با طبقه متوسط اجتماعی به ویژه بازرگانان و کاسبان خرده پا سرچشمه گرفته بود» (ص ۱۲۹)؛ هم چنان که کیفیت تأسیس شرکت های دوره پیش از مشروطه را به عنوان مصداق برجسته ای از وابستگی متقابل علما و تجار می خواند (ص ۱۳۱-۱۳۰).

حایری در نهایت در تحلیلی متضاد با مطالب پیشین، احساس وظیفه مذهبی مراجع و علما در جریان مشروطه خواهی را - هم چنان که قابل انکار نبوده و انتظار می رود - مورد تأکید قرار داده (ص ۱۳۳) و تحلیل صرفاً مادی خانم کدی را مورد نقد قرار می دهد؛ اما نسبت به کسانی مانند پیش نمازان، شیوه نفی همه جانبه و مطلق را اتخاذ می کند.

فصل سوم: زندگی نامه نائینی؛ نقش رهبران

مذهبی در سیاست

وی در این فصل، سه دوره را برای فعالیت های مرحوم نائینی بازمی شناسد:

۱. مبارزه با استبداد و مشروطه خواهی، سپس کناره گیری از سیاست؛

حامی جنبش مشروطه بود (ص ۱۱۳) و پس از آن زمان «آن دو قدرت بر شالوده هدف های مشترک خود چنان مقتضی دیدند که امور مربوط به ایران را با هم کاری و توافق یکدیگر زیر کنترل داشته... یک مشروطه کاملاً کنترل شده در ایران پدید آورند» (ص ۱۱۳)؛ اما کوشش دو جانبه انگلیس و روس در سرکوبی انقلاب، وسیله برقراری یک رژیم مشروطه محدود و زیر کنترل و به پادشاهی محمدعلی شاه به جایی نرسید (ص ۱۱۸).

دیدگاه مراجع بزرگ نجف درباره مشروطه خواهی نیز مورد بحث قرار می گیرد و ابراز نظرهای ایشان کاملاً تحت تأثیر رویدادهای زمان - بلکه در دوره استبداد صغیر - و در راستای مبارزه با محمدعلی شاه و بیگانگان پشتیبان وی معرفی می شود (ص ۱۲۲). او در تلاش است تا انگیزه مبارزاتی مراجع و علمایی مانند علامه نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی را مبارزه با استبداد و انحرافات علمای استبدادگر بدانند (ص ۱۲۲-۱۳۰). از سوی دیگر، اصلاح طلبی علما که بر اساس قوانین اسلامی شالوده ریزی شده

دست یافتن به مرجعیت عامه، در این دوره ارتباط خوبی با رضاشاه داشته است؛ هم‌چنان‌که در تحلیل نویسنده، «نایینی با دو پادشاه معاصر خود در عراق - یعنی ملک فیصل و ملک غازی - نیز پیوند دوستی یافت» (ص ۱۹۶).

گفتنی است که در خلال این فصل، روحیات و فعالیت‌های علمای دیگری نیز معرفی شده است.

فصل چهارم: ریشه‌های فکری نوشته‌های سیاسی نایینی

حایری در این فصل کوتاه، پس از بحث‌های مقدماتی و معرفی جریانات ضد استبداد، کتاب «تنبيه الامة و تنزيه الملة» مرحوم نایینی را معرفی کرده و تاریخ انتشار آن را نیز بررسی می‌نماید. مهم آن‌که حایری سخت به دنبال آن است تا مباحث مربوط به استبداد مرحوم نایینی را - که تنها یک‌سوم مطالب کتاب ایشان را تشکیل می‌دهد - برگرفته شده از «طبایع الاستبداد» کواکبی معرفی کند. یعنی مرحوم نایینی «نه تنها از بسیاری از اندیشه‌های کواکبی در طبایع بهره گرفته،

۲. دوره مبارزه عملی و تحت‌الحمایه انگلیس بودن و سپس تبعید از عراق؛ حایری، تشریح می‌کند که چگونه علمای مشروطه‌خواه و استبدادگر (به تعبیر او) دست اتحاد به یکدیگر داده و در این دوران به مبارزه با استعمار انگلیس می‌پردازند. هم‌چنین به نقش مهم مرحوم نایینی در این دوران نیز اشاره می‌کند که سرانجام با تصمیم انگلیس بر استوار نمودن نظام پادشاهی ملک فیصل و انتخابات ساختگی، مرحوم نایینی که وظیفه مرجعیت را عهده‌دار گشته بود به دلیل تحریم انتخابات به همراه علمای دیگر به ایران تبعید شدند. در خلال این بحث، حایری پدر بزرگ خود مرحوم حایری یزدی (مؤسس حوزه علمیه قم) را به عنوان فردی غیر سیاسی معرفی می‌کند. سپس در برشمردن علل باقی‌نماندن علما در قم، به گونه‌ای انگیزه‌های شخصی و مادی را مورد نظر قرار می‌دهد.

۳. دوره همراهی با رژیم پهلوی (ص ۱۹۴-۱۹۶) و پادشاهی عراق؛

در تحلیل حایری، مرحوم نایینی به دلیل عبرت گرفتن از مبارزات گذشته و یا

وی در فصل حاضر، به پژوهش درباره دید کلی نایینی از رژیم‌های استبدادی و مشروطه‌گری می‌پردازد، ضمن آنکه علامه نایینی را در تعارض شدیدی با جناح مشروطه خواه معرفی می‌کند.

۱. خاستگاه فکری علامه نایینی در بحف

استبداد

نویسنده، این تحلیل را از کتاب تنبیه‌الامة دارد که: «وی استبداد را کم و بیش به شیوه آلفیری و موتسکیو محکوم ساخت، ولی در بهره‌جویی از شواهد و مدارک برای اثبات دیدگاه خود، همانند کواکبی به استدلال‌هایی گرایید که بیشتر بر مبانی اسلامی شالوده‌ریزی شده بود و منابع غیر اسلامی مانند نظام سیاسی انگلیس بسیار به ندرت مورد استناد او قرار می‌گرفت» (ص ۲۳۹).

دکتر حایری در استمرار کار خود برای غیر اصیل نشان دادن اندیشه علما، بر این نکته تأکید می‌کند که «نایینی در عرضه کردن شواهد مربوط به استبداد... از عناصر فکری نوچندان بهره‌جویی نکرده است» (ص ۲۴۲). حال آن که این نکته، با

بلکه وی حتی عین واژه‌ها و اصطلاحات به کار برده شده در طبایع را در تنبیه‌الامة به کار برده است» (ص ۲۲۳)؛ اندیشه‌ای که از ترجمه ترکی دلاتیرانده، اثر ویتوریو آلفیری - اندیشمند ایتالیایی که تحت تأثیر موتسکیو بوده است - به کواکبی رسیده بود. از سوی دیگر، حایری در جمع‌بندی خود - با این‌که به مأخذ بحث مشروطه در تنبیه‌الامة که دو سوم کتاب را شامل می‌شود اشاره نمی‌کند - نوشته علامه نایینی را متأثر از اندیشمندان سده هیجدهم فرانسه، به‌ویژه تحت تأثیر غیر مستقیم موتسکیو می‌داند و برای ریشه‌یابی ایسن امر تلاش می‌کند (ص ۲۲۱-۲۲۵).

فصل پنجم: انواع حکومت‌ها؛ استبدادی و

مشروطه

حایری در دو فصل باقی مانده، ضمن آنکه در تلاش است تا عدم اصالت اندیشه مشروطه خواهی علامه نایینی را عینی نماید، می‌خواهد نشان دهد «نایینی چگونه یک نظام مشروطه را در چارچوب شیعی‌گری برای ما توصیف کرده است.

حایری، مرحوم نایینی را در بحث «استبداد و مذهب» با راهبردی متفاوت از موتسکیو و آلفیری می‌بیند. یعنی آنان «چنین بحث کرده‌اند که هم دانش‌های مذهبی و هم مقام‌های مذهبی، هر دو از نیروهای مهم و با نفوذ استبداد به‌شمار می‌روند... اندیشه‌گران اروپایی، سکولاریست و غیر مذهبی بودند در حالی که نایینی چنان نبود» (ص ۲۴۷).

از سوی دیگر، برای عینی کردن نفوذ پان‌اسلام - که به عنوان اندیشه روشن‌فکری امثال سیدجمال‌الدین معرفی شده است - و نقش رخداد‌های زمانه بر گسترش این جریان، متذکر می‌گردد: «تنها نکته جالبی که در این جا آمده، اشاره نایینی به درستی و برحق بودن خلافت سه خلیفه نخست می‌باشد که شاید بنا به اقتضای ویژه زمان صورت گرفته باشد» (ص ۲۴۳).

۲. ملامه نایینی و استبداد

نویسنده در این بحث، ضمن گزارش از تنبیه‌الامة، در صدد بیان این مطلب است که به‌خاطر برگشتن شیخ فضل‌الله از مشروطه‌خواهی و همکاری با دستگاه

فرض اصالت اندیشه مرحوم نایینی و عدم بهره بردن ایشان از نوگرایان غرب‌زده، سازگارتر است. افزون بر آن، حایری لوازم این پیش‌فرض ثابت نشده را - که مرحوم نایینی در اندیشه‌اش اصالت نداشته و مطالب اصلی خود را از نوگرایان و از جمله از کواکبی گرفته است - پی‌گیری کرده و می‌گوید: «همه اندیشه‌گران به اصطلاح لیبرال اروپا که پیرامون استبداد داد سخن داده‌اند، نادانی توده مردم را یکی از عناصر بنیادی رژیم‌های استبدادی دانسته‌اند... ولی وی، برخلاف اندیشه‌گران لیبرال، روشن‌ساخت که نقشی که یک کشوردار در نادانی توده مردم بازی می‌کند چیست» (ص ۲۴۶-۲۴۷).

حایری از این مطلب درمی‌گذرد که این سخن با عدم بهره‌گیری مرحوم نایینی از اندیشه نوگرایی غرب‌زده نیز سازگار است؛ هرچند می‌توان پذیرفت که ایشان و دیگر علما از نوگرایی نیز تا اندازه‌ای اقتباس کرده باشند، اما این امر به معنای عدم اصالت ایشان نیست؛ زیرا کسی اندیشه‌اش اصیل نیست که تنها، مقرر اندیشه دیگران باشد.

می‌شد، به سوی علمایی متمایل ساخت که ... به دیده نایینی شعبه استبداد دینی را تشکیل می‌دادند و نمایندگان به حق آنان عبارت بودند از سید محمد کاظم یزدی و شیخ فضل‌الله نوری که گروه‌های ضد انقلاب مشروطه را به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم رهبری می‌کردند» (ص ۲۴۷-۲۴۸). با این توضیح حایری می‌گوید: «ما به نایینی ارجح بسیار می‌گذاریم زیرا ... از دو پهلویگری سخت سرپیچید» (ص ۲۵۱).

۳. علامه نایینی و اندیشه مشروطیت

حایری که نمی‌تواند همانند بحث استبداد، ریشه دقیقی برای اقتباس اندیشه مشروطیت توسط علامه نایینی به دست دهد؛ در این بحث، واژه مشروطه را برگرفته از «الاشارت» فرانسوی معرفی می‌کند. شاید از این راه می‌خواهد با نشان دادن این مطلب که ریشه مشروطه از دامن نوخواهی غرب است گام دیگری برای القای عدم اصالت نهضت مشروطه و اندیشه نوخواهی علما بردارد. از دیگر سوی، حایری علی‌رغم آن که

استبداد، و محبوبیت یافتن مرحوم سید کاظم یزدی در دوران استبداد صغیر و در نتیجه منزوی شدن مرحوم خراسانی و کسانی چون مرحوم نایینی، شرایط خاصی حکم فرما شد و «در چنین شرایط عینی و ویژگی‌های زمانی و مکانی بود که نایینی دست به نوشتن کتاب تنبیه‌الامه زد و بنابراین، تئوری استبداد نایینی و دیگر دیدگاه‌های سیاسی وی بایستی با توجه به وضع موجود ... مورد پژوهش و بررسی قرار گیرد» (ص ۲۳۷).

از همین روست که حایری، بحث استبداد دینی را به صورت مکرر بر شیخ فضل‌الله و سید کاظم یزدی تطبیق می‌کند و اشکالات تنبیه‌الامه را متوجه آنان می‌داند؛ چنان‌که در تقریر حایری تأکید مرحوم نایینی بر نادانی، «اشاره او بدان مردمی است که پیرامون شیخ فضل‌الله نوری در تهران و سید محمد کاظم یزدی در نجف گرد آمده به کارشکنی‌های مداوم در راه مشروطه‌گران سرگرم بودند» (ص ۲۴۴-۲۴۵)، و «نایینی همه حملاتی را که از سوی نیروهای نوگرا به مذهب، به مقام‌های مذهبی و به دانش‌های مذهبی

بیان و پشتیبانی ... مراجع تقلید وقت را جلب کند» (ص ۲۶۹).

در تقریر نویسنده، «نایینی مشروطه‌گری را تصویب کرده، مشروع و لازم می‌شمارد ولی نه به‌خاطر خوبی و برتری ذاتی آن، بلکه به‌علت آن‌که به دیده‌ی وی، نظام مشروطه از حیث آن‌که اغتصاب و ظلم کم‌تری را همراه دارد، بهتر از یک رژیم استبدادی است» (ص ۲۶۶).

از سوی دیگر، این نقد از سوی حایری متوجه مرحوم نایینی است که ایشان «چندان توجهی به این نکته نکرده است که تفاوت‌های فراوانی میان حکومت و تولیت اوقاف وجود دارد» (ص ۲۶۱). هم‌چنان‌که بر این نکته اشکال می‌کند که «وی موضع و مقام یک کشوردار را در برابر شهروندان، با پیوند میان شبان و گله همسان دانسته است» (ص ۲۶۱) و لذا این تعبیر و تشبیه میرزای نایینی را برنمی‌تابد که: «حقیقت سلطنت عبارت از ولایت بر حفظ و نظم و به‌منزله‌ی شبانی گله است» (ص ۲۶۰)، و وجه شبه مورد نظر در تمثیل ایشان را نادیده گرفته و مورد نقد قرار می‌دهد.

می‌گوید به علت گرایش‌ها و برداشت‌های گوناگون از مشروطه در آن عصر، «بسیار دشوار خواهد بود که درباره میزان آشنایی سران مشروطه به اصول رژیم جدید و باورهای گوناگون آنان، پیرامون معنی مشروطه یک داوری کلی کنیم» (ص ۲۵۹)؛ برای جا انداختن اصالت روشن‌فکران و عدم اصالت اندیشه علما، مستذکر می‌شود که «آزادی‌خواهان مشروطه‌گر... کاملاً به قواعد دمکراسی آگاهی داشتند. در نظر آنان مشروطه... دلالت داشت بر یک رژیم دمکراسی، همسان همان دمکراسی‌هایی که در برخی از کشورهای اروپایی وجود داشت و فیلسوفان بورژوازی باختر مانند لاک و مونتسکیو پیرامون آن داد سخن داده‌اند» (ص ۲۵۷-۲۵۸).

وی در ادامه، سخن از اندیشه مرحوم نایینی درباره مشروطه را پیش می‌کشد؛ چرا که در تقریر او، علامه نایینی بود که توانست «برای نخستین بار موضع شیعی‌گری را در برابر مشروطیت به‌شیوه‌ای اثباتی و بسیار منظم - آن هم به عنوان یک مجتهد نامدار و قابل احترام -

گونه‌ای تطبیقی تبیین می‌کند و آرا مرحوم نایینی را در تقابل با اندیشه کسانی چون شیخ فضل‌الله - که می‌پندارد تنبیه‌الامه پاسخ به اندیشه‌های اوست - مورد بررسی قرار می‌دهد. در این بخش نیز به دنبال آن است تا عدم آگاهی نویسنده تنبیه‌الامه را - که مهم‌ترین و بهترین متن در رابطه با نظام فکری مشروطه در دنیای تشیع می‌داند - روشن‌تر نماید و بر غفلت علما از مبادی اندیشه غربی تأکید ورزد:

۱. علامه نایینی و مسأله تدوین قانون

حایری نخست مسأله تدوین قانون را که مرحوم نایینی به «رسائل عملیه مجتهدان» مقایسه می‌کند، از زبان شیخ فضل‌الله نوری طرح کرده، از قول ایشان چنین می‌آورد که «فتنه کبرا» یعنی مشروطه، سه مرحله داشت: مرحله «تقریر و عنوان» که به گونه‌ای نیکو برگزار شد؛ سپس مرحله «تحریر و اعلان» که همراه با سه گونه بدعت بود (تدوین قانونی مقابل قانون اسلام، واداشتن مردم به پیروی آن و کیفر متخلفان از آن)؛ و در نهایت، مرحله «عمل و امتحان» (ص ۲۷۸).

۴. مجلس و قانون‌گذاری از دیدگاه علامه

نایینی

این مسأله نیز موردی دیگر است که نگارنده در صدد بهره‌برداری از آن برای اثبات عدم اصالت اندیشه‌های علامه نایینی است. لذا در تقریر حایری، مرحوم نایینی به علت ضروری دانستن تصویب قوانین مجلس توسط علما «کم و بیش قانونی را می‌خواهد که انقلاب کبیر فرانسه در نابودی و انهدام آن می‌کوشید»؛ هم‌چنان‌که «از مسأله مربوط به جدایی قوا، تصویر روشنی نداشته است» (ص ۲۶۷) و کندوکاو او «نشان‌گر بی‌توجهی وی بدان تئوری در یک نظام دمکراسی است... به سخن دیگر، چنین به نظر می‌رسد که به باور نایینی هر وزارت‌خانه‌ای یک رکن مشروطه است» (ص ۲۶۸).

فصل ششم: کارکرد نظام مشروطه

حایری در این فصل می‌خواهد نظر مشروح مرحوم نایینی را درباره مفاهیم و قواعد مشروطه‌گری به دست آورد. بنابراین مباحث برابری، آزادی، میزان مشروعیت قانون‌گذاری و پارلمان را به

مشروطه‌گری به شیوه‌ای که برخلاف دستورهای شریعت اسلام است عمل می‌کند» (ص ۲۸۱).

۲. علامه نایینی و مفهوم ملیت و وطن

نویسنده در ادامه بحث، جنبه دیگری از تحلیل خود را دربارهٔ اقتباس ناقص و ناآگاهانه علامه نایینی بیان می‌کند. وی دیدگاه ایشان را دربارهٔ واژهٔ وطن - که اسلامیت را در آن مدخلیت داده بود - چنین می‌خواند: «دیدگاهی بر خلاف روح یک شیوه حکومتی مشروطه و دموکراسی است که در آن مذهب قرار نبوده است که جایی چنین استثنایی داشته باشد. نایینی با این کندوکاو خود، تئوری‌های مربوط به ملیت و میهن‌پرستی را که به‌طور مثال در میان اندیشه‌گران سده نوزدهم فرانسه مطرح بوده نیز از دیده دور داشته است» (ص ۲۸۲-۲۸۳).

ستایش از هماهنگ‌سازی نایینی

خلاصه آن‌که «در نوشته‌های نایینی، کم‌تر نشانه‌ای از آگاهی وی از اصول ادعا شدهٔ دموکراسی و یا تجزیه و تحلیل نواز مفهوم

حایری، بحث مرحوم نایینی را ناظر به این تصویر شیخ و مناقشات ایشان می‌داند (ص ۲۷۹)، اما در کاستی نظام پیشنهادی مرحوم نایینی می‌افزاید: «فرمول پیشنهادی نایینی، همان‌گونه که خود وی نیز اشاره کرده، بیشتر با رسائل عملیه مجتهدان همسان است، تا یک برنامه برای اداره یک کشور به شیوه‌ای مشروطه‌گرا. یک قانون اساسی واقعاً دموکراتیک، تنها یک کتابچه نیست که وسیلهٔ یک یا چند تن در چارچوب مذهبی ویژه تدوین گردد، بلکه چنان قانونی اجازه خواهد داد که پارلمان، خود قانون‌هایی بسازد که برخی از آنها هم ممکن است کاملاً با قوانین مذهبی سازگار نباشد» (ص ۲۸۱).

حایری نهایتاً چنین تحلیل می‌کند که: «متمم قانون اساسی ایران، به رغم رنگ‌ها و جنبه‌های مذهبی، نه بدان‌گونه که نایینی می‌خواست نوشته شد و نه به شیوه‌ای که وی تجویز کرده بود کارکرد داشت. در حقیقت، سخن شیخ فضل‌الله در مورد این مسأله، با آنچه در واقع امر رخ داد نزدیک‌تر به نظر می‌رسد؛ بدین معنی که وی به‌درستی چنان دریافته بود که

عقلا بر رأی و تصمیم یک اقلیت مسلماً رجحان دارد» (ص ۲۸۹)؛ چنین تحلیل می‌کند که «نایینی در این بحث، گام‌های بلندی در راه سازش و مصالحه و توافق با نوگرایی پیموده» و «نایینی بدان باور بوده است که برخی از تعالیم و عقاید بنیادی کیش شیعه با اوضاع و شرایط دنیای نو به‌ویژه دوران انقلاب مشروطیت متناسب نبوده است و به‌همین دلیل، ایرانیان مسلمان باید در برابر نوگرایی و نوسازی گذشت و تحمل داشته باشند و کوشش کنند که قانون اساسی‌ای پدید آورند که تا آن‌جا که شرایط اجازه می‌دهد، با شیعی‌گری هماهنگ باشد» (ص ۲۸۹-۲۹۰).

۴. اختیارات قانون‌گذری پارلمان

نگارنده در این بحث، ناآگاهی علامه نایینی را به روح دموکراسی تبیین کرده و ضمن آن‌که تقدما و تعریضات وی را نیز ناظر بر شیخ فضل‌الله می‌داند (ص ۲۹۱)؛ سخنان ایشان و شیخ عبدالنبی نوری را در مخالفت با جواز قانون‌گذاری توسط مجلس، با قوانین دینی متناسب‌تر می‌بیند: «به باور ما، سخن مخالفان از نظر کلی

میهن و ملیت به چشم می‌خورد. شیوه برداشت نایینی قابل ستایش است؛ زیرا وی تا این اندازه واقع‌بین بود که این مسایل مهم را با یک روح توافق و هماهنگ‌سازی مورد بحث و بررسی قرار داد. ولی علمای مخالف مشروطه، بر خلاف نایینی بر اساس این‌که برخی از ایرانیان نامسلمان به پارلمان راه یافته‌اند، به مبارزه و مخالفت با مشروطه‌گران برخاستند» (ص ۲۸۴).

۳. علامه نایینی و تفعال در مسأله پارلمان

حایری مسأله مشروعبیت پارلمان را در آرای مرحوم نایینی همانند دیگر نوگرایان جهان اسلام در سده نوزدهم به صورتی هماهنگ شده با دین ارزیابی می‌کند (ص ۲۸۴). وی که سخنان مرحوم نایینی را در این بحث نیز ناظر به مواضع شیخ فضل‌الله نوری می‌داند، موضع ایشان را در برابر شیخ چنین تقریر می‌کند: «علمای مخالف، تنها یک روی سکه را ملاحظه کردند» (ص ۲۸۷).

از سوی دیگر، با یادآوری این نکته از علامه نایینی که «چون حکومت اسلامی بر پایه ریزنی بنیاد ... شده است، ... رأی اکثر

درست است. ... بر طبق مذهب شیعه... اگر یک پارلمان قرار باشد که عنوان قوه مقننه به معنای متداول دموکراسی داشته باشد و تنها بر اساس نیاز مردم قانون بسازد، مسلماً شیوه کار و کارکرد آن مخالف با کیش شیعه است و استدلال مخالفان مشروطه در این مورد کاملاً به جا می‌باشد». هرچند رژیم پیشنهادی مرحوم نایینی «بیشتر به یک رژیم روحانی (تئوکراسی) نزدیک است تا به یک مشروطه دموکراسی ... که دشمن تاریخی شیوه حکومتی گونه دوم است» (ص ۲۹۳-۲۹۴).

حایری نهایتاً مرحوم نایینی را چنین معرفی می‌کند: «به علت ناآشنایی با حیل و ورزی‌های برخی از مشروطه خواهان، تدبیرهایی را که آنان در مبهم تنظیم کردن اصول متمم قانون به کار بردند... نیز نادیده گرفت» (ص ۲۹۸-۲۹۹).

۵. آزادی

حایری در برداشت مرحوم نایینی از مفهوم آزادی نیز انتقاد دارد. وی مرحوم نایینی را در تفسیر آزادی، مقابل شیخ فضل‌الله

دانسته و بر آن است که هیچ‌کدام از استدلال‌های ایشان به نحوی شایسته، نافذ و مؤثر به نظر نمی‌رسد و دیدگاه او را غیر تاریخی و غیر دموکراتیک می‌خواند، «زیرا در یک رژیم مشروطه واقعی هر کس باید از آزادی مذهبی برخوردار و در داشتن یا نداشتن مذهب نیز آزاد باشد»، هم‌چنان‌که «معنی و مفهوم آزادی در چارچوب یک نظام مشروطه و دموکراسی مورد توجه نایینی نبوده است، ... به این نتیجه رسیده بسوده است که میان اسلام و دموکراسی همسانی فراوانی وجود دارد» (ص ۳۰۱-۳۰۲). بنابراین «دفاع وی از آزادی متناسب با مشروطه، خودبه‌خود از هرگونه مزیت و ارزش مورد نظر دموکراسی تهی است» (ص ۳۰۳). از دیگر سوی، علی‌رغم آن‌که می‌گوید: «اندیشه نایینی درباره آزادی اساساً از مفاهیم اسلامی مربوط به آزادی ریشه می‌گیرد»، ایشان را در اقتباس و تفسیر اندیشه‌های نوگرایانه، متأثر از غرب‌گرایان یا غرب‌زدگان دانسته، استقلال فکری ایشان را این‌چنین زیر سؤال می‌برد: «بی‌شک تحت تأثیر اندیشه‌های نوگرایان گوناگون جهان اسلام قرار داشته است» (ص ۳۰۳).

۶. برابری

نگارنده بنا بر پیش فرض اساسی خود مبنی بر عدم اصالت اندیشه علما، ضمن وارد دانستن بیشتر اشکال‌های شیخ فضل‌الله در مسأله برابری (ص ۳۰۶)؛ نحوه بیان علامه نایینی را منفعلانه و ناآگاهانه می‌داند: «شیخ فضل‌الله به دست آورده بود که مشروطه‌گری نمی‌تواند با اسلام هماهنگ گردد... اما نایینی که از آزادی و برابری... برداشت کاملاً درستی نداشت، کوشش کرد تا این اصول نور را با اسلام آشتی دهد» (ص ۳۱۹-۳۲۰). حایری هم چنین تلاش نایینی را بی‌فایده می‌خواند: «تفسیر نایینی از مفهوم برابری نیز با آنچه در باختر زمین پیرامون آن سخن گفته‌اند هماهنگی ندارد» (ص ۳۰۴)؛ به گونه‌ای که «سرانجام آن را به شیوه‌ای تعریف کرد که آن تعریف با دیدگاه مخالفان تفاوتی نداشت» (ص ۳۱۹-۳۲۰)؛ و همین‌طور «تقریباً همه اندیشمندان نوگرای دنیای اسلام تئوری برابری را در ظاهر و در عالم فرض و سخن پذیرفتند، ولی آن را تنها در چارچوب مقررات و سنت‌های اسلامی تفسیر کردند... آنان یا

از جنبه‌های ناهماهنگی که میان اسلام و اصل برابری شیوه دمکراسی غربی وجود داشت بی‌خبر بودند و یا از آن ناهماهنگی آگاهی داشتند ولی عمداً سخنی پیرامون آن نراندند» (ص ۳۱۰)، و «تنها نوگرای مصلمانی که با صراحت کامل و بدون هیچ‌گونه ابهام در این زمینه سخن گفتند آخوندزاده بود» (ص ۳۱۶-۳۱۷). نویسنده نتیجه این ابهام‌گویی را چنین بیان می‌دارد: «چون این اصل به شیوه‌ای رسا و کامل، وسیله روشن‌گران دنیای اسلام تفسیر و تشریح نگردید، باورها و دیدگاه‌هایی گوناگون در میان رهبران مذهبی مشروطه‌گر در خلال انقلاب مشروطه ایران پدید آمد... برخی علمای مشروطه‌گر نیز با اصل برابری به مخالفت برخاستند» (ص ۳۱۷).

نتیجه:

تأکید حایری در این بخش بر این است که علما تصویر درستی از اصول دمکراسی نداشتند و اندیشه‌گران عصر مشروطه و پیش از آن را از جهت میزان آگاهی و نوع برخوردشان با این مسأله تقسیم‌بندی

در اندیشه مشروطه خواهان امری فراگیر بوده؛ و «جنبش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در بسیاری از نقاط جهان آغاز گشته بود و ایران با چنان موقع جغرافیایی و سیاسی و اقتصادی خود نمی‌توانست در انزوا بماند» (ص ۱۵).

حایری دنیای غرب را در حال پیشرفت به سمت دموکراسی و فرار از استبداد می‌بیند؛ استبدادی که شامل استبداد دینی می‌شود. به عنوان مثال «انقلاب بورژوازی فرانسه ... هدف عمده و اصلی آن پایان دادن به قدرت و اختیارات مذهب بود» (ص ۳۰۱)؛ هرچند در بعضی جهات، این پیشرفت را کند می‌بیند و به عنوان مثال یادآور می‌شود که «در انگلستان قانون برابری زن و مرد تا سال ۱۹۱۸ هنوز به تصویب نرسیده بود» (ص ۳۰۹).

حایری در تحلیل کپی‌گونه خود و با تطبیق‌های نارسا بین ایران و غرب مقایسه ایران با انقلاب فرانسه و دیگر انقلاب‌های مشروطه خواهی غرب، ایران را ناگزیر از انقلابی بورژوازی می‌بیند؛ «اروپا نظام‌های فئودالی را پشت سر گذاشته، صنعتی گردیده است و ایران نیز چون از تاریخ جدا

کرده، و نهایتاً مرحوم نایینی را نیز از کسانی می‌داند که «منابع آگاهی وی، محدود به نوشته‌های عربی و فارسی بوده که بیشتر آن منابع، توجهی به نقاط اساسی اختلاف میان اسلام و مشروطه دموکراسی نداشته است». در عین حال، ابعادی را به عنوان واقع‌بینی ایشان مطرح کرده و تأکید می‌کند: «باید بر واقع‌بینی و آگاهی نسبی آنان به اوضاع و شرایط زمان، ارجحی فراوان گذاریم»؛ چنان‌که می‌گوید: «نایینی گفت همه مردم حق حکومت دارند ... وی تنها مجتهد شیعه مذهب آن زمان بود که چنین نظری را به شیوه‌ای روشن و مبسوط بیان داشت»؛ هرچند «شیوه او در بررسی مسایل تاریخی، یک شیوه سستی است» (ص ۳۳۱-۳۳۲). نویسنده، سرانجام روشن‌فکران را در مبارزه دین و تجدد، پیروز می‌بیند (ص ۳۳۳).

۲. نقد انقلاب‌شناسی حایری

۲-۱. توسعه جهانی انقلاب بورژوازی یا تحلیل کپی‌گونه:

گزارش حایری از مشروطه خواهی آن دوره، بیان‌گر آن است که الگو بودن غرب

نقد الگوگیری از انقلاب‌های جهان و انقلاب

فرانسه:

وی مشروطه ایران را از بُعد خارجی، قاطعانه در استمرار مشروطه‌خواهی بین‌المللی و تغییر در ساخت قدرت بین‌المللی ارزیابی می‌کند. حایری برای اثبات آگاهی ایرانیان به مشروطه‌خواهی جهانی، افزون بر موارد نزدیک به ایران، نمونه‌هایی را مسی آورد که ایرانیان نمی‌توانسته‌اند از چنان مناطقی و جو سیاسی آن‌جا آگاهی داشته باشند. علاوه بر آن، موارد درست دیگری را هم که مطرح می‌کند، به خاطر ضعف اطلاعاتی جامعه و مجاری آگاهی آنان، نمی‌توانسته در سطح گسترده تأثیرگذار باشد (ص ۱۵-۲۵).

اصل نکته‌ای که حایری ذکر می‌کند در خور توجه است و حتماً باید مورد توجه تحلیل‌گر تاریخ قرار گیرد، تا دریابد انقلابی که ممکن است از نهضت‌های دیگر جهان متأثر گردد، آیا واقعاً از آنها مطلع بوده و از آنها برای پیش‌برد اهداف خود الگوگیری کرده است یا نه. اما در موردی که حایری به دنبال آن است، قاطعانه

نیست، ناگزیر باید هرچه زودتر دست از نظام فتودالی شکل آسیایی خود بردارد و به سوی ارزش‌های نو، پیش رود و خلاصه صنعتی گردد» (ص ۲۵-۲۶).

حایری مستذکر می‌گردد: «به سبب آشنایی و توجهی که اندیشه‌گران ایرانی با سیر و گسترش جنبش‌های مشروطه‌خواهی بورژوازی غرب داشتند، احساس کردند که نظام حاکم آن زمان در ایران دیگر تحمل‌ناپذیر است» و به ناچار باید «یک نظام مشروطه دموکراسی‌گونه غربی، جایگزین آن گردد» (ص ۲۵).

این الگوگیری مشروطه‌خواهان ایرانی از مشروطه‌خواهی غربی است که حایری را به سمت تحلیلی کپی‌گونه در انقلاب‌شناسی او سوق می‌دهد و انقلاب ایران را همانند انقلاب بورژوازی فرانسه چنین تحلیل می‌کند که: «منافع طبقه میانه به‌ویژه بازرگانان ملی، وسیله امتیازهای بیگانگان مورد تهدید قرار گرفته بود» (ص ۱). تنها تفاوت این است که در ایران، نقش بیگانگان نیز بر استبداد و چپاول داخلی افزوده می‌شود.

توجه به فرجام آن - که به دست عناصر فرصت طلب افتاد و مذهب به کناری نهاده شد - تمامی سطوح و ابعاد آن را با انقلاب فرانسه مشابه سازی نمود.

۲. از سوی دیگر، طبقات اجتماعی فرانسه و اروپا با طبقات اجتماعی ایران، تفاوت آشکار دارد؛ یعنی چنان که یکی از سفرنامه نویسان غربی می گوید، در ایران طبقه اعیان به معنای تام کلمه وجود نداشت، و علی رغم نظام ارباب - رعیتی و مظالم گسترده در دوران قاجار، اندیشه دینی ای بر افکار سایه انداز بود که رعیت را جزء املاک ارباب تلقی نمی کرد و بر خلاف سنت اروپایی، رعیت به همراه زمین به فروش نمی رفت.

به بیان دیگر، طبقات سه گانه ای در فرانسه وجود داشت و اگر نزاع طبقاتی را در مورد فرانسه بپذیریم، مبارزه ای میان طبقه متوسط و طبقه اعیان در جریان بود و رهبری انقلاب در دست طبقه متوسط بود. اما در ایران علی رغم وجود طبقات اجتماعی، جنگ طبقاتی برقرار نبود. از این روی، مشروطه خواهان از طبقات گوناگون بودند و انقلاب، رنگی دینی و ستم ستیزانه

نمی توان این گستره تأثیر پذیری را اثبات کرد، مگر به شکل بسیار غیر مستقیم که در این صورت، دیگر نمی توان چندان درباره آن صحبت کرد.

تفسیر انقلاب مشروطه ایران از راه مشابه سازی عناصر موجود در آن با انقلاب فرانسه، رویکردی نیست که بتواند به راحتی سطوح گوناگون و پایه های انقلاب مشروطه ایران را روشن نماید. بنابراین حایری با چنین رویکردی، نقدهای گوناگونی را متوجه خود می کند، از جمله آن که:

۱. چنان که حایری تصریح می کند، هدف عمده و اصلی در انقلاب بورژوازی فرانسه، «پایان دادن به قدرت و اختیارهای مذهب بود» (ص ۳۰۱)؛ مذهبی که در شکل تحریف شده و کاتولیک آن، دخالت های بی جا در امور می نمود و جاده صاف کن طبقه اعیان و درباریان شده بود. بنابراین، طبیعی بود که انقلاب فرانسه، رهبران و گرایش های مذهبی را مورد حمله قرار دهد. در صورتی که انقلاب ایران، با پشتوانه ای مذهبی و با رهبری علما آغاز شده بود و نمی توان با عطف

به جنبش مشروطه ایران از این زاویه نگاه کنند و بستر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن را همگون با بستر غرب سازند^۱.

۳. از سوی دیگر، بر خلاف انقلاب فرانسه و رهبری بورژواها در آن، رهبری نهضت مشروطه ایران به دست طبقه تجار نبود؛ یعنی علی‌رغم مشارکت بازرگانان، در ایران نقش چندان جدی و درجه اولی برای آنان نمی‌توان سراغ گرفت.

۴. سخنان حایری در این نوشتار چنین می‌نماید که متأثر از برخی تحلیل‌ها و باورهای مارکسیستی و بر اساس مکتب تضاد در تفسیر انقلاب‌هاست؛ «مشخص‌ترین نظریه در مکتب تضاد، نظریه مارکس در انقلاب است که نخستین نظریه‌ای است که با بررسی تحولات تاریخی، انقلاب را به عنوان پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر، مثبت و مهم‌ترین عامل در تکامل و تحول جامعه مطرح ساخت» [عصاره این نظریه] «این است که شیوه تولید، بنیاد اساسی جامعه و تحولات آن را شکل می‌دهد. تحول شیوه تولید، موجب

داشت؛ هرچند در هر انقلابی مانند مشروطه ایران، می‌توان منافع طبقه خاصی را در خطر دید و این‌که انقلاب، دستاورد بالایی برای طبقه خاصی داشته باشد.

از این روی، برخی از محققان تحلیل دقیقی نسبت به این امر ابراز داشته‌اند: «بستر اجتماعی این جنبش و منزلت فکری آن در ایران، دقیقاً متضاد با بستر اجتماعی و منزلت فکری آن در دنیای غرب بود. به دو دلیل: دلیل اول؛ عدم انسجام، فقدان آگاهی طبقاتی و فقدان نظریه و انگیزه سیاسی - اقتصادی در میان روشن‌فکران طبقه متوسط و طبقه اشراف در ایران آن زمان؛ البته اگر با تامل کامل، وجود این قشربندی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را بپذیریم. زیرا اصولاً بافت اجتماعی جامعه نیمه شهری ایران، پذیرای این قشربندی‌های اجتماعی نبود و طبقات مورد نظر، خود در مصادر و تصمیم‌گیری قرار داشتند و انگیزه‌ای برای ایجاد تحول به سنت اصلاح‌طلبی اروپا نداشتند. بگذریم از این‌که پاره‌ای مورخین و محققین مارکسیست‌گرایه غربی و متأثران فکری آنها در ایران، سعی می‌کنند

۱. نامدار، مظفر، رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ص ۲۵۴.

آخوندزاده را آگاه به لوازم مفاهیم غربی می‌داند، اما بر آن است که ملکم بر خلاف آخوندزاده، محافظه‌کارانه عمل کرده و از اندیشه‌های غربی صراحتاً صحبت نمی‌کرد (ص ۲۷-۲۹ و ص ۴۰-۴۶). وی بر آن است که روشن‌فکران، در صدد اغفال علما برآمده و پیروز شدند.

۲-۴. تحلیل سکولارآبانه و سطحی دیدن

آرمان‌ها

تحلیل حایری بر این امر استوار است که مردم حامی مشروطه، تنها به خاطر مظلومیت خود به همراه رهبران پر شورشان و بلکه تا اندازه‌ای با تحریک کردن آنان - که آن رهبران مذهبی نیز تنها در سطوح خاصی از اخلاص انقلابی برخوردار بودند - به صحنه آمدند. به عبارت دیگر، هرچند تابعیت مردم از علما مورد قبول نویسنده هست؛ اما از احساس تکلیف و وظیفه شرعی به‌طور عام در میان علما و مردم، و به‌صورت خاص در این قیام سخنی به میان نمی‌آید. اگر هم حایری

برآمدن طبقه‌ای جدید می‌شود که تضاد بین این طبقه و طبقات حاکم، موجب بروز انقلاب می‌گردد؛ مثلاً تحول شیوه تولید از کشاورزی به صنعتی، موجب پیدایش طبقه بورژوازی گردید که حاصل تضاد و تنازع بین آن‌ها، انقلاب بورژوازی بود و این خود، موجب پیدایش طبقه کارگر شد و باز از تنازع طبقه پرولتر و بورژوا، انقلاب سوسیالیستی رخ می‌دهد.^۱

البته این رویکرد حایری، خالی از جهات مثبت نیست؛ اما تحلیل حاکم، تحلیلی برگرفته از اختلاف طبقاتی سوسیالیستی است. هر چند از سوی دیگر، این جهت مثبت هم در ایشان هست که در تلاش است روحیه‌ای ضد استبدادی و ضد استعماری از خود نشان دهد و دنبال آن است تا ببیند چه کسانی این هشیاری را داشته‌اند که دو رویه تمدن بورژوازی غرب را - دو رویه پیشرفت و استعمارگری بورژوازی غرب - بشناسند و چه کسانی به صورت سطحی، تنها رویه تمدن غرب را در نظر داشته‌اند و حتی آنها را در لفافه‌ای دینی مطرح کرده‌اند (البته این نگاه، آفتی قالبی هم دارد که گذشت).

به عنوان نمونه، میرزا ملکم خان و

۱. محمدی، منوچهر، انقلاب اسلامی؛ زمینه‌ها و پیامدها، ص ۲۸-۲۹.

ایرانیان، مقام و موقع علما خود به خود لرزان می‌گشت».

حایری به گونه‌ای نمایان، کلیت اندیشه‌های مشروطه‌خواهی علما و مردم را در قالب گرایش‌های سکولار تحلیل کرده و این امر را پایه دیگر تحلیل‌های خود قرار داده است.

نقد:

۱. در جامعه‌ای که روحانیت میدان‌دار است، نفوذ سخن آنان به واسطه مطابقت با آموزه‌های دینی است؛ همان‌گونه که جامعه دین‌محور هم، رفتار و گفتارش بر اساس باورهای دینی شکل می‌گیرد. بنابراین، ظلم‌ستیزی که از آموزه‌ها و تعالیم دینی بوده و تشیع نیز با چنین مایه‌ای جان می‌گیرد، این انتظار را از محقق به ذهن می‌آورد که عرفی و سکولارمآبانه به قضاوت رخدادهای تاریخی یک جامعه دینی ننشیند. از این روی، گذشته از خواست درونی تک‌تک آدمیان برای مبارزه و ستاندن حق خود، مسأله تکلیف دینی و انجام وظیفه در سطوح گوناگون آن می‌بایست در تحلیل جامعه‌شناسانه ما

از پی‌گیری وظیفه دینی توسط علما یادی می‌کند، در موارد فراوان و به صورت دیگر آن را با شائبه‌های مادی و موقعیت‌خواهی می‌آلاید.

این امر، آرمان‌های نهضت را سطحی معرفی کرده و تا حد انگیزه‌های نازل روشن‌فکران، تنزل می‌دهد و تلاش بسیاری از رجال مذهبی و علما را در جهت حفظ و ارتقای موقعیتشان معرفی می‌کند. لذا وی به تصریح یا کنایه، افکار بلند بسیاری از علما را از ارزش می‌اندازد؛ به گونه‌ای که در تحلیل او، بسیاری از افکار، اشخاص و رفتارها نامقدس و یا غیر مقدس جلوه می‌کنند و با بها دادن به ارزش‌های لیبرال - دمکراسی، آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی بی‌فروغ می‌شوند. از این روی، حایری رهبری روحانیت را مقام‌طلبانه، و در رقابت مادی با روشن‌فکران دانسته، حرکت آنان را در مشروطه و پیش از آن، به گونه‌ای نامقدس و بر اساس ارزش‌های مادی ترسیم می‌کند؛ چنان‌که می‌گوید: «با گسترش دخالت بیگانگان در امور ایران و شدت یافتن نیروی غرب‌گرایی در میان جمعی از

عنصری تعیین‌کننده باشد؛ چنان‌که همکاری متقابل علما و مردم رنج‌دیده، امری است که از چشمه دین سیراب می‌گردد.

۲. از دیگر سوی، گرچه رواج لیبرالیسم و سکولاریسم در قشر خاصی از مردم عصر مشروطه مشهود است؛ اما تعمیم این مسأله به علما به سهولت امکان‌پذیر نیست. درحالی‌که حایری بیش از آن‌که شواهد تاریخی مستند و قابل‌اعتنایی برای این امر داشته باشد، همان پیش‌فرض اساسی خود را پیش‌روی می‌نهد که حاکی از الگوگیری شدید ایرانیان از انقلاب‌های نوگرایانه اروپایی است. بنابراین، قالب تحلیل وی این نیست که تنها برخی از رهبران مذهبی این الگوگیری را داشته‌اند؛ بلکه کلیت روحانیت را در معرض تأثیرپذیری از غرب می‌بیند، و تنها در میزان این تأثیرپذیری تردید نشان می‌دهد؛ همان‌گونه که بسیاری از سخنان غیر قابل تطبیق با اندیشه‌های سکولار را از سر ناآگاهی دانسته و ابهام‌گویی روشن‌گران غرب‌زده را عامل اساسی در این مغایرت می‌داند؛ نه آن‌که مغایرت بسیاری

اندیشه‌های آنان را از سر آگاهی و اجتهاد دینی بداند.

از جهت دیگر، می‌بینیم که مرحوم نایینی وجود مساوات و آزادی مطلق را در خود غرب نیز باطل دانسته و گسترده بودن حدود آن را اقتضای مسیحیت می‌داند. بنابراین، باید توجه داشت آزادی و مساواتی که انقلابی‌های مشروطه‌خواه غربی به دنبال آن بوده‌اند، گرچه با اسلام ناسازگار بوده و مرحوم نایینی نیز تصور دقیقی از آنها نداشت، اما به صورت افراطی فعلی آن هم نبود.

۳-۲. نقش اجتماعی دین و ایدئولوژی مردم

۱. درست است که هدف نویسنده بررسی نقش علما در انقلاب مشروطه است؛ اما وی نقش تعالیم دینی را بالا نمی‌بیند. از این روی، حایری به تعالیم حرکت آفرین و سامان‌بخش دین نگاه عمیقی ندارد؛ هرچند اذعان می‌کند: «در آن زمان، ایدئولوژی زنده و فعال و نافذ در میان مردم به‌طور عموم، تنها و تنها در چارچوب مذهب خلاصه می‌شد و نمایندگان به‌حق آن هم، رهبران مذهبی و مراجع تقلید

چند حایری در خلال بحث‌ها به عناصر دینی‌ای که علما به کار می‌گیرند توجه نشان می‌دهد؛ اما بیشتر در صدد تطبیق این آموزه‌ها با ایده‌های نوگرایانه باختر است و به دنبال ریشه‌یابی تأثیر آن باورهاست. در صورتی که آموزه‌های دینی هم به خودی خود، توانایی انگیزش و خط‌دهی اجتماعی و سیاسی را دارا هستند، بی‌آن که نیاز به اقتباس از باورهای مغرب زمین باشد. بنابراین، هنگامی که غنای اجتماعی و سیاسی اسلام به فراموشی سپرده می‌شود، اندیشه‌هایی که توسط علمای اسلام پرورانده شده‌اند و در پاره‌ای از نقاط با باورهای غربی اشتراک دارند، به معنای اقتباس دانسته می‌شود.

۲. نمونه این قالب فکری حایری را - که تعالیم حرکت آفرین و سامان‌بخش دین را چندان جدی نمی‌گیرد - در مورد تحلیل اندیشه‌های مرحوم نایینی و شیخ فضل‌الله مشاهده می‌کنیم. وی علامه نایینی را ناآشنا با مفاهیم نوگرایانه دانسته و او را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در حالی که برخی تفسیربینی‌های شیخ فضل‌الله را درست و به‌جا دانسته و بر فهم علامه نایینی برتری

بودند... در نتیجه در عمل، علمای مشروطه‌گر از منافع کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، بازرگانان ملی و کاسبان و خلاصه طبقه متوسط ملی به دفاع پرداخته بر ضد نفوذ سیاسی و اقتصادی امپریالیسم جنگیدند» (ص ۲۱۳).

۲. حایری، تفکیکی میان دوره‌های مختلف نهضت مشروطیت مطرح نمی‌کند؛ حال آن‌که برنامه ابتدایی مردم، مبارزه با ستم و ستم‌کارانی بود که به اشکال مختلف بر آنها جفا روا می‌داشتند. برای این منظور، آنان به رهبری علما خواستار تشکیل عدالت‌خانه بودند و از این روی، مرحله اولیه نهضت را نباید فراموش کرد. بنابراین، بی‌توجهی به این مرحله، مشروطه‌خواهی را به منزله تمامی نهضت جلوه خواهد داد که حایری نیز این راه را پیش گرفته است.

نقد

۱. در تحلیل حایری در سراسر کتاب، بیش از آن که نقش انگیزشی و خط‌دهندگی دین مطرح باشد، نقش متدینان و در درجه نخست نقش علما مطرح است؛ یعنی، هر

مشروطه و حرکت علما را شدیداً تحت تأثیر آنان می‌داند و آنها را در بهره‌مندی دوجانبه، معرفی می‌کند و از سخن مرحوم نایینی نیز برای این منافع مشترک و الهام‌بخشی علما شاهد می‌آورد (مقدمه و ص ۱۲۸-۱۳۴).

۴. همین پیش‌فرض کلیشه‌ای حایری - که به آموزه‌های دینی اهمیت لازم را نمی‌دهد - او را وامی‌دارد تا روشن نماید چه کسانی اندیشه دمکراسی و مشروطه‌خواهی غربی را درست دریافته‌اند و چه کسانی در نیافته‌اند. همین موضوع، محور کار او در سراسر کتاب است و لذا می‌خواهد به خواننده بنمایاند که چه کسانی اندیشه‌های مبتنی بر دمکراسی و بورژوازی ضد دین را درست و یا با صراحت منتقل کرده‌اند و چه کسانی مفاهیم مربوطه را به گونه‌ای مبهم ترویج داده‌اند.

این رویکرد هرچند از سویی می‌تواند به شکلی واقع‌نما، اندیشه غرب‌گرایان را ارزیابی کند و تحلیل روشن‌تری از آنها به دست دهد؛ اما از بیان منشأ درست فهمی مشروع خواهان، آگاهانه دریغ می‌ورزد و نقش تعالیم دینی را وارونه جلوه می‌دهد.

می‌دهد؛ اما از بیان ریشه‌تیزینی ایشان و آشنایی عمیق او با لوازم مفاهیم و آموزه‌های غربی سر باز می‌زند؛ یعنی، به صورتی خاص و تناقض‌آمیز با این دو جریان روبه‌رو می‌شود و تنها به این اکتفا می‌کند که شیخ فضل‌الله و مرحوم سید کاظم یزدی را استبدادگر خوانده و با تکرار این نکته، از کنار مسأله گذشته و همکاری ایشان با دستگاه ستم را تلقین می‌کند.

۳. برخواستن علیه استبداد و مبارزه با آن، ریشه در باور دینی ایرانیان داشت و این باورهای اصیل اسلامی بود که حرکت علما و نهضت مردمی را شکل داد. بنابراین، حرکت تجار یا دیگر مردمان نیز نمی‌توانست تنها علتی مادی داشته باشد و نادیده گرفتن نقش تعالیم دینی نیز جایی نداشت. پس اگر چنین اصلاتی برای تعالیم دینی مورد توجه قرار می‌گرفت، تحلیل حایری رنگ دیگری به خود می‌توانست بگیرد؛ در حالی که به عنوان مثال تأثیر فوق‌العاده تجار و روشن‌فکران بر علما، در تحلیل وی نقش نخستین را داراست. از این روی، نویسنده با کپی‌برداری از انقلاب فرانسه، تجار را پیش‌رو دانسته، انقلاب

بر می‌داشتند، چشم به سیستم‌های اروپایی و نویسندگان غرب، نظیر اگوست کنت و جان استوارت میل داشتند و از منظر پارلمانتاریسم و لیبرالیسم، خواستار اصلاحات بودند.

۲. طرفداران ناسیونال - سوسیالیسم، یا سوسیال - دموکراسی؛ نظیر آخوندزاده و طالب‌اف. تعلق فکری این دسته، بیشتر به سمت اندیشه‌های کسانی مانند ولتر، روسو و منتسکیو بود و از نظر تفکر فلسفی، متأثر از ماتریالیسم و یا پوزیتیویسم بودند.^۱

حایری در تلاش است، با غیر اصیل نشان دادن اندیشه اصلاح و حرکت اصلاح‌گرایانه روحانیت، نقش روشن‌فکران را بیش از اندازه بزرگ کند؛ بی آن‌که به نقادی اندیشه آنان توسط علما اهمیت درخور توجهی بدهد. حتی تفاوت اندیشه‌های علما و روشن‌فکران را بر بی‌اطلاعی علما از عمق اندیشه‌های جدید حمل می‌کند؛ حال آن‌که توجه بسیاری از علما به این امر و سطحی بودن اندیشه

۱. موثقی، سیداحمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، ص ۱۰۱، ۱۰۰.

۳. تجددگرایی روشن‌فکران؛ خاستگاه

اصلاحات و نوگرایی در ایران

۱-۳. جایگاه روشن‌فکران

نویسنده، علی‌رغم معرفی برخی شخصیت‌های غرب‌گرا یا غرب‌زده تأثیرگذار در نواحی؛ به خاستگاه فکری آنان، تمایز ایشان و تأثیر خاصی که هر یک می‌توانسته‌اند بر ایرانیان و علمای ایرانی داشته باشند، اساساً توجه دقیقی نکرده است و به طور اجمالی به پیروی ایشان از اندیشمندان غربی پرداخته است. در صورتی که اگر این امر به روشنی تبیین می‌شد، شاید میزان تأثیرگذاری آنان بهتر روشن می‌شد؛ چرا که در هر مزرعه‌ای هر بذری جوانه نمی‌زند. اگر به این تمایزها توجه می‌شد، چه‌بسا سرّ تأثیر اندک برخی از اقتدار روشن‌فکر نمایان می‌شد. در هر حال، می‌توان جریان پیروی از تمدن غرب و تجدد در ایران را با مصادیق مختلف آن به دو دسته تقسیم کرد:

۱. طرفداران حکومت قانون، لیبرالیسم

و پارلمانتاریسم؛ مسانند ملک‌خان، مستشارالدوله و سپهسالار. این دسته که در تسریع روند غرب‌گرایی و غربی‌سازی گام

در میان علما و روحانیت، جایی برای خود بیابد و این امر در حوالی پیروزی مشروطه و عمدتاً پس از آن می‌توانسته لباس واقعیت به خود بپوشد. افزون بر آن‌که ابتدای نهضت با درخواست عدالت‌خانه و مبارزه با ظلم و بیدادگری حکام، بوده است. باری، تعامل فکری با اندیشه‌های غربی چنان نبوده که تمام عرصه‌ها را در خود فرو برده باشد. به‌همین دلیل برخی از محققان، با تیزی این جنبه از تاریخ را مورد توجه قرار داده و علی‌رغم اشاره به آشنایی علما با مفاهیم نوگرایانه، آن را به صورتی اصیل مطرح کرده‌اند: «بدون تردید، جنبش اسلامی مشروطه وام‌دار تأملات سیاسی علمای شیعه در قرن اخیر می‌باشد. هرچند مفهوم مشروطه و ماهیت ایدئولوژیکی آن، زاییده تعاملات اندیشه‌های سیاسی غرب و جنبش اصلاح‌طلبی اروپاست....»

تاریخ تحولات جنبش‌های معاصر ایران، به‌خوبی نشان می‌دهد که هیچ‌گاه روشن‌فکران زمینه‌ساز مشارکت مردم در

تقلیدی این روشن‌فکران جای تردید ندارد. بنابراین، سیر تحلیل ایشان - که روشن‌فکران را منشأ اندیشه‌های نو می‌داند - به راحتی زیر سؤال می‌رود. مرحوم دکتر حمید عنایت، در مورد سطحی بودن اندیشه ایشان تعبیر جالبی دارد: «[آنان] خود در گسترش شیوه‌های سطحی و قالبی فکر اروپایی در ایران مؤثر بوده‌اند؛ زیرا اگر در میدان سیاست به جنگ غرب می‌رفتند، در میدان فرهنگ مرید و مقلد غرب بودند»^۱.

حایری، اصالت کار روحانیت را تنها در توانایی برای تحریک مردم و به صحنه آوردن آنها می‌بیند؛ اما از دیگر سوی معتقد است که اندیشه نوگرایی علما، از جانب روشن‌فکران به آنها منتقل شده است. اما نباید فراموش کرد که توان عملی برای هدایت مردم نیز در کنار تحریک آنان مهم است و این دو از یکدیگر جدا نیستند و به شکلی لازم و ملزومند. بی‌اندیشه نیز نمی‌توان مردم را به حرکت درآورد و اگر قرار باشد اندیشه‌های نوگرایانه، توسط علما بنیانی جدید را بر پا دارد، به‌طور طبیعی فرصت خاصی را می‌طلبد تا ابتدا

۱. عنایت، حمید، شش گفتار درباره دین و جامعه، ص ۶۱.

را که در ارتکاز علما و فقها بوده است بشناسیم، حایری آن را به صورتی، همان نظام ولایت فقیه معرفی کرده و حکومت اشخاص غیر فقیه را، هم در تحلیل خود و هم در گزارش از باور مرحوم نایینی، به عنوان حکومت های غصبی معرفی می کند. با این توضیح در می یابیم حکومتی که در نگاه مردم و علمای آن روزگار، در آن شرایط قابل تحقق بوده، همان مشروطه است. این نوع حکومت، دور از ذهن مردم و به خصوص علما نبوده است؛ چرا که تنها صورت قابل تحقق بوده که می توانسته به عنوان جایگزین نظام حاکم مطرح شود. مشروطه های غربی نیز بیشتر به عنوان مشوقی عملی و الگویی قابل اجرا - نه الگوی قابل طرح - برای مردم بوده اند؛ نه آن که اصل این ایده، امری فوق فهم ایشان باشد؛ و لذا مرحوم نایینی آن را به عنوان حکومت قدر مقدور می پذیرد. البته نباید بهره مندی نوخواهان از جزئیات الگوهای

صحنه سیاسی - اقتصادی نبوده اند. جنبش تحریم، جنبش مشروطه، جنبش مشروعه، جنبش حاج آقا نورالله اصفهانی، جنبش اسلامی نفت و ... تماماً به همت مجاهدت ها و رهبری های علمای دین و فقهای شجاع شیعه به وقوع پیوست^۱. از همین روی است که حامد الگار می گوید: «انقلاب مشروطیت ظاهراً نقطه اوج یک دوران طولانی مبارزه دولت و علما محسوب می شود... تردیدی نیست که تاریخ سیاسی - اجتماعی ایران، همیشه آستن جنبش های اسلامی شیعه به رهبری علمای دین بوده است»^۲.

در نهایت باید این نکته را متذکر شویم که اصل نظام مشروطه، امری خارج از فهم عقل های عادی نبوده و نیست. چرا که ساختار حکومت - که از زمان ارسطو و پیش از آن مورد بحث بوده و مسلمانان نیز از آنها بیگانه نبوده اند - به صورت حصر عقلی، از چند فرض روشن خارج نیست که از آن جمله، نظام مشروطه است. نظام دیگر، نظام جمهوری است که از دوره های پیش تر هم در ایران مورد توجه نوخواهان بوده است. البته اگر بخواهیم نظام مطلوبی

۱. نامدار، مظفر، رهیافتی بر مبانی مکتب ها و جنبش های

سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ص ۲۵۴-۲۵۵.

۲. الگار، حامد، نقش روحانیت پیشرو در جنبش

مشروطیت، ص ۳۵۶.

داشتند». بنابراین، ایشان که وسیله‌ای بهتر از علما برای تبلیغ ایده‌استبدادستیزی نمی‌دیدند، در صدد بودند تا روحانیت را بر این کار تحریض و تشویق نمایند.

سرانجام «گروهی از رهبران مذهبی، از مشروطیت و مجلس اول هواداری کردند... و بنابراین آنان با هواخواهی از مشروطه؛ رهبری مذهبی، ایدئولوژیکی و ملی قشرهای ضد بیگانه و ضد فتووالیسم را در دست گرفتند» (ص ۲۱۱-۲۱۲). حایری برای اثبات و واقع‌نمایی این اندیشه خود، بر آن است تا میان روشن‌فکران و علما پلی ارتباطی بیابد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

نقد:

۱. چنان‌که گذشت تعالیم دینی، ریشه مستقیم و بی‌بدیل بسیاری از اندیشه‌های عصر مشروطه و نوحواهی علماست. علمای بزرگوار نیز پیروی کامل از آموزه‌های غربی را به‌عنوان راهبرد بنیادین خود برنگرفته‌اند، بلکه به جرح و تعدیل آنها پرداخته‌اند. پس چنین نیست که آنان کلیت اندیشه‌های خود را از غرب برگرفته

پیاده شده غربی را نیز فراموش کرد. رویکرد علما در آن موارد نیز - مانند برخی رجال نکته‌سنج دیگر - حاکی از دقت و نکته‌سنجی در اقتباس بوده است، نه آن‌که تقلیدکور پیش گیرند.

۳-۲. اصالت ندادن به اندیشه سیاسی علما و

برتر دیدن جایگاه روشن‌فکران

چنان‌که گذشت، نویسنده بر این اندیشه پافشاری می‌کند که «به سبب آشنایی و توجهی که اندیشه‌گران ایرانی با سیر و گسترش جنبش‌های مشروطه‌خواهی بورژوازی غرب داشتند، احساس کردند که نظام حاکم آن زمان در ایران دیگر تحمل ناپذیر است» و به ناچار باید «یک نظام مشروطه دمکراسی‌گونه غربی جایگزین آن گردد» (ص ۲۵).

از سوی دیگر، نویسنده چنین تحلیل می‌کند که روشن‌فکران و نوگرایان در مبارزه خود با استبداد «به تنهایی نمی‌توانستند از هواخواهان زیادی برخوردار باشند و به پشتیبانی رهبران مذهبی - که در آن‌هنگام تنها وسیله اعلام و ابزار افکار عمومی بودند - نیاز فراوان

باشد). از این روی، به نوعی نسبت به روشن‌فکران و نواندیشان غرب‌گرای ایرانی از اصالت برخوردار است. لذا «گاهی می‌بینیم مجرای ورود این آثار به ایران، از نجف اشرف و سرزمین عراق بوده است و علمای مذهبی مشوق این ترجمه‌ها بوده‌اند. چنان‌که می‌بینیم صاحب الذریعه می‌گوید که بر حسب امر شیخ اسماعیل محلاتی، کتابی به نام المدنیة و الاسلام را به فارسی ترجمه کرده است. آقابزرگ تهرانی می‌نویسد: این کار به تشویق و فرمودهٔ بزرگ و سرور ما، جناب شیخ محمد اسماعیل محلاتی ساکن نجف اشرف و مؤلف کتاب انوار المعرفه انجام یافت»^۱.

۳. نباید تصور شود که مفاهیم نویی به میدان آمده‌اند که فراتر از سطح درک و فهم روحانیان نجف بوده است؛ هم‌چنین نمی‌توان این رهبران روحانی را از لحاظ فکری، تنها به عنوان پیروانی برای روشن‌فکران غرب‌گرا یا غرب‌زده پنداشت و یا آن‌که ایشان را فاقد اطلاع دقیق از مسایل نوگرایانه دانست؛ زیرا «در مورد

باشند. در نتیجه، این الهام‌گیری‌های محدود و کلی، نافی اصالت اندیشه آنان نیست تا ما بخواهیم پلی ارتباطی میان آنان بیایم. از همین روی، آنها در صدد نبوده‌اند تا سخنانشان با آموخته‌های غریبان تطابق و هماهنگی داشته باشد. بنابر این، موارد مشابه با گفته‌های ایشان نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که علما به دنبال اقتباسی تام و کامل از غریبان بوده‌اند، تا آن‌که گفته شود، اقتباسی ناقص داشته‌اند و به عمق نوگرایی نرسیده و باطن آن را نگرفته‌اند.

۲. بر فرض آن‌که بپذیریم کلیت اندیشه‌های اثباتی یا سلبی مطرح در عصر مشروطه از غرب گرفته شده است؛ واسطه بودن نواندیشان ایرانی برای علما و به‌ویژه علمای نجف، تا اندازه زیادی دور از انتظار خواهد بود.

در عصر مشروطه، گرچه آثاری را می‌بینیم که از فرانسه و انگلیسی به فارسی ترجمه شده است؛ اما نباید فراموش کرد که حوزه نجف نیز - جدا از تألیفاتی که دارد - کار ترجمهٔ آثار عربی را به عنوان پلی برای رسیدن به افکار نو قرار داده است (نه آن‌که سرچشمهٔ اندیشه‌اش الزاماً همان‌ها

۱. نجفی، موسی، بنیاد فلسفهٔ سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، ص ۲۰۲-۲۰۳.

شیرازی، آن‌هم به صورت تلقینی تکرار می‌کند. از طرفی ارتباط آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی با شیخ‌هادی نجم‌آبادی، و ارتباط آنان با مجمع آدمیت و سیدجمال، و برخی ارتباطات جزئی دیگر با علما اشاره می‌کند. اما وی موارد دیگری برای اثبات این ایده اصلی خود ارایه نداده است. آیا این امور برای عدم اصالت حرکت استبداد ستیزانه علما کافی است؟

۵. چه کسی در مراجع تأثیر گذار بود؟ آیا اشاره به خوب‌دانستن حرکت آیت‌الله خراسانی به ایران در واقعه‌ای خاص از سوی تقی‌زاده، برای اثبات خط‌دهی روشن‌فکران به علما کافی است؟ مگر می‌توان به همین راحتی همه مبارزات تاریخی علما و مراجع را با دربار و امتیازدهی‌های ایشان به بیگانه و استبداددورزی‌های شاه و اطرافیان، به صورت خط‌دهی روشن‌فکران به علما تفسیر کرد؟

۶. آیا شرکت عده‌ای خاص از قشر روحانیت در برخی انجمن‌ها، به معنای

این‌که این اطلاعات و دانش‌ها در حد و فهم یک روحانی مقیم نجف بوده، باید به دیده تردید نگریست؛ چرا که در اثر نگارش و ترجمه کتاب‌ها و مقاله‌ها در جراید آن روز کشورهای عربی مانند: الهلال و المنار و مقطف در مصر و سوریه که قدر مسلم به عراق نیز می‌رفت، می‌توان هزاران مورد اطلاعاتی از این قبیل و بسیار دقیق‌تر از آن را شاهد و ناظر بود. علاوه بر این در همان زمان، علمایی را در حوزه نجف می‌شناسیم که به خوبی به زبان خارجی احاطه داشته و حتی به زبان انگلیسی کتاب نوشته‌اند؛ چنان‌که در مورد زندگی شیخ محمد جواد بلاغی می‌خوانیم: «شرح حال نگاران بلاغی گفته‌اند که زبان انگلیسی و عبری را خوب می‌دانست و از جمله آثار او رساله‌ای است به انگلیسی درباره وضو، نماز و روزه به مذهب شیعه. انگلیسی را نمی‌دانیم چگونه یاد گرفته است، اما زبان عبری را از یهودیان دوره‌گرد آموخته است» (۱) ۲.

۴. نویسنده، ارتباطی را میان سیدجمال اسدآبادی و آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی، و به صورتی نیز میان سیدجمال و میرزای

۱. حکیمی، محمد رضا، بیدارگران انقلاب قبله، ص ۲۰۹.

۲. نجفی، موسی، همان، ص ۵۹.

«نارضایی از رژیم استبدادی در ایران، به شیوه بسیار نیرومندی به وسیله بسیاری از گروه‌های جامعه ایران ابراز می‌گردید و مهم‌ترین و با نفوذترین این گروه‌ها همانا گروه رهبران مذهبی بود» (ص ۲۱۱-۲۱۲)؛ اما علما از جهت فکری مفاهیم جدید را از روشن‌فکرانی گرفتند که آن مسایل را به گونه‌ای درست در ایران طرح نکرده‌اند. از این روی، علما به لوازم مفاهیم نوگرایانه در عصر جدید چندان توجه نداشته‌اند و هم‌آوا با روشن‌فکران زمینه‌ساز پذیرش لوازم اومانستی و سکولاریستی گشته و تنها اندکی به آنها توجه کرده‌اند.

به این ترتیب نویسنده، شروع نهضت ضد استبدادی را اصالتاً از آن روشن‌فکران می‌داند و به تعبیری آنان را در این امر پیشرو معرفی می‌کند. افزون بر آن، این تحلیل از حایری مطرح می‌شود که نواندیشان از این راه کلاه گشادی بر سر علما نهادند (ص ۵۴)، چنان‌که این علما، سینه‌چاک مفاهیم غیر شفاف غربی شده، به دنبال تبیین دینی آنها برآمدند و کسی مانند شیخ فضل‌الله این لوازم را دریافت و با آن مخالفت ورزید؛ هم‌چنان‌که تنها سید

عدم اصالت خط علما و مراجع در مبارزه است؟ حتی اگر بپذیریم که مرحوم نائینی از کواکبی اقتباس داشته است، مگر می‌توان به راحتی مبارزه‌های دیگر علما و یا حتی استبدادستیزی پیشین خود علامه نائینی را غیر اصیل دانست؟

۷. با وجود آن‌که جریان روشن‌فکری و روشن‌فکران، همواره نزد علما مورد تردیدهای جدی قرار می‌گیرد و حتی نویسنده، جریان سربازگیری عباس‌میرزا را از سوی علما بی‌دینی تلقی می‌کند؛ چگونه می‌توان به راحتی پذیرفت که آنان بلندگوی تبلیغاتی و پل رسیدن به مدنیت غربی باشند؟ اگر چنین است، پس چرا نویسنده هیچ نوع ارتباطی میان شیخ فضل‌الله، آقاجفی، حاج آقا نورالله، مرحوم آشتیانی، آیت‌الله مازندرانی، آیت‌الله بسهبانی، آیت‌الله لاری، شیخ عبدالنبی نوری، شیخ اسماعیل محلاتی و بسیاری از دیگر مبارزان روحانی، با جریان روشن‌فکری برقرار نمی‌کند؟

۳-۳. ناصادق تولدیشان

از دیدگاه حایری، علی‌رغم آن‌که

محمد طباطبایی از میان مجتهدان آنها را دریافته، حتی به زبان خود نیز آنها را پذیرا شد (ص ۱۰۴، ۱۰۷ و ۱۳۴)؛ اما مرحوم نائینی آنها را چندان دریافت و در شناخت این لوازم، حق با شیخ شهید بود (ص ۲۹۸-۳۳۵).

حایری با چنین پیش فرض هایی در جای جای کتاب، با قطعی نشان دادن تأثیر نواندیشان غربگرا بر علما، متذکر می شود که ابهام گویی برخی از آنان «سبب گمراهی مقام های مذهبی در تفسیرشان از مشروطیت گردید» (ص ۵۴). بنابراین، رویکرد بسیاری از علما و نوگرایان را در تطبیق مفاهیم اسلامی با مفاهیم غربی بی جا می داند، چرا که بنیان مفاهیم غربی را اومانیسم و سکولاریسم و از سوی دیگر بورژوازی می داند (ص ۳۶-۳۹).

نقد:

پیش فرض اصلی حایری این است که علما اندیشه های خود را از نوگرایان غربگرا یا غرب زده گرفته اند و ابهام آنها مشکلزا بوده است. اما با این که نمی توان شکست علما را در جریانات نهایی انقلاب مشروطه نادیده گرفت، این مسأله نیز روشن شد که

عدم اصالت ادعا شده، چندان صحیح نیست. از سوی دیگر، می توان تا اندازه ای علت شکست علما را در دوری علمای نجف و میدان داری فرصت طلب هایی دانست که رنگ عوض کردند و انقلاب را قبضه نمودند، نه آن که اصلی اندیشه سران غرب گرایی بر علما روشن نباشد. البته تا اندازه ای هم ناآشنایی با اشخاص، مایه خوش بینی آنها شد و در واقع اختلاف علما نیز بیشتر بر سر مصادیق غرب گرایی بود و ابهام اندیشه ها هم این امر را دامن زد. آیت الله مازندرانی ضمن سخن خود درباره این فرصت طلبان، روشن بودن اندیشه های غرب زدگان را - برخلاف تحلیل عبدالهادی حایری - چنین بر ملا می کند: «در پایه ریزی و حمایت از مشروطه و قلع شجره خبیثه استبداد و استوار داشتن اساس قویم مشروطیت، یک دسته مواد فاسق مملکت همه به اغراض دیگر داخل و با ما مساعد بودند. ماها به غرض حفظ بیضه اسلام و صیانت مذهب، سد ابواب تعدی و فعّال مایشاء و حاکم مایرید بودن ظالمین در نفوس و اغراض و اموال مسلمین و اجرای احکام

نقد:

۱. باید توجه داشته باشیم که زندگی نامه شیخ هادی نجم آبادی، چندان شفاف نیست (ص ۱۴۳؛ یادداشت ۶۱) تا بتوان درباره نقش و ساطت ایشان میان روشن فکران و دیگر مردمان، قضاوت روشنی داشت. گفته های حایری نیز بر اساس تحلیل های ساختگی خود اوست و بر استدلال محکمی استوار نیست.

۲. بر خلاف آنچه از تحلیل حایری - که نجم آبادی را پایبند به عقل و آزادمنش می داند - برداشت می شود، استدلالی بودن سخنان وی به معنای استدلالی نبودن گفتار دیگر علما نیست.

۳. نقل هایی که حایری از شیخ هادی نجم آبادی می آورد، رنگی دین گریز ندارد تا بتوان میان او و دیگر علما شکافی عمیق دید. پس در این صورت، به چه دلیل اندیشه های متفاوت او از غرب و روشن فکران مایه گرفته است؟

۱. پاسخ آیت الله مازندرانی در جواب استفتای حاجی محمدعلی بادامچی درباره تکفیر تقی زاده، مندرج در روزنامه مجلس، مورخ ۲۸ رمضان ۱۳۲۸، نقل از: رهیافتی بر مبانی مکتب ها و جنبش های سیاسی شیعه در صد سال اخیر، نامدار، مظفر، ص ۲۴۶-۲۴۷.

مذهبی و حفظ نوامیس دینی، و آنها به اغراض ناپسندیده دیگر... علی کُلّ حال، مادامی که اداره استبدادیّه سابقه طرف بود، این اختلاف مقصد بروزی نداشت. پس از انهدام آن اداره ملعونه، تباین مقصد علنی شد. ماها ایستادیم که اساس را صحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابدالدهر خلل ناپذیر است، استوار داریم؛ آنها هم در مقابل تحصیل مراودات خودشان به تمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که ... برای حفظ دنیای خودتان هم اگر واقعاً مشروطه خواه و وطن دوستید، مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، به خرج نرفت!»

۳-۴. معرفی پل های ارتباطی میان روحانیت و روشن فکران

۱. نقش شیخ هادی نجم آبادی:

حایری برای معرفی پلی ارتباطی میان روحانیت و روشن فکران، نقش شیخ هادی نجم آبادی مجتهد را بسیار مهم می داند. وی او را به عنوان الهام بخش مبارزان بعدی، مانند میرزا رضا خان کرمانی و ... محسوب می دارد (ص ۹۲-۹۳).

نویسنده در نهایت، سید جمال اسدآبادی را دارای «نقش طراح پیوستگی و هم‌پیمانی» میان دو گروه می‌داند. یعنی قشر اندیشه‌گران غرب‌گرایی که هواخواه مشروطیت بودند و به‌تنهایی نمی‌توانستند پیروان فراوانی پیرامون خویش گرد آورند؛ و دیگری رهبران مذهبی که «مهم‌ترین و مؤثرترین وسیله بودند که می‌توانستند اندیشه‌های نوخواهان را به مردم عادی کوچه و بازار برسانند» (ص ۵۹). بنابراین اسدآبادی به عنوان «طراح سازش مذهبیان و غرب‌گرایان» (ص ۵۶) معرفی گردیده و نهایتاً مروج پان‌اسلامی خوانده می‌شود که «علما و مراجع تقلید بزرگ شیعه از جمله رهبران روحانی مشروطه، مانند خراسانی و مازندرانی را نیز تحت نفوذ قرار داد» (ص ۹۹).

از سوی دیگر در مورد اندیشه‌های گوناگون اسدآبادی، این نگاه را به خواننده می‌دهد که «چون فعالیت‌های افغانی در کشورهای گوناگون انجام می‌گرفت و با مردم گوناگونی در زمان‌های گوناگون سخن می‌گفت، نوشته‌هایش دربردارنده مطالبی ضد و نقیض می‌باشد» اما «هدف او به‌طور

۴. مهم‌ترین نکته این است که حتی اگر بتوان ایشان را به‌طور شفاف و بنیانی از دیگران تمایز داد، گستره تأثیر او در علما به چه اندازه بوده و چه قدر می‌توانسته انتقال‌دهنده تعالیم روشن‌فکران به علما باشد؟ اگر کسی مانند ایشان مورد تکفیر مرحوم سیدصادق طباطبایی و نیز متهم به بابی‌گری بود، چگونه می‌توان تصور کرد که در سطوح مختلف روحانیت و به‌خصوص سطوح بالای علما نفوذ داشته باشد؟

۴. نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی:

نویسنده در خلال بحث‌های خود در رهبری فکری و پشت صحنه جریان مشروطه، نقش «میانجی» به سید جمال اسدآبادی داده و بدین سر می‌رود که در آن فضای ضد استبدادی «سید جمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی این نقش را به عهده گرفت و با فعالیت‌های ویژه خود، یک‌نوع آشنایی و همگامی میان روشن‌فکران و مذهبیان پدید آورد، زیرا او با هر دو گروه پیوند داشت و هر دوی آنان را تا اندازه‌ای زیر تأثیر اندیشه‌های خویش قرار داده بود» (ص ۲).

می شود که «سخت کوشش داشته که علما را تحت نفوذ فکری خویش قرار داده، آنان را وادار کند تا برای نوگرایی و نوسازی سیاسی و اجتماعی به پاخیزند».

اما باید این را از نگارنده پرسید که آیا با تمایل داشتن و یا حتی با تلاش سیدجمال، این تأثیر نیز محقق شد؟ اگر محقق شده، دامنه آن چه اندازه بود؟ آیا با صرف بیان علاقه سیدجمال، نیازی به استدلال نیست؟ اگر بپذیریم اموری که حایری به آنها اشاره می کند، اثبات کننده تأثیر وی در میان علما است، آیا می توان او را طراح سازش روحانیت و روشن فکران غرب گرا دانست؟ این در حالی است که شواهد بسیاری وجود دارد که میان آنها و اندیشه سیدجمال، سازش و قرابتی صورت نگرفته است. هر چند علما از برخی مطالب نوگرایانه حمایت کرده اند، ولی شکاف میان آنها در مرحله قانون گذاری و بعدها در مشروطه دوم تیز بیشتر شده است. آیا کسی مانند ملکم خان، طالب اف، مستشارالدوله، تقی زاده و ... مورد خشم علما نبودند؟ پس چنین سازشی در کدام آسمان انجام گرفته است؟ آیا به راحتی

کلی، نیرو یافتن امت اسلامی در برابر فشارهای سیاسی و اقتصادی باختر بود» (ص ۹۹).

نقد:

۱. نگارنده کتاب تشیع و مشروطیت، به تکرار و بدون ذکر دلیل گویایی، اسدآبادی را به عنوان شخصیتی پرنفوذ بر ذهنیت علما یاد آور شده و آن را تلقین می نماید (ص ۹۶-۹۷). حتی به خاطر در دسترس بودن مجله «العروة الوثقی» و به خاطر نزدیکی علامه نایینی به میرزای شیرازی، احتمال آگاهی مرحوم نایینی از مبارزات و اندیشه های سیدجمال را مطرح می کند (ص ۱۵۵-۱۵۶). باید در نظر داشت که تکرار و تلقین یک امر نمی تواند اثبات کننده آن باشد. به طور کلی در نگاه حایری، «افغانی، شرکت علما را در رهبری جنبش نوسازی، تنها راه حل مشکلاتی می داند که مسلمانان درگیر آنها بوده اند» (ص ۹۸) و گاه نیز خطاب اسدآبادی به علما را متذکر می گردد. وی به صورتی مبالغه آمیز این تأثیر را بزرگ جلوه داده و اسدآبادی کسی دانسته

امر نیز، احتمال تأثیر اصیل ملکم را در ایشان کم تر می‌کند.

۲. ارتباط میان سیدجمال و آیت‌الله طباطبایی، چه اندازه شفاف و روشن است که حایری به عنوان مثال - او را دوست و الهام‌بخش سید محمد طباطبایی دیده (ص ۹۷-۹۸، یادداشت ۱۰۲) و توصیه مخفی‌کاری سیدجمال به سیدمحمد طباطبایی را یادآور می‌شود؟! (ص ۱۰۵). حتی اگر وجود چنین توصیه‌ای را ثابت بدانیم، الزاماً به معنای آن نیست که آگاهی و دغدغه او از آیت‌الله طباطبایی بیشتر بوده و احیاناً به او خط‌دهی می‌کرده است. چنین توصیه‌ای را نمی‌توان به معنای بالاتر بودن شأن اندیشه‌ای سیدجمال‌الدین نسبت به ایشان دانست. همان‌گونه که دوستی ایشان، - بر فرض پذیرش آن - نیز نمی‌تواند چنین نکته‌ای را ثابت نماید. این مطلب هم که از نگاه اسدآبادی می‌آورد: «استعداد رهبر شدن و مبارزات جدی در راه آزادی به‌راه انداختن را در طباطبایی می‌دیده است» (ص ۹۷)، برای اثبات دیدگاه حایری کافی نیست. بنابراین، این نظر حایری که «افغانی را نمی‌توان

می‌توان پذیرفت که علما، بدون قبول داشتن شخصیت این افراد، اندیشه‌های ایشان را - به صورتی که حایری می‌اندیشد - اقتباس کرده باشند؟ حتی اگر ارتباطی جدی میان اندیشه علما و روشن‌فکران را بپذیریم؛ معقول‌ترین صورت آن، ارتباط آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی و پدرش، با ملکم‌خان و تأثیرپذیری از اوست که حایری به آن بهایی نمی‌دهد. گویا در نظر او، این تئوری مشکلی دارد که تقریباً از کنار آن می‌گذرد و او را واسطه ارتباط با علما نمی‌داند؛ در حالی که ملکم بیش از سیدجمال‌الدین در بطن جریانات مشروطه‌خواهی ایران بوده است. از سوی دیگر، منور بودن چهره ملکم‌خان در میان علما را نباید فراموش نمود. این امر هم، احتمال تأثیرپذیری جدی مرحوم طباطبایی را از وی کم تر می‌کند. البته احتمال زمینه‌سازی امثال ملکم‌خان برای نوگرایی علما را نمی‌توان نادیده انگاشت؛ اما این امر اصالت اندیشه علما را زیر سؤال نمی‌برد. هم‌چنین بنا بر نقل حایری، مرحوم طباطبایی پیش از آمدن به ایران، اندیشه نوخواهی در سر داشته است و این

متأثر از شخصیت سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیست، بلکه سرآغاز جنبش تحریم به زمانی حدود چهارسال قبل از تحریم تنباکو باز می‌گردد. در سال ۱۳۰۶ قمری، میرزای شیرازی با نگارش رساله تحریمیه و صدور فتوهای متعدد در تحریم کالاهای خارجی، جنبش‌های سیاسی شیعه را در دوران معاصر پایه‌ریزی می‌کند. بعدها این آغاز، فرجام نیکویی در جریان تنباکو به خود می‌گیرد و اولین ضربه به اسطورهٔ ضل‌اللهی سلطان وارد می‌آید.^۱

۳. آیه‌الله سیدمحمد طباطبایی:

حائری، ایشان را نیز به‌عنوان پل ارتباطی دیگری میان سنت‌گرایان و تجددخواهان می‌بیند.

نقد:

۱. وی جدا از مجراهای دیگری که برای

به‌درستی از پیشروان اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران و یا دیگر کشورهای اسلامی خواند» معقول‌تر است و گستره‌اش بیش از چیزی است که وی بدان معتقد است. این سخن حائری را که می‌گوید: مبارزه‌اش (سید جمال) کمک غیر مستقیمی به جنبش‌های مشروطه‌خواهی و اصول و مبانی آن کرده است (ص ۵۹)، نمی‌توان بیش از تأثیری اجمالی دید. هم‌چنین، تأثیری را که حائری مکرراً از جانب سیدجمال‌الدین نسبت به علما یادآور می‌شود به سادگی نمی‌توان پذیرفت. حداقل دلیل‌گویایی بر چنین دامنهٔ تأثیری در دست نیست. در نتیجه، عنوان «طراح سازش مذهبیون با غرب‌گرایان» برای اسدآبادی، مورد تردید واقع می‌شود (ص ۵۶-۵۹).

۳. حائری از سوی دیگر، خواسته است تا تأثیرپذیری علما - و از جمله مرحوم تاینی - را از طریق تأثیر سیدجمال‌الدین بر میرزای شیرازی، اثبات نماید؛ اما «برخلاف ادعای بسیاری از مورخان تاریخ سیاسی ایران، تجلی جنبش تحریم در جریان اعطای امتیاز تنباکو و

۱. نامدار، مظفر، رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ص ۱۲۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۳۶؛ رک: مله تحریم تنباکو، نجفی، موسی - جعفریان، رسول

تحلیل‌های ذهنی، در این جا نیز خودنمایی کرده است! اما مگر می‌توان با حدس و بافته‌های ذهنی به تحلیلی علمی دست یافت؟ در نگاه حایری عملکرد و تمایلات مرحوم طباطبایی، رنگی سکولار می‌یابد؛ «او گونه‌ای سلطنت عرفی و دنیایی را مورد تأیید قرار داد و پادشاهی را مقامی می‌دانست که تا مادامی که به خدمت مردم کمر بسته است، به رسمیت شناخته شود». البته برای سرپوش گذاردن بر سنگینی حرف خود نیز چنین می‌گوید: «این‌گونه برخورد با مسأله نخواستی، باز هم طباطبایی را به‌عنوان یک سکولاریست تمام عیار معرفی نمی‌کند» (ص ۱۰۷).

۳-۵. اقتباس علامه نایینی از کواکبی

نویسنده به پیروی از فریدون آدمیت، مرحوم نایینی را در استبدادستیزی پیرو کواکبی و مأخذ او را نیز آلفیری ایتالیایی (پیشرو ناسیونالیسم ایتالیا) می‌داند. وی بسیار سعی می‌کند که وجود نشریات، کتب و کتاب‌خانه‌هایی را در فضای

آشنایی آیت‌الله طباطبایی با تجدد مطرح می‌کند، بر ارتباطش با سیدجمال‌الدین تأکید می‌نماید که دیدیم چندان پایه محکمی ندارد.

۲. در مورد ارتباط ایشان با فراماسونری و انجمن مخفی ایران (که خود تعبیری غیرشفاف از سوی حایری است) و به‌خصوص میزان تأثیرپذیری ایشان، نیاز به تأملات دیگری می‌باشد که مناسب این نوشتار مختصر نیست. اما باید دید که آیا واقعاً اندیشه‌های وی اصالتی نداشته‌اند؛ و یا آن‌که اندیشه‌های غربی صرفاً مؤید اندیشه و گرایش ایشان بوده است؟ از آن گذشته، مفهوم فراماسونری با وابستگی تمام عیار گره خورده است؛ با این فرض آیا می‌توان به همین راحتی ایشان را فراماسونر دانست؟ حایری نیز چنین تعبیری را به‌کار نمی‌برد و لذا نمی‌توان گفت که آیت‌الله طباطبایی از این راه تحت تأثیر عمده تجددخواهان بوده است؛ چنان‌که حایری سابقه مشروطه‌خواهی ایشان را به نجف باز می‌گرداند.

۳. اتکای حایری بر حدس و گمان و

لاری، در بررسی ویژگی مستبدین و ستمگران، کتاب آیات الظالمین را به سال ۱۳۱۴ ق نوشته است، همان‌گونه که پس از «کتابچه قانون مشروطه مشروعه» که در ۱۳۲۵ ق نوشته است، رساله‌ای تحت عنوان «قانون اتحاد ملت و دولت» را در ۱۳۲۶، در اوج درگیری‌های مشروطه‌خواهان و استبدادطلبان و پیش از به توپ بستن مجلس اول به چاپ رسانید که از جمله مباحث آن، تفاوت میان حکومت مشروطه مشروعه و حکومت استبدادی، و بیان حيله‌های مستبدان است.

مگر رساله «ندای غیبی یا تازبانۀ عبرت» در سال ۱۳۲۶ ق نگاشته نشده است؟ رساله‌ای که لحنی انقلابی و پر شور در حمله به استبداد دارد!

این موارد مشتکی از خروار بود که می‌تواند احتمال اقتباس علامه نایینی از کواکبی را تا اندازه‌ای تضعیف کند.

۲. بد نیست توجه مرحوم حمید عنایت را به این مسأله - به عنوان مؤید نقد خود بر

مشروطه یادآور شود تا از این راه، در ذهن خواننده القا شود که مرحوم نایینی از اندیشه‌های نو توسط این مجاری بهره‌مند شده است. در عین حال، علامه نایینی نیز در گزارش وی همانند بسیاری از علما لوازم باورهای غربی را مورد توجه قرار نمی‌دهد و از این جهت شیخ فضل‌الله نوری بر او ترجیح دارد (ص ۲۲۲-۲۲۳ و ۳۱۹-۳۲۰).

نقد:

۱. آیا می‌توان فراموش کرد که پیش از علامه نایینی و یا هم‌زمان با ایشان، افراد بسیار دیگری - و حتی از علما - به تحریر رساله‌های استبدادستیز دست یازیدند و اگر قرار باشد علامه نایینی از کسی اقتباس کرده باشد، نوشته‌های ایشان اولویت بیشتری داشته و مسیر را هموارتر کرده‌اند.

بی‌آن‌که بخواهیم بگویم مرحوم نایینی از پیشینیان خود، مباحث استبدادستیزی را به‌طور کامل الهام گرفته است؛ یادآور می‌شویم که پیش‌درآمد کتاب تنبیه‌الامه را می‌توان در نمونه‌های بسیاری مشاهده کرد. چنان‌که «مرحوم سید عبدالحسین

۱. نجفی، موسی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، ص ۹۱.

- که به نظر می‌رسد اندیشه اصلی ایشان بوده است - نیز به خاطر سنگین بودن مطالبش حذف کرده است؛ آیا می‌توان اصالت آن مباحث را نیز از یاد برد؟

ادامه دارد.

حایری - نیز یادآور شویم. وی نقل می‌کند که برخی شرق‌شناسان نیز در هم‌سخنی با حایری این باور را نشان داده‌اند. چنان‌که برخی از ایران‌شناسان غربی از این فراتر رفته، همه مطالب کتاب تنبیه‌الامه را که دربردارنده اندیشه‌های سیاسی نایینی است، بسرگرفته از طبایع الاستبداد دانسته‌اند اما مرحوم عنایت این مسأله را زیر سؤال برده و آن را نمی‌پذیرد^۱.

۳. باید توجه داشت که موارد مشابهت تنبیه‌الامه با طبایع - با حذف موارد تکراری - شاید حدود یک‌سوم مطالب کتاب تنبیه‌الامه نیز نباشد.

۴. نایینی علاوه بر درد، به درمان نیز می‌پردازد ولی کواکبی فقط به درد می‌پردازد. بحث مشروطه و مشروعیت نایینی هم که شاهکار تنبیه‌الامه می‌باشد، از اندیشه‌های خود اوست.

۵. فرض مطالعه و بهره‌مندی از طبایع، منافاتی با اصالت اندیشه نایینی ندارد و این بهره‌گیری نمی‌تواند به خودی خود، استقلال رأی و اصالت اندیشه ایشان را زیر سؤال ببرد.

۶. علامه نایینی، مباحث ولایت فقیه را

۱. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، ص ۱۷۴.

منابع

۱. آدمیت، فریدون؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران؛ تهران: پیام، ۱۳۳۵.
۲. الگار، حامد؛ نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت؛ مترجم، ابوالقاسم سری؛ چاپ دوم؛ توس، ۱۳۵۹.
۳. حایری، عبدالهادی؛ تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق؛ چ اول؛ تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۶۰.
۴. حکیمی، محمدرضا؛ بیدادگران اقلیم قبله؛ تهران: دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.
۵. روزنامه مجلس؛ مورخ ۲۸ رمضان ۱۳۲۸ ق.
۶. عنایت، حمید؛ شش گفتار درباره دین و جامعه؛ تهران: موج، [بی تا].
۷. عنایت، حمید؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم؛ تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۵۶.
۸. مجله حوزه؛ ویژه نامه علامه نایینی؛ شماره ۷۶-۷۷.
۹. محمدی، منوچهر؛ انقلاب اسلامی، زمینه های و پیامدها؛ چ اول؛ دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۸۰.
۱۰. موثقی، سیداحمد؛ جنبش های اسلامی معاصر؛ ج ۲؛ سمت، ۱۳۷۷.
۱۱. نامدار، مظفر؛ رهیافتی بر مبنای مکتب ها و جنبش های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر؛ چ اول؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۲. نجفی، موسی؛ بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)؛ چ اول؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
۱۳. نجفی، موسی - جعفریان، رسول؛ سده تحریم تنباکو؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳.