

# گزارش و ارزیابی کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران

نوشته فریدون آدمیت

ابوذر مظاهری

## مقدمه

جوامعی که از ریشه‌های حیات‌بخش و هویت‌ساز تاریخی خود غافلند، در مقابله با رویدادهای سیاسی - اجتماعی، همواره تسلیم سیر حوادث بوده، از ساختن آینده و ایجاد تحولات عظیم ناتوانند و پیامدهای این غفلت در تاریخ معاصر ملل بسیار زیان‌بارتر از دیگر دوران‌ها خواهد بود. تاریخ معاصر در مقایسه با دوره‌های پیشین، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد و نقش مهمی را در شکل‌دهی و تحولات زمان حاضر ایفا کرده، الگوهای بروزتری ارائه می‌دهد؛ به همین دلیل، در نگاه خودی و غیر خودی، ابزار بسیار مهمی جهت بستر سازی مناسب برای نیل به اهداف و مقاصد محسوب می‌شود. آنان‌که تاریخ ملل را می‌سازند و جهت می‌دهند، سرپرستی آنان را به دست دارند؛ پس سادگی است اگر بیندازیم در جایی که تعیین روش‌ها و بینش‌ها و به دنبال آن، تحلیل وقایع در اختیار ما نیست و در جهت آرمان‌های ما صورت نمی‌گیرد، بتوان راهبرد عملی مناسبی که دچار تضاد در نظر و عمل نباشد، برای ساختن آینده‌ای مناسب ارائه داد.

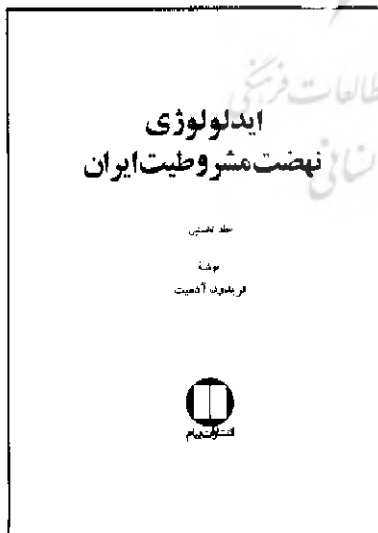
آنان که حکومت شریعت را بر نمی‌تابند و در اداره جوامع، سهمی برای دین قائل نیستند، از دو جهت بدان می‌تازند: جنبه اول، به مبانی معرفت‌شناختی شریعت در حوزه

سیاست معطوف است و جهت دوم، به جنبه‌های تاریخی حکومت شریعت توجه دارد که پیشینه و بینش تاریخی این حکومت مورد تردید قرار می‌گیرد. آنچه در عرصه تاریخ‌نگاری سکولار اهمیت دارد، جنبه دوم آن است که به تشکیک و تردید در پیشینه‌ای می‌پردازد که می‌تواند تکیه‌گاه حکومت تازه تأسیس دینی به شمار آید و ریشه‌دار بودن حکومت شریعت را به اثبات رسانده، از تزلزل یک نهاد نو بنیاد بکاهد. خرده‌گیری‌های برخی از تاریخ‌نگاران معاصر به دوران به نسبت موفق صفوی و بی‌اهمیت جلوه دادن مبارزه و اقدام‌های عالمان و مراجع تقلید مانند فتاوی جهاد در جنگ‌های ایران و روس و قیام تحریم تنباکو و منتسب کردن رهبری جهش بلند مشروطیت به روشنفکران و عناصر غیر مذهبی، مرکز ثقل این تشکیک‌های تاریخ‌نگاری سکولار را تشکیل می‌دهند. با نگاهی ژرف و موشکافانه به نوشته‌های تاریخ معاصر به ویژه عصر مشروطه، درمی‌یابیم که برخی منابع نتوانسته‌اند در صورتی مطابق و بستری مناسب با ارزش‌ها و فرهنگ ایرانی، به نقل و تحلیل وقایع بپردازند و کلیشه‌ها و الگوهای نامناسبی را برای این مهم در نظر گرفته‌اند.

از جمله منابعی که به ضرورت باید بازبینی شوند، آثار دکتر فریدون آدمیت هستند که شاید مهم‌ترین آن‌ها کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران باشد که اساس دیدگاه‌های نویسنده را در خود جای داد است. جلد نخستین کتاب در چهار محور کلی و در شانزده بخش شکل گرفته است. عناوین این محورها عبارتند از: شکست اصلاحات، تشکل نهضت مشروطه‌خواهی، فلسفه اجتماعی و سیاسی، عصر حکومت ملی. در این مقاله، کتاب مذکور در دو محور، بررسی شده است:

ا. ارائه مطالب در چارچوبی نظری؛

ب. نقد و ارزیابی.



## ۱. آرائه مطالب در چارچوب نظری

انقلاب مشروطه از دیدگاه نویسنده، تحوّل و تجدّدی در ساختارهای سیاسی و اجتماعی جامعه آن روز ایران بود که بعد از سال‌ها اقدام‌های بی‌ثمر در زمینه اصلاحات و شکست طرح‌های اصلاحی، به صورت اعتراض جمعی ظهور یافت و در سایه رهبری روشنفکران، به ارتقای اهداف خود پرداخت تا برای نخستین بار، سخن از «تغییر نظام حکومت» به میان آورد.

وی این هوشیاری اجتماعی را در سه طبقه اجتماعی روشنفکران، عالمان و روحانیان و طبقه تاجران و بازرگانان مطرح کرده و از چهار زاویه به تحلیل و بررسی عملکرد هر یک از طبقات، در نهضت مشروطه پرداخته است. این چهار زاویه عبارتند از:

۱. پایگاه فکری؛ این‌که نوع تفکر چیست و این تفکر از کجا نشأت گرفته و دارای چه عناصری است؟

۲. افق فکری که هدف نهایی، دوراندیشی، قدرت تحلیل و وسعت دید هر یک از طبقات در چه سطحی بوده است؟

۳. پایگاه اجتماعی و نفوذ مردمی هر کدام از این طبقات به چه میزان بوده؟

۴. میزان ادبیات انتقادی و آثار مکتوب هر کدام و این‌که تا چه اندازه در تهییج و تحرک مردم مؤثر بوده است.

### ۱. ایدئولوژی نهضت مشروطه از دید نویسنده

از دیدگاه نویسنده، ایدئولوژی نهضت مشروطه را دموکراسی سیاسی می‌ساخت و این سیری حتمی به دنبال نهضت اصلاح‌طلبی اروپا بود که کشورهای غیر دموکراتیک را یکی بعد از دیگری در امتداد خود قرار می‌داد؛ دموکراسی سیاسی که «نیرومندترین عناصر ایدئولوژی حرکت مشروطه‌خواهی را می‌سازد و حاکم بر هیأت مجموع عقاید و آرای سیاسی است. در حاشیه راست آن مفهوم مشروطگی طبقه روحانی جای گرفته که روی آن به دموکراسی است؛ اما قوه شریعت آن را می‌هراساند و از مرکز می‌گریزند... در حاشیه چپ آن، فکر دموکراسی اجتماعی جلوه می‌نماید... و بالاخره در راست

افراطی، نظریهٔ مطلقیت و همچنین عقیدهٔ «مشروطیت مشروعه» وجود دارند که در عین تمایز با هم مؤتلفند و هر کدام به وجهی با فلسفهٔ دموکراسی تعارض ذاتی دارند، (ص ۱۹۳).  
به عقیدهٔ او، حاملان این ایدئولوژی، طبقه‌ای بودند که تحولات اروپا را دیده یا شنیده و بدان معتقد بودند؛ بنابراین، عالمان و روحانیان که به اصلاحات سکولار اروپایی اعتقادی نداشتند نمی‌توانستند رهبری فکری و عملی این نهضت را به عهده گیرند؛ اما از آن جایی که در جامعهٔ سنتی ایران سیاست عقلی هنوز رواج نیافته بود و عالمان نفوذ قابل توجهی بین مردم داشتند، می‌بایست به همکاری طبقه روشنفکر فراخوانده می‌شدند.

آن بیان خردمندانه، منطق آرایش سیاسی گروه روشنفکر آزادی‌خواه را در همکاری با علما می‌نمایاند. طبقهٔ روشنفکری که نمایندهٔ اندیشهٔ ترقی و سیاست عقلی است، نمی‌خواهد حرکت مشروطیت به بستر شریعت‌خواهی بیفتد؛ اما باری دستگاه روحانی را در حدّ معینی می‌طلبید (ص ۱۶۱).

لذا زمانی که آدمیت از نویسندگان، صاحب‌نظران و رهبران سخن به میان می‌آورد، مقصودش کسانی هستند که مشروطه‌خواهی را از منظر و بستر شریعت‌خواهی نمی‌طلبند و دموکراسی سیاسی مورد نظر آن‌ها در تضاد با شریعت قرار دارد. «به هر حال، فکر آزادی و اصول مشروطگی و نظام دموکراسی، نه از شریعت نشأت می‌گرفتند، نه نوآوری‌های ملّیان بودند. مشروطیت بر پایهٔ نظریهٔ حاکمیت مردم بنا گردیده بود ... چنین فلسفهٔ سیاسی با بنیاد احکام شرعی مُنَزَل لایتغیر و زبانی تعارض ذاتی داشت ... کلام معروف مجتهد شیعی که: «ای گاو مجسم! مشروطه، مشروعه نمی‌شود» حقیقت محض است» (ص ۲۲۷)؛ از این رو، اختلاف دیدگاه روشنفکری با نظرگاه دینی «تنها یک مخالفت لفظی نبود؛ بلکه تعارض اصولی بود؛ نه فقط با دو ساعت توجه اصلاح نمی‌گردد، بلکه آشتی‌ناپذیر بود. ... نبردی بود بین حکومت مشروطهٔ عقلی و استقلال مقام شریعت» (ص ۴۲۰)، و طبق گفتهٔ والتر اسمارت:

لازم به یادآوری نیست که در ایران همچون اروپا، دموکراسی، شریعت را عدوی خود می‌داند و اتحاد این‌ها اتحادی است غیر طبیعی. ... طبقهٔ روحانیون خوب آگاهند که مخالفان‌شان چه در سر دارند ... (ص ۴۲۰).

## ۲. مقایسه عناصر به وجود آورنده جنبش مشروطیت از چهار منظر

نویسنده معتقد است:

جنبش همگانی و اعتراض عام را سه عنصر اجتماعی به وجود آوردند: ترقی خواهان روشنفکر، علما و بازرگانان (ص ۲۷).

از آن جا که نویسنده این کتاب، نهضت مشروطه را دموکراسی سیاسی و حاملان آن را روشنفکران می داند، با مقایسه عناصر یاد شده از چهار منظر و اثبات برتری گروه نخست ( روشنفکران ) در هر چهار زمینه، نظریه خویش را مستدل می کند.

### ۲-۱. پایگاه فکری

نویسنده عقیده دارد:

سیاست مشروطیت یا حکومت مردم، یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی بود که روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی آوردند و به نشر آن برخاستند؛ سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایش یافت و با تغییر اصولی و شرمی به پشتیبانی آن آمد (ص ۲۲۶)؛

بنابراین از دیدگاه وی، یگانه پایگاه فکری که می توانست این تحرک و تحول اجتماعی را پدید آورد، اندیشه سیاسی غرب و تماس با مدنیت غربی است که مبلغان آن همیشه روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی بودند؛ به همین دلیل، «انها گروهی که تصور روشنی از مشروطیت داشتند، عنصر ترقی خواه تربیت یافته معتقد به حکومت دموکراسی غربی بود» (ص ۲۲۸) که تحرک فعلی و تأثیرگذاری داشت؛ برخلاف فعالیت عنصر دینی که پیش تر ماهیتی انفعالی و کم تر فعلی داشت. حرکت، زمانی فعلی است که عاملان آن از اهداف، راهکارها و موقعیت خویش - متناسب با مقتضیات اجتماعی، شناخت کاملی داشته باشند و این شناخت درست و عدم آن است که انسان را در موضع فعل یا انفعال قرار می دهد. وی می کوشد حرکت روشنفکران را ناشی از شناخت درست و کامل قلمداد کند که قدرت رهبری و خط دهی به دیگر تحرک ها را دارا است؛ بنابراین، هر اقدام مفیدی را که در جهت تحوّل و تجدّد جامعه ایرانی صورت گرفته، به روشنفکران نسبت می دهد و عالمان را به دور از تعقل سیاسی درست و اساسی معرفی می کند:

اعلان جهاد علمای نجف در جنگ ایران و روس، سخت بی‌خردانه و مصیبت‌بار بود؛ اما آن مسأله، قرینه‌ی تحریم دخانیات نبود. میرزای شیرازی همچون سایر ملایان، چیزی از فلسفه‌ی سیاسی جدید نمی‌فهمید (ص ۴۲ و ۴۳).

در جای دیگر می‌نویسد:

گذشته از این‌که آزاداندیش‌ترین و دانشمندترین علمای اصولی از فلسفه‌ی سیاسی غرب آگاهی درستی نداشتند؛ این نحوه‌ی تفکر ملایان را می‌رساند که قواعد شرعی را جامع تعقل بشری می‌شمردند و چیزی بیرون از دایره‌ی آن نمی‌توانستند بشناسند و می‌کوشند که هر مفهوم و فکر جدیدی را در قالب تنگ آن احکام بگنجانند؛ در نتیجه، اغلب چیزی می‌ساختند مسخ شده که اصالت شرعی‌اش مشکوک بود و در قلمرو تعقل اجتماعی جدید، سست پایه و کم اعتبار (ص ۲۲۷ و ۲۲۸).

اگر برخی ملایان از ترقی‌خواهی و مشروطه‌خواهی دم می‌زدند، فقط بر موجی سوارند که روشنفکران ایجاد کرده‌اند، نه این‌که از درک درست آنان از مقتضیان زمان و خواسته‌های مردم برخاسته باشد.

آدمیت، عالمان را به میزان شناخت و درکی که برای ایشان قائل است، به سطح ابزار و آلت دست طبقه‌ی روشنفکر تنزل می‌دهد و عقیده دارد به دلیل نفوذی که عالمان بر مردم داشتند، باید جهت پیشبرد اهداف روشن‌بینانه عنصر روشنفکر، به کار گرفته می‌شدند. وی به رغم این‌که از متأثران ملکم‌خان و آقاخان کرمانی است، در مقام انتقاد از آقاخان که معتقد بود:

چون هنوز در مردم ایران فیلاسوفی قوت ندارد و مهد مستضعفین و محتاج فنانیزم هستند... برای اصلاح حال آن‌ها پاره‌ای وسایل به نظر می‌آید (ص ۳۰ و ۳۱)، [و باید از] طایفه‌ی نیم‌زنده ملایان، تا یک درجه محدودی معاونت بطلبیم احتمال دارد زودتر مقصود انجام بگیرد (ص ۳۱).

می‌نویسد:

او می‌پنداشت که نفوذ علما در افکار عام، صرفاً مولود بی‌دانشی و «فنانیزم» مردم و عدم رواج فلسفه‌ی عقلی است. نه ملکم و نه آقاخان، هیچ‌کدام به‌کُنه قضیه، درست پی نبردند، مگر چنان‌که در

همین گفتار به یاد امین‌الدوله بود که به بصیرت استثنایی شناخت «اعتبار و مطاعیت» علما در عقاید عام در درجه اول، نتیجه روش غلط حکمرانی و ستمگری عاملان دولت است (ص ۲۱).

به عبارت دیگر اگر روش غلط حکمرانی و ستمگری عاملان دولت نبود و حکومتی دموکراتیک می‌داشتیم، عقاید عام، مطاعیت و اعتباری برای عالمان دین قائل نبود! وی سه عامل را باعث طرح مشروطه و مشروطگی میان ملایان می‌داند که فقط آسان‌کننده تجدّد و تحوّل بین آنها است:

ست فلسفی عقلی در فرهنگ خاص ایرانی - اسلامی، اصل اجتهاد در نظام شیعی، بنیاد عرفان از منابع تفکر ایرانی، سه عاملی بودند که هر کدام ذاتاً می‌توانستند به درجات از حدّت فکری قشری دینی بکاهند و در اوضاع خاص تاریخی، تا حدّی تجدّدپذیری را در میان اهل حکمت و عرفان و عنصر روحانی آسان گردانند؛ اما فقط آسان گرداندن نه بیش تر. این بدان معنا است که نه تصوّر شود آن... فی نفسه و به تنهایی یا بر روی هم منبج تجدّدخواهی یا موجد فلسفه سیاسی نوی بوده باشند. چنین تصویری از پایه باطل است (ص ۲۲۵).

او بر اساس تحلیلی عینی، منشأ تحوّل، تجدّد و تحوّل را در این گونه جوامع به اصطلاح «راکد اسلامی» چنین معرفی می‌کند:

از نظر تحلیل عینی، حرکت تغییر و تحوّل فکری و اجتماعی در ایران، همچون در سایر جامعه‌های راکد اسلامی، فقط در برخورد با مدتیت جدید غربی به وجود آمد...؛ اما عواملی که برشمردیم، هر کدام نوعی آمادگی ذهنی می‌بخشید و زمینه تغییرپذیری را تا این اندازه هموار می‌ساخت که... گذشته را با خصوصیات جامعه متحوّل، سازش دهد و به پذیرفتن آن بنیادهای نو فتوا دهد (ص ۲۲۵).

موضعگیری عالمان و عنصر روحانی، به عقیده نویسنده، از سطح توجیه‌های شرعی و تأویل‌های اصولی که به دور از تعقل اجتماعی و تفکر سیاسی است، پافرازتر نگذاشته و آثاری همچون تشبیه الامه که از دیدگاه وی از «ارزنده‌ترین نوشته‌هایی است که از علمای دینی این دوره...» (ص ۲۲۹) به جای مانده، اقتباسی از آثار سیاسی است که در غرب پدید آمده بود؛ افزون بر این که «گروه دیگری از علما، مفهوم «مشروطیت مشروع» را آوردند که نه فقط اساساً مهمل منطقی بود، منطبق آن تأیید مطلقیت و دفع مشروطیت بود» (ص ۲۲۸).

سرانجام از موضعگیری متفاوت عالمان نتیجه می‌گیرد:

پس کمیت آن احکام از لحاظ سیاست مشروطیت، لنگ بود؛ ورنه این همه تعارضات و قضایای چند وجهی متضاد از آن بر نمی‌خاستند؛ چون به هر حال، فلسفه مشروطیت یک وجه داشت.

## ۲-۲. افق و آرمان سیاسی - اجتماعی

آدمیت، افق فکری عالمان را به خواسته‌های شخصی، عزل و نصب اشخاص یا تغییرات سطحی در شکل حکومت محدود، و در مقابل، اهداف و خواسته‌های روشنفکران را عمیق و برگرفته از آرمان‌هایی بلند و اساسی معرفی می‌کند؛ از این رو درباره بست‌نشینی عالمان در حضرت عبدالعظیم چنین اظهار می‌دارد:

این خود مایه قوت جوش و خروش عمومی گردید؛ اما سیاست روحانی جلوه‌ای نداشت؛ حتی نقشه اصلاح طلبانه معقولی عرضه نکردند. مسوده نخستین پیشنهاد روحانیون به دولت، نشانه نزدیک بینی سیاسی و کوته‌فکری آن پیشوایان دینی است. تقاضاهایشان این بود: عزل علاء الدوله از حکومت تهران؛ عزل نوز از ریاست گمرگ؛ برگرداندن تولیت مدرسه خان مروی به خانواده میرزا حسن آشتیانی؛ تنبیه عسکر گاریجی...؛ تجلیل از میرزا محمد رضا مجتهد کرمانی...؛ تأمین دادن جانی به همراهان علما پس از بازگشت از تحصن و برداشتن تبر دولتی از قبض مستمری آقایان علما. این بود میزان تعقل سیاسی پیشوایان دینی ملت؛ حتی میرزا یحیی دولت‌آبادی که خود در سلک ملایان بود، از حله «بی‌فکری» علما در تنظیم آن پیشنهادات متحیر گشت. (او واسطه رساندن پیشنهاد طباطبایی و بهبهانی به سفیر عثمانی بود و این سفیر در کار علما با دولت حسن توسط می‌کرد). بالاخره به منظور این که «یک مطلب نوعی» هم بر آن مواد هفتگانه افزوده شود، موضوع تأسیس «عدالتخانه دولتی»<sup>۱</sup> در فهرست تقاضای علما گنجانده شد و ایشان هم پذیرفتند.<sup>۲</sup> تازه، فکرایجاد عدالتخانه عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود (ص ۱۵۵).

۱. این که آیا عدالتخانه درخواستی عالمان، همان عدالتخانه دولتی بود که سابق بر این، بارها با عناوین گوناگون تشکیل شده بود یا خیر، در بخش نقد و ارزیابی بدان پرداخته خواهد شد.
۲. البته ادعای دولت‌آبادی که سعی دارد در آثارش نقش کلیدی خود را در امور به اثبات رساند، بعید نیست؛ اما تضاد این ادعا با آنچه عالمان در خواست داشته‌اند به گونه‌ای است که ناظم الاسلام کرمانی، مؤلف تاریخ بیداری ایرانیان، در صدد توجیه آن بر می‌آید او می‌نویسد: «نگارنده، قبل از این واقعه (مهاجرت) گزارا خدمت آقای طباطبایی رسیده و ایشان مقصود خود را (افتتاح عدالتخانه) ظاهر می‌فرمودند؛ حتی آن که در آن شبی که آقایان از مسجد شاه رانده شده و در خانه آقای طباطبایی جمع شده بودند، جناب شیخ مرتضی از آقای طباطبایی استعمال نمود که تکلیف چیست؟ جنابش فرمودند: مقصودی که داشتیم جلد می‌اندازیم و نیز اشخاصی که دور



وی وجهه نظر طبقه ترقی خواه را با اشاره به نشست احتشام السلطنه در انجمن کنکاش، این گونه مطرح می کند:

موضع سیاسی احتشام السلطنه در آن انجمن، عیناً وجهه نظر طبقه ترقی خواهی را منعکس می دارد. آگاهی داریم که او به فکر ایجاد «عدالتخانه دولتی» و قعی نمی نهاد. گفته بود: «حرف بزرگ تر داریم و آن این است که حقیقتاً اصلاح طلبان کیانند... دست به دست هم داده، کاری از پیش ببریم... ولی باید بدانیم اگر موفقیتش حاصل گردد، فقط به دست اشخاص صحیح با اطلاع ممکن است بشود؛ وگرنه به دست چهار نفر معمم از همه جا بی خبر، چه طرفی بسته می شود». نظر او «لزوم تفکیک آزادی خواهان حقیقی است از روحانی نمایان که دخالت آن ها در امر سیاست به عقیده عموم آزادی خواهان، مضر است و اگر مساعدتی به آن ها می شود، برای پیشرفت مقصد می باشد تا وقت معین... دانستیم که پیشنهاد ملایان از دولت از حد عدالتخانه دولتی نمی گذشت و اجرای همین تقاضا هم همچنان معوق ماند؛ اما حالا قضیه خیلی بزرگ تر، یعنی تأسیس حکومت نمایندگی و پارلمانی ملی و قانون اساسی از جانب آزادی خواهان روشنفکر، اعلام گردید (ص ۱۶۲).

لذا به عقیده او، عنصر روحانی فقط تحت تأثیر نامه هایی که به پیشوایان روحانی نوشته می شد، به عرصه مبارزه کشیده شده و این گونه مفاهیم، هرگز از طرف ایشان مطرح نشد:

تردیدی نیست که این معانی را آزادی خواهان درس خوانده می پروراندند و در شهر منتشر می ساختند. این مضامین نوکجا و پیشنهاد هفت ماده ای علما که پیش تر خواندیم کجا؟ ناظم الاسلام که خود در رده ملایان و از حواریان مجتهد طباطبایی بود، تصریح می کند: با این گونه خطابه ها و مقالات که از مردم می رسید، پیشوایان روحانی، مجبور گردیدند که در مقام مطالبه اجرای دست خط شاه برآیند. خاصه طباطبایی چون دید مردم سخت گرفته اند، نامه اعتراض آمیز خود را به وزیر اعظم فرستاد؛ بنا بر این، باز می بینیم افکار عالم تحت تعالیم

آقا را در معنا داشتند، مقصودی جز این نداشتند: در ادامه می نویسد: «جمع بین قول آقای دولت آبادی و قول دیگر به این قسم می شود که در عربضه ای که آقایان به توسط سفیر عثمانی به شاه عرضه کرده بودند، این استدعا را نوشته بودند و جناب حاج میرزا یحیی، نسیان آقایان را متذکر شدند و آنان را متذکر نمود که بنویسند» (محمد ناظم الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۳۵۹) و چگونه می توان پذیرفت عالمان مهاجر که مشقت این مهاجرت را برای تشکیل عدالتخانه به جان خریدند، هنگام طرح خواسته های خود برای پایان دادن به تحصن، دغدغه اصلی و دلیل مهاجرت خود را فراموش کرده باشند!

سیاسی عنصر مترقی، محرک دستگاه روحانی گردید؛ آن را به راه خود کشاند. ابتکار ابداً از علما نبود (ص ۱۶۳).

نتیجه‌گیری آدمیت درباره‌ی افق و آرمان سیاسی - اجتماعی عناصر تشکیل دهنده نهضت را می‌توان عبارات ذیل دانست:

بنابر آن چه گذشت، موضع سیاسی طبقات و گروه‌های مختلف را در این زمان که مرحله بلافصل اعلام مشروطیت است می‌توان چنین خلاصه کرد: پیشوایان روحانی خواستار تأسیس مجلس عدالت و عزل عین الدوله بودند؛ طلاب اجرای احکام «زاکون<sup>۱</sup> محمدی» را می‌خواستند که «گلخن» ایران را گلستان گردانند؛ اصناف بست‌نشین، تحت تعلیم محافل روشنفکری، سخن از وضع زمامداری «غیر مسؤول» و تأسیس «نظام‌نامه» و حقوق ملت می‌رانند و بالاخره روشنفکران مثل همیشه، هاتف حاکمیت ملت و پارلمان ملی و قانون اساسی بودند. عقل روشنفکری بر ایدئولوژی مشروطیت حاکم بود؛ حتی افکار عالم را به سوی خود جذب کرد. از نظرگاه تفکر اجتماعی، ملایان و طلاب پایه معتبری نداشتند (ص ۱۷۰).

### ۲-۳. نفوذ اجتماعی

آدمیت در زمینه نفوذ اجتماعی هر یک از عناصر نیز معتقد است که فقط روشنفکران برای مردم و با مردم به میدان آمده بودند و عنصر روحانی که در جهت انگیزه‌های شخصی گام برمی‌داشت، قشری جدا از مردم، با موضعگیری‌های متفاوت بود. وی در موارد گوناگون به این مطلب اشاره می‌کند که مواضع اتخاذ شده از سوی عالمان پذیرش مردمی نداشت و اساساً مردم از آنان حرف‌شنوی نداشتند؛ چه رسد به این‌که رهبری آنان را بپذیرند. از جمله در قضیه بست‌نشینی در سفارت می‌نویسد:

استقلال رأی که مردم از خود نشان دادند، شگفت‌آور است. بار دیگر می‌بینیم که مردم از عقیده علما پیروی نکردند؛ بلکه پیشوایان دینی را به مطاوعت خویش واداشتند. فرض «مجلس اسلامی» را رد کردند و خواستار «مجلس ملی» بودند. خطاب به رؤسای روحانی در قم نوشتند: «ملاحظه آبروی خودتان را داشته باشید». حتی گفتند: اگر علما از قم بازگردند، به استقبال

۱. کلمه‌ای روسی به معنای قانون است.

ایشان نخواهند رفت. همچنین بستیان به کاردار انگلیس حالی کردند: «هرگاه علما از در تسلیم درآیند، اینان ایستادگی خواهند ورزید». حرفشان این بود که «یک بار فریب دولت را خورده‌اند» و تا امتیازات و حقوقی که می‌خواهند تضمین نگردد، دست بر نمی‌دارند... روشن است ملایان به حفظ پایگاه اجتماعی‌شان در افکار عمومی، حساس بودند؛ به علاوه می‌دانیم در شهر اوراقی منتشر شده که «ما مشروعه نمی‌خواهیم» (ص ۱۷۰).

حتی مردم در مقابل فرمان مشروطیت که کلمه «مجلس» در آن با قید «اسلامی» آمده بود، اعتراض کردند:

دستخط مبارک دایر بر ایجاد مجلس که شرف صدور یافته بود، در آن جا به اسم مجلس اسلامی قید شده بود. مردم قبول نکردند و استدعا کردند که باید مجلس ملی باشد؛ ما کاری با مذهب نداریم و همین‌طور دست خط صادر شد (ص ۱۷۰).

در قضیه متمم قانون اساسی، نویسنده، تفاوت خواسته‌های مردم و عالمان را این گونه مطرح می‌کند:

شایان توجه این که همان واقعه‌ای که در سیر نهضت مشروطیت مکرر دیدیم، بار دیگر اتفاق افتاد بدین معنا که مردم به پشتیبانی مشروطه‌خواهان به هیجان آمدند؛ در بهارستان علیه ملایان شعار دادند و حتی در اوراقی که منتشر ساختند، از تهدید و بدگویی علما باز نایستادند (ص ۴۱۹).

در جای دیگر می‌نویسد:

نتیجه این که در نبرد قانون اساسی روی هم رفته، ترقی‌خواهان و مدافعان سیاست عقلی پیروز گشتند؛ رهبری قطعی افکار عالم را همان گروه روشنفکران داشتند. حالا، همچون آغاز جنبش مشروطه‌خواهی، فشار افکار ملی، ملایان را به قبول قانون حکومت دموکراسی وادار کرد؛ از نفوذ و اعتبار سیاسی طبقه علما پیش از سابق کاسته شد... نکته بسیار لطیف این است که علما در کار قانون اساسی تسلیم نگشتند، مگر برای حفظ مقام اجتماعی‌شان در افکار عام. اگر از تزلزل اعتبار خویش در عقیده عمومی نمی‌هراسیدند، شاید از در سازش پیش نمی‌آمدند... کما این که آنان که به جبهه ملتون پشت کردند، عزتی برایشان نزد مردم باقی نماند (ص ۴۲۳).

وی همچنین به عوام فهم نبودن آثاری مثل تئیه‌الامه نیز اشاره می‌کند (ص ۲۲۹).

## ۲-۴. آثار سیاسی و ادبیات انتقادی

فکر آزادی و مشروطه‌خواهی در درجهٔ اول، حاصل کار روشنفکران بود. انبوه نوشته‌های اجتماعی و سیاسی جدید را همان گروه به وجود آوردند (ص ۱۴۸).

از نظر آدمیت، «ارزنده‌ترین ادبیات اجتماعی ایران سدهٔ سیزدهم» را افرادی چون «میرزا فتحعلی آخوندزاده، ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف تبریزی» منتشر کردند؛ اما آثاری که کتاب به معرفی آن‌ها می‌پردازد، عبارتند از: سرگذشت تلماک، منطق الوحش، بوسهٔ عزرا، غرائب عواید ملل، سیاحتنامهٔ ابراهیم بیگ، ترجمهٔ شرح حال ولتر، تاریخ فردریک کبیر و شرح حال مادام یومبارد، معشوقه لویی پانزدهم. یگانه رساله‌ای که ترجمه و برگردانده از آثار انتقادی کشورهای اروپایی نیست و بیش از همه توجه نویسنده را به خود جلب کرده، سیاحتنامهٔ ابراهیم بیگ است.

به عقیدهٔ او، آثار سیاسی را کسانی بدید آوردند که یگانه تصوّر روشن را از مشروطه و مشروطگی داشتند. این نویسندگان عبارتند از: «میرزا حسن خان مشیرالملک پیرنیا، محمد علی خان ذکاءالملک، ابوالحسن خان فروغی، محمدخان صدیق حضرت، محمد علی خان نصرت‌السلطان دانش علی، عباس قلی خان ممتازهمایون، مصطفی خان منصورالسلطنه».

منظور آدمیت از تصوّر روشن آن است که مشروطهٔ منعکس شده در آثار این نویسندگان، دقیقاً همان نظامی است که سال‌ها پیش در اغلب کشورهای اروپایی با همان مبادی و اهداف ظهور یافته و این عدم تخلف از الگوی مذکور است که از دیدگاه نویسنده، آنان را لایق چنین وصفی ساخته است.

آدمیت عملکرد به اصطلاح دستگاه روحانی را این گونه ارزیابی می‌کند:

حقیقت بسیار مهمی که بدان توجه نگردید، این که چون در ایران جنبش‌های از نوع رفورم دینی پا نگرفت، دستگاه روحانی تا بعد از تشکیل حرکت مشروطه‌خواهی، فلسفهٔ سیاسی مترقی جدیدی نداشت و آثار سیاسی معتبری بار نیاورد و آن چه به وجود آورد، در ابرام نظام مطلقیت بود؛ گرچه آن را معرفت هیأت طبقهٔ علما نباید شمرد (ص ۱۴۸).

آثار سیاسی عالمان از دیدگاه نویسنده، فقط مجموعه‌ای توجیه‌ها و تفسیرهای شرعی و

تأویل‌های اصولی هستند که هیچ‌گونه مناسبتی با پایه‌های مشروطه و فلسفه سیاسی آن ندارند. وی در بخش نهم این کتاب می‌آورد:

اندیشه‌های روحانی مترقی مشروطه خواه را به مأخذ دو رساله بررسی می‌کنیم: یکی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، نوشته میرزا محمدحسین نائینی که جامع‌ترین تحلیل اصولی و توجیه شرعی مشروطیت است. دوم رساله انصافی در «اصول عمده مشروطیت» به قلم ملا عبد الرسول کاشانی که از نظرگاه روشنفکری، ارزنده‌ترین نوشته‌هایی است که از علمای دینی این دوره سراغ داریم. ... باز به تأکید بگویم این رسالات و امثال این نوشته‌ها از جهت هوشیاری اجتماعی تازه طبقه‌ای از علما شایان توجهند و برخی مضامین مهمی را نیز در بر دارند؛ اما نه این‌که فلسفه سیاسی پایه معتبری برای آن‌ها بشناسیم (ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

نخست رساله مرحوم نائینی را مورد بررسی قرار داده، می‌نویسد:

پیوستگی استدلال، خصلت بارز نویسندگی او است و نشانه ذهن تحلیلی مرد اصولی، علاوه بر رشته تخصص خود در حکمت عملی دست دارد؛ با مدقنات سیاسی زمان خویش آشنا است؛ به مسائل دوره اول حکومت مشروطه آگاه است؛ از تحول تاریخی مغرب زمین خیلی بی‌خبر نیست؛ نسبت به تعرض مغرب به کشورهای اسلامی حساس است؛ و هوشیاری ملی‌اش خیره‌کننده. ... در انتقاد سیاسی بسیار توانا است. این را هم بگویم که مردی وارسته و بزرگواری است (ص ۲۲۹ و ۲۳۰).

با این حال می‌کوشد با اثبات دو مطلب، ارزش آن را تنزل دهد تا در زمره آثار مؤثر سیاسی قرار نگیرد: اولاً این‌که از یک تفکر اصیل ناشی نشده و «در تحلیلی که از «استبداد سیاسی» و «استبداد دینی» و «استبداد جمعی» به دست می‌دهد، مستقیماً از ترجمه طابع الاستبداد عبد الرحمان کواکبی متأثر است که او خود نیز از کتاب در چتاری، اثر معتبر وی‌توریو الفیری، نویسنده نامدار ایتالیایی بهره فراوان گرفته است» (ص ۲۳۰).

ثانیاً دانش او در فلسفه سیاسی غرب سطحی است و شیوه نگارش و استدلال اصولی آن ابداً عوام‌فهم نیست و به زبان اهل اصطلاح نگاشته شده.

در زمینه آثار جناح به اصطلاح راست افراطی که به گرایش شیخ فضل‌الله در مشروطه اطلاق می‌شود، به رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل اشاره، و درباره این رساله این‌گونه داوری می‌کند:

نویسنده هر که هست، نماینده قشری‌ترین عقاید مذهبی است [که] خود را با هیچ کدام از احکام و احادیث اسلامی که ممکن است عنصری از آزاده‌منشی در آن یافت شود، آشنا نمی‌سازد. دشمن فکر و دانش جدید است. با هر مرد آزادی‌خواه مساوات طلب سرستیز دارد. با قلمی آکنده به کین و دشنام به ملکم خان ترسا و طالبوف ملحد هم حمله می‌برد. بر ناسیونالیست‌ها از این بابت می‌تازد که به تاریخ و فرهنگ ایران باستانی دلبستگی دارند.<sup>۱</sup> پس دلشاد است که مجلس ملی آن «کفرخانه» ملاحظه را به توپ بستند و او به مرادش رسید؛ اما این مدافع سرسخت شریعت، این اندازه شهامت‌مند نیست که نامش را بر روی رساله‌اش بنویسد (ص ۲۶۱).

وی بیگانه حرف معقول نویسنده را این می‌داند:

این هیأت مجموع که عنوان «مشروطه مطلقه» بر آن نهاده، خلاف قانون الاهی است و محض بستن دهان من و تو اسم شرع را بر زبان می‌رانند. این تنها حرف معقول نویسنده است. او به اصل بزرگ آزادی و مساوات سخت می‌تازد (ص ۲۶۳).

### نتیجه‌گیری تحلیل‌های آدمیت

تحلیل‌های کلی را که از این مطالب به دست می‌آید می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. ارائه سطح بالایی از رهبری و ساختن چهره‌های متفکر مردمی برای جریئت‌روشنفکری و این‌که تحوّل، تجدّد و بیداری جامعه ایرانی، سرمایه تلاش این قشر بوده که از سال‌ها پیش از مشروطه در قالب اصلاحات حکومتی آغاز شد و در نهضت مشروطه، به تأسیس حکومتی ملی انجامید؛ حکومت ملی که الهام گرفته از جنبش اصلاحی اروپا، انقلاب فرانسه و تحوّلات سیاسی - اجتماعی مغرب زمین بوده، در امتداد سیر تاریخی آن‌ها قرار داشت. ایدئولوژی آن را دموکراسی سیاسی می‌ساخت که شریعت را دشمن خود می‌دانست و سکولاریسم پیش‌زمینه آن بود.

۲. تحلیل نهضت به گونه‌ای که از صورت جنبشی مذهبی با انگیزه‌های دینی خارج

۱. از آن‌جا که پایگاه اصلی سکولارها، فرهنگ مغرب زمین است و آنان به خوبی می‌دانند که این فرهنگ به دلیل غریب و نامأنوس بودن با فرهنگ سنتی و اعتقادهای مذهبی و ملی ایرانیان به‌طور جدی و گسترده نفوذ نخواهد کرد، از این رو برای عقب راندن رقیب، باید از تجربه‌ای مشروع و به‌ظاهر وطنی استفاده شود که برجسب انگ بیگانه بودن را نداشته باشد.

شده، چهره غیر مذهبی و سکولار به خود بگیرد تا این‌که نتوان آن را به مذهب و عنصر مذهبی منتسب کرد. نویسنده، این تحلیل را به چند صورت بیان می‌کند:

ا. تعریف نهضت، اهداف و آرمان‌هایش به صورتی که الهام گرفته از دین و ارزش‌های آن نباشد و ادبیات دینی در آن دخالتی نداشته باشد؛

ب. عدم نفوذ و تأثیرگذاری عالمان و روحانیان و آموزه‌های آن‌ها در مردم و بیداری آن‌ها؛

ج. عدم تصور درست عالمان از مشروطیت و فلسفه سیاسی جدید و داشتن افق و

آرمان‌های کوتاه و محدود؛

د. این‌که مذهب و آموزه‌های دینی، اساساً توان ایجاد تحوّل و تجدّد را در جهت برقراری حکومتی ملی و پارلمانی ندارد؛ چرا که سیاست مشروطیت یا حکومت مردم که یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی است، هیچ‌گونه مناسبتی با احکام شرعی منزل لایتغیر ندارد.<sup>۱</sup>

۳. ساختار و الگویی که وی در چارچوب آن به تحلیل نهضت مشروطه پرداخته، انقلاب فرانسه و به طور کلی انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی مغرب زمین است؛ پس در این ساختار، عنصر مذهبی، متحجّر و در جناح استبداد قرار می‌گیرد که رفورم و اصلاح‌گری دینی، یگانه چاره خروج از این تحجّر و واپسگرایی است. عالمان در این ساختار نقشی را ایفا می‌کنند که کشیشان مسیحی و نهاد کلیسا در اروپا به عهده داشت. در مقابل، روشنفکران و تاجران، ترقی خواه و فعالند و در صحنه نهضت نقش انتلکتنوئل و طبقه متوسط در انقلاب فرانسه را باید عهده دار می‌شدند. استبداد نیز در دو بُعد دینی و سیاسی آن مطرح می‌شود که انقلاب مشروطه می‌بایست از آن دو می‌گذشت.

## ب. نقد و ارزیابی

### ۱. آیا نظام مشروطگی و دموکراسی با شریعت در تضاد است؟

شاید بنیانی‌ترین مسأله‌ای که نویسنده، تحلیل درستی درباره آن ارائه نداده، چگونگی نگرش شریعتمداران به نظام مشروطگی و حکومت دموکراسی است، در یک نگاه مجموعه نگر که اجزا در تعامل با خود و در چارچوب و صورت کلی‌شان با نظام حاکم بر

آن‌ها هستند، به هیچ وجه نمی‌توان دو مجموعه‌ای را که مبدأ و مقصد خود را متفاوت از هم تعریف می‌کنند، با هم یکی دانست.

آن مشروطه و دموکراسی که بنای خود را بر خواست و رأی عمومی گذاشته است و معیار ارزش‌ها را فقط مطابقت با آرای عمومی می‌داند و سکولاریسم، لازمه تحقق این نظام است نمی‌تواند و نخواهد توانست با شریعت و نظام اسلامی همخوانی داشته باشد و سخن والتر اسمارت در این زمینه، حقیقتی انکارناپذیر است که می‌گوید:

لازم به یادآوری نیست که در ایران همچون اروپا، دموکراسی، شریعت را عدوی خود می‌داند و اتحاد این‌ها اتحادی است غیر طبیعی... (ص ۴۲۰).

همچنین شریعت و نظام اسلامی که پایه‌های خود را بر خواست الاهی و در طول آن بر شورا و مشورت نهاده نمی‌تواند با نظام مشروطه غربی و دموکراسی سر سازگاری داشته باشد؛ اما باید به این نکته توجه داشت که مفهوم مشروطه و نظام پارلمانی در دیدگاه عالمان، بیش از آن که جنبه ایدئولوژیک داشته باشد، وجه سیاسی به خود گرفته بود و یگانه قالبی بود که می‌توانست به مشارکت مردم در حاکمیت سیاسی بینجامد و اگر خبط و خلط روشنفکران نمی‌گرفت، با شریعت تضادی نمی‌یافت. تعامل دو نظام مشروطه و شریعت از دید عالمان، از دریچه تنگ تقلید از جنبه ایدئولوژیک صورت نمی‌گرفت؛ بلکه این نبوغ اجتهادی فقیهان شیعه بود که می‌توانست ساختار مشروطه را به استخدام درآورد. نویسنده تصوّر کرده رابطه میان قالب مشروطه و مبانی آن، رابطه‌ای ناگسستگی است و نمی‌توان نظامی مشروطه با مبانی اسلامی و دینی پدید آورد؛ حال آن که چنین نیست.

در این‌که ورود مفاهیم جدید برگرفته از غرب و تحولات آن، اصالت نهضت را مورد سؤال قرار می‌دهد نیز باید گفت: درست است که این برخورد، موضوعات جدیدی را به عرصه اندیشه سیاسی ما وارد ساخت و «نظام مشروطه» «قانون اساسی» «پارلمان» «آزادی» از جمله این مفاهیم سیاسی جدید هستند، اولاً «استخدام» این‌گونه مفاهیم سیاسی به وسیله عالمان و عناصر مذهبی بدین معنا نیست که مقصود ایشان از مشروطه،



همان مشروطه سکولار غربی است. در واقع، الفاظ و مفاهیم، زمانی که از چارچوب و صورت اولیشان جدا می‌شوند و در صورتی جدید، مغایر با صورت اولیه رشد و توسعه می‌یابند و به اصطلاح «ابژه» می‌شوند، دیگر نمی‌توان آن‌ها را به نظام پیشین متعلق دانست؛ پس نمی‌توان به صرف این‌که این برخورد، سبب خلق مفاهیم جدیدی شده، اصالت دینی نهضت را مورد سؤال قرارداد و نتیجه گرفت که نه نهضت برخاسته از شریعت است، و نه عالمان، پیشوایان آن.

ثانیاً این پرسش جدی است که چگونه مفاهیم مذکور در جامعه استبداد زده ایران، به سرعت نفوذ کرد؛ به طوری که همه، یک صدا ندای آزادی‌خواهی و مساوات سر دادند و به‌رغم نبودن زمینه‌های اجتماعی و کمبود متون سیاسی، جامعه ایران را پذیرای آزادی کرد تا اندازه‌ای که مردم به شهید شدن در راه آزادی، با افتخار می‌نگریستند.

اگر مفاهیم و ارزش‌هایی مثل آزادی و قانون، به کلی با روح، فرهنگ و سنت فلسفی - سیاسی ایران بیگانه بود و هیچ زمینه و ریشه‌ای نداشت، به هیچ وجه ممکن نبود توده مردم و نخبگان سنتی و ملی آن را بپذیرند. این مفاهیم، نه به صورت جهان‌بینی و ایدئولوژی که در مقابل مذهب مطرح باشد، بلکه به صورت آرمان سیاسی - اجتماعی مورد توصیه و تأیید دین مطرح شد. به عبارت دیگر، مفهوم آزادی، دموکراسی، نظام قانون و پارلمان در ایران عصر مشروطیت (برخلاف تصور نویسنده) بیش‌تر جنبه سیاسی - اجتماعی داشت تا جنبه جهان‌بینی و ایدئولوژیک. از سوی دیگر، تلفیق و استعمال مفاهیمی چون فدایی ملت، فدایی مجلس، شهید راه آزادی، شهید ملت و شهید عدالت، چگونه می‌تواند مشروعیت یابد، جز این‌که تفسیر و تبیین این‌گونه مفاهیم در چارچوب اصول و ارزش‌های دینی و اسلامی صورت گرفته باشد؟

## ۲. تطبیق مشروطه با انقلاب فرانسه

به نظر می‌رسد ریشه اصلی تجزیه و تحلیل‌ها و بینش‌های تاریخی آدمیت، به کلیشه‌برداری از تحولات و جنبش‌های اصلاحی اروپا باز می‌گردد و این‌که نهضت‌ها و حرکت‌های ملی، در سراسر جهان باید این‌گونه جریان‌ها را الگوی خویش قرار دهند؛ به

همین دلیل است که وجود کوچک‌ترین انحراف و عدم تطابق نهضت‌ها با این الگو سبب می‌شود تا نهضت‌ها؛ غیر اصیل، ارتجاعی، واپس‌گرا و در یک کلام، بی‌حاصل قلمداد شوند.

مورّخانی که درصدد اوضاع انقلاب مشروطه ایران را به انقلاب بورژوازی فرانسه تطبیق دهند تا به نتیجه‌های مفروضی دست یابند، به چند حلقه در این تحلیل نیازمندند که به طور طبیعی، تزلزل هر یک از حلقات به فرو ریختن ساختار می‌انجامد و نتیجه‌های مفروض نیز منتفی و بی‌اساس خواهد شد.

۱. باید اهداف و آرمان‌های انقلاب فرانسه را بر انقلاب مشروطه تطبیق دهند و این‌که نهضت مشروطه، در طول مسیر انقلاب‌های جهانی مانند انقلاب فرانسه و روسیه قرار داشته است، و رویکرد امانیستی انقلابیان فرانسه بر رویکرد انقلابیان ایران تطبیق می‌کند؛ حال آن‌که اثبات این مدّعا مشکل است.

هدف اصلی انقلاب فرانسه، پایان دادن به قدرت و اختیارات مذهبی بود، و رهایی از قید تعلّقات دینی و مذهبی، آرمان انسان این دوره به شمار می‌رفت. انقلاب‌های فرانسه نه تنها ضدّ دولت، بلکه ضدّ کلیسا نیز خروشیده بود. کلیسا در فرانسه از حیثه اقتدار پاپ در واتیکان خارج شد؛ اما در نهضت مشروطه، روحانیان شیعه، علم خیزش ضدّ استبداد را در دست داشت و انقلاب را رهبری کرد و نمی‌توان با عطف توجّه به فرجام آن که به دست عناصر فرصت‌طلب و غریبگرا افتاد و مذهب به کنار رفت، تمام سطوح و ابعاد آن را با انقلاب فرانسه تشبیه کرد.

۲. حلقه دوم، چگونگی شکل‌بندی و طبقه‌بندی عناصر پدید آورنده جنبش را تطبیق می‌دهد. به عبارتی، تحلیلگران باید بتوانند طبقات اجتماعی مطرح در انقلاب فرانسه را در جنبش مشروطیت بیابند. به بیان دیگر، طبقات سه‌گانه‌ای در فرانسه وجود داشت که طبقه اعیان و اشراف، طبقه متوسط و بازرگانان و طبقات محروم بودند که انقلاب، حاصل تضاد منافع طبقاتی آنان شمرده می‌شد و ارکان اصلی پیدایی انقلاب بودند؛ در حالی که به هیچ وجه نمی‌توان (مگر با تقسیمی انتزاعی و غیرواقعی) آنان را در انقلاب مشروطه یافت. یکی از محققان در این باره می‌نویسد:

دو 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 تسامح کامل، وجود این قشریندی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را بپذیریم؛ زیرا اصولاً بافت اجتماعی جامعه نیمه شهری ایران پذیرای این قشریندی‌های اجتماعی نبود و طبقات مورد نظر، خود، در مصادر تصمیم‌گیری قرار داشتند و انگیزه‌ای برای ایجاد تحوّل به سنت اصلاح‌طلبی اروپا نداشتند؛ بگذریم از این که پاره‌ای مورّخین و محققین «مارکسیست‌گزیده» غربی و متأثران فکری آن‌ها در ایران، سعی می‌کنند به جنبش مشروطه ایران از این زاویه نگاه کنند و بستر اقتصادی سیاسی و اجتماعی آن را همگون با بستر غرب سازند.<sup>۱</sup>

۳. این تحلیل در بُعد رهبری نیز به تطبیق درستی نیاز دارد. در بررسی و مقایسه اجمالی میان نهاد رهبری نیز به تفاوت‌های آشکاری بین این دو انقلاب بر می‌خوریم. در انقلاب فرانسه، رهبران انقلاب از طبقات متوسط و بالای جامعه بودند و اگر نزاع طبقاتی را دربارهٔ فرانسه بپذیریم، مبارزه میان طبقه متوسط و طبقه اعیان جریان داشت و رهبری انقلاب در دست طبقه متوسط بود؛ اما در ایران، اولاً جنگ طبقاتی آن‌گونه که در انقلاب فرانسه مطرح بود، برقرار نبود. ثانیاً افزون بر این‌که تمام اقشار جامعه اعم از اعیان و اشراف یا طبقات محروم در انقلاب شرکت داشتند، نقش رهبری نهضت را دست‌کم در مشروطه اول، روحانیان و عالمان به عهده داشتند و تبعیت طبقه متوسط و تاجران از عالمان دین بود که آن‌ها را به عرصه انقلاب وارد کرد. ثالثاً مطابق تحلیل نویسنده، بایستی مسائل مربوط به بورژوازی در شعایر، نوشته‌ها و سخنرانی‌های پیش و خلال مشروطه و نتایج حاصله از انقلاب، بروز و ظهور می‌یافت؛ حال آن‌که در مشروطه، طبقات گوناگونی حضور داشتند و انقلاب، رنگ و صبغه سرمایه‌داری به خود نگرفته بود.

### ۳. نقد دیدگاه آمیت دربارهٔ عالمان و روحانیان عصر مشروطه

#### ۳-۱. نقش فعال یا منفعل عالمان

این سخن نویسنده (عقل روشنفکری بر ایدئولوژی مشروطیت حاکم بود. حتی افکار

۱. مظفر نامدار: «هیئتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شصه در صد ساله اخیر»، ص ۲۵۶.

عالم را به سوی خود جذب کرد. از نظرگاه تفکر اجتماعی، ملایان و طلاب، پایه معتبری نداشتند (ص ۱۷۰)، زمانی بجا است که بتواند رهبری فکری و عملی نهضت را برای روشنفکران اثبات کند؛ حال آن که نه متفکران منحصر در روشنفکران بودند و نه مشروطه خواهان؛ و نه مشروطه فقط مشروطه دوم به شمار می آمد. تعداد اندک روشنفکران در صف مبارزان در دوران مبارزه با استبداد و شمار قابل توجه درباریان روشنفکر، آنان که امدار سلطنت و شاهان قاجار بودند نمی تواند ادعای وی را اثبات کند؛ افزون بر این که جریان روشنفکری در ایران، هیچ وقت نتوانست خود را از سطح ژورنالیست و اقتباس کنندگانی سر درگم و آشفته به سطح رهبری فکری و عملی نهضت ارتقا دهد.

سیاست روشنفکری در جامعه آن روز ایران، به جز مواردی که مردم تحت تأثیر دستگاه تبلیغاتی آنان به اقدام های غیر آگاهانه و موقتی می زدند، خریدار نداشت. مهدی ملک زاده، مورخ سکولار تاریخ مشروطه در این باره می نویسد:

یک طبقه کوچک روشنفکر که عده آن ها در تمام ایران از چند هزار نفر تجاوز نمی کرد و معتقدین بسیار ناچیزی داشت. این اقلیت روشن ضمیر، چون جسم ناتوان در میان دو سنگ آسیاب، با فشار و سختی، عمر پرمحتی را می گذرانیدند و چون روحانیون به عوام تلقین کرده بودند که آنان مردمانی بی دین و مخالف شرع میبندند، مورد تنفر و بی اعتنایی عموم بودند و در کوچه و بازار، مردم از ملاقات و معاشرت و صحبت با آن ها اجتناب می کردند و همان طور که از جذامی دوری می جستند، از آن ها پرهیز می کردند.<sup>۱</sup>

در دوران مبارزه با استبداد که عالمان، سنگ بنای آن را نهادند و خود، رهبری مبارزات را به عهده داشتند، روشنفکران جز پیروی از عالمان کار دیگری نمی توانستند انجام دهند و در دوران استقرار نظام مشروطه نیز اگر حمایت عالمان نجف و گروهی از عالمان تهران نبود، گامی به جلو برداشته نمی شد. یکی از محققان، این واقعیت را چنین مطرح می کند:

باور عمومی آگاهان به تاریخ ایران، به درستی آن است که مهم ترین نیروی پیشیان انقلاب مشروطیت، همانا علما بودند. اگر آنان انقلاب را تأیید نمی کردند، مسلماً در تطفه خفه می شد.<sup>۲</sup>

۱. مهدی ملک زاده: تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۲.

دکتر عنایت نیز عقیده دارد:

فرض کنیم همه اندیشه‌های متفکران تجدخواه، معقول، منطقی و متناسب با مقتضیات مادی و معنوی جامعه ایران بود و علمای شیعه ایران هیچ‌گونه تحرک فعلی نداشتند و همه عمرشان را با مباحث فقهی و بی‌ارتباط با واقعیت‌های سیاسی جامعه می‌گذراندند؛ در آن حال، این سؤال پیش می‌آید که وقتی اکثر مردم، مقلد یا پیرو مراجع دینی بودند، چگونه آرمان‌های تجدخواهان، یعنی مطالبه حکومت ملی، نظام پارلمانی، حاکمیت قانونی و حتی هدف‌های ساده‌تر مانند برقراری عدالتخانه می‌توانست توده‌های مردم با دست کم قشرهای پرنفوذ طبقه‌های متوسط را به حرکت درآورد؟<sup>۱</sup>

اگر روشنفکران بعد از جنبش اصلاح‌طلبی اروپا دارای اندیشه اصلاح‌طلبی شدند، شیعه قرن‌ها نه تنها در اندیشه، بلکه در عمل، طلایه‌دار جنبش‌های اصلاحی و عدالت‌خواهی بود. جنبش مشروطه‌خواهی و به تعبیر صحیح‌تر «عدالت‌خواهی» نیز در پی سال‌ها جدال بین دین و دولت در سلسله‌های گوناگون پادشاهی ایران بعد از ظهور صفویه حادث شد.

انقلاب مشروطیت ظاهراً نقطه اوج یک دوران طولانی مبارزه دولت و علما محسوب می‌شود. شاید این کشمکش از رهگذر وظایفی که مذهب شیعه به عهده علما گذاشته و در دستگاه ایمان، محلی برای دولت قائل نشده و از شناختن مشروعیت دولت موجود سر پیچیده بود، ناگزیر می‌نمود؛ اما تردیدی نیست که تاریخ سیاسی اجتماعی ایران، همیشه آیین جنبش‌های اسلامی شیعه به رهبری علمای دین بوده.<sup>۲</sup>

بدون شک، فقه سیاسی شیعه، فقط زمینه‌ساز مبارزه با استبداد و استعمار نیست تا بسترهای لازم را برای حرکت‌های منورالفکران و کسانی پدید آورد که از اندیشه‌های سیاسی دنیای غرب متأثر هستند؛ بلکه اندیشه سیاسی تشیع در کنار نفی استبداد و استعمار، جنبه اثباتی را نیز برای عدالت دینی و حاکمیت الهی در متن خود دارا است؛ هر چند در نهضت مشروطه، روشنفکران غربگرا، برای نمود و بروز آن فرصت کافی و لازم را ندادند.

۱. ر.ک، حمید عنایت: در حاشیه برخورد آرا در انقلاب مشروطیت، یادنامه استاد شهید مطهری، ص ۱۵۳.

۲. حامد الگار: نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ص ۳۵۶.

## ۲-۳. آرمان‌ها و افق فکری عالمان

تحلیل آدمیت در زمینه آرمان‌های انقلاب و افق دید عالمان، فقط برخواسته‌ها و اهداف کوتاه مدّت جمع انقلابیان در صدر جنبش استوار است؛ در حالی که اولاً میان این خواسته‌ها، دو خواسته بسیار مهم یعنی اجرای احکام اسلام و تأسیس عدالتخانه وجود داشت، و این گونه نبود که آرمان و اهداف نهایی عالمان و عناصر مذهبی فقط در مسوّدۀ نخستین روحانیان به دولت خلاصه شده باشد؛ بلکه این مسوّدۀ فقط خواسته‌های اولیه‌ای بود که آنان تا رسیدن به اهداف بلندتر از دولت مطالبه کردند.

آیا نویسنده تصوّر می‌کند اگر پیشوایان روحانی و طلاب با فتح جبهه‌هایی مانند عزل عین الدوله و تأسیس مجلس عدالت و اجرای احکام «زاکون محمدی» به پیش گام نگذاشته بودند، روشنفکران می‌توانستند روزی برپایی مجلس و تأسیس حکومت ملی و مشروطه را مشاهده کنند.

این که ما تصوّر کنیم یک جنبش اجتماعی در مدّتی کوتاه، اساس ظلم و سیاست فاسد را یکباره نابود کند و حکومتی عادلانه بنا نهد، تصوّری خام خواهد بود. مقدّماتی که در آغاز نهضت‌ها و جنبش‌های بزرگ گذاشته می‌شود، چه بسا در دهه‌های بعد به ثمر نشیند؛ ضمان که نهال کاشته شده در جنبش تنباکو، محتاج زمانی همچون مشروطه بود که بارور شود؛ همچنان‌که اگر تجربه تاریخی نهضت مشروطه و فرجام آن که به دیکتاتوری پنجاه و چند ساله پهلوی‌ها انجامید، در خاطره جمعی مردم و پیشوایان دینی آنان و حتّی روشنفکران نقش نمی‌بست، امروزه شاهد نظامی اسلامی که دست بیگانگان را از عرصه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌اش کوتاه کند، نبودیم.

از سوی دیگر، اگر مقصود نویسنده این است که عالمان همانند برخی روشنفکران (که فقط در سخن بلند پرواز بودند) باید خواستار آرمان‌های سیاسی و اجتماعی غربی باشند، باید پاسخ داد که غرب و دستاوردهای آن، برای عنصر مذهبی آن‌گونه که نزد بسیاری از روشنفکران، کعبه آمال بوده، نمی‌توانست الگوی مناسبی باشد و به طور کلی ایرانی را دوایی ایرانی لازم است و داروی غربی به مزاج ایرانی سازگار نیست؛ چنان‌که حاج آقا نورالله از رهبران مشروطه در اصفهان، به این نکته اشاره می‌کند که نه ایده آلیسم

آلمان و نه مکتب انگلوساکسون‌ها، تشنگی روح ایرانی را سیراب نمی‌کند.<sup>۱</sup> در یکی از جراید نجف عصر مشروطه نیز می‌خوانیم:

قانون اقوام «سکونی» به واسطه تفاوت خلق از همه امتیاز دارد. دیانت و تئیه و نصرانیه و یهودیه، با اسلام فرق کلی در وضعیت معیشت دارند و همچنین زمان تشکیل ادارات، اداره نمودن زمان بابلیان و رومیان یا کونستنیوس حکیم در چین یا شارل یا ناپلئون در فرانسه یا جورج واشتون در امریکا یا نادرشاه افشار در ایران یا پترکبیر در روسیه، ربطی به زمان ما ندارد. همچنین قانون ادارات امروز ما، برای قرن آینده تغییر کلی خواهد یافت؛ پس تبعیت مطلقه از اصول ترقی دولتی که از جهت دیانت و مملکت و اخلاق با ما مایبند، نمی‌شود کرد.<sup>۲</sup>

همچنین نویسنده سنت‌گرای رساله نوشدارو با دواى درد ایرانیان، این‌گونه در خصوص تجدّدطلبی افراطی و بی‌هویتی می‌نویسد:

این نکته را باید بدانند: جوهریات اروپایی و آب و هوای قطبی و دریایی، با مزاج ایرانی، ضدیت تامه دارد و جز مسموم شدن مملکت، هیچ اثر ندارد. ایران را باید دواى ایرانی داد. گویند عقیده اول حکیم فرنگ این بود. مطلب دیگر، ایرانی باید ایرانی را بخواهد؛ ایران را باید ایرانی نگاه دارد؛ ایرانی هم ایران را بخواهد و نگاه دارد.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، بجا بود نویسنده در بررسی واقعه قیام تحریم تنباکو که هنوز بحث درباره انقلاب و حکومت ملی و مفاهیمی از این قبیل نبود، به نامه‌ای که مرحوم آیت الله میرزای شیرازی برای میرزای آشتیانی می‌نویسد، توجه می‌کرد که میرزای شیرازی از «اعلای کلمه ملت» سخن به میان می‌آورد. مفهوم همانند «ملت» هنوز در قاموس الفاظ روشنفکری وارد نشده بود که یک پیشوای دینی خواستار اعلای آن است، یک ملت جدید، ملتی که می‌خواهد بر اساس هویت شیعی به حقوق خود برسد. این را میرزای شیرازی با تعبیر «اعلای کلمه ملت» نام می‌برد؛ پس، این بزرگواران به این مسائل توجه داشتند و می‌بینیم که جمله محاربه با امام زمان -عجل الله تعالی فرجه الشریف- و مخالفت با

۱. به نقل از موسی نجفی: اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و فریضانی، ص ۱۴۷.

۲. به نقل از همان.

۳. به نقل از همان، ص ۱۴۶.

«مهدویت» که میرزای شیرازی پانزده سال پیش از مشروطه بحث می‌کند، به نهضت مشروطیت می‌رسد. مخالفت با دارالشوری ملی «شیدالله ارکانه» در حکم محاربه با امام زمان علیه السلام است و این همان جمله‌های است که می‌تواند حضور مردم و مشروطه‌خواه شدنشان را بهتر به ما تفهیم کند؛ یعنی مردم با مجلس مخالفت نمی‌کنند؛ چون مخالفت با مجلس، «مخالفت با امام زمان تلقی می‌شده است. در اعلامیه‌های عالمان، این لفظ و نظایر آن فراوان یافت می‌شود؛<sup>۱</sup> افزون بر این که ملت ایران، عدالت اسلامی می‌خواستند نه مشروطه فرنگی. شعار اصلی و نخستین مردم (نه تنها عالمان) عدالتخانه بود و رهبران جنبش، در موارد گوناگون تصریح داشتند که عدالتخانه می‌خواهند نه مشروطه و جمهوری.<sup>۲</sup>

شعار مشروطه (صرف نظر از پذیرفتن نهایی آن از سوی مردم و برخی عالمان) به صورت آرمانی مطلوب از زمان تحصن در سفارت به میان آمد و عامل شیوع آن نیز اعضای سفارت بودند. استاد محیط طباطبایی از پدرش سید ابراهیم فنا که خود از متحصنان بوده است، نقل می‌کند:

نخستین بار کلمه «شرط» و «مشروطه» در مقابل فرمان عدالتخانه از بستگان سفارت، به خصوص شاردافر شنیده شد و پیش از آن در گفتن و نوشتن، ابداً کسی این لفظ را به کار نمی‌برد و پیدایش آن مربوط به همان ایام تحصن سفارت انگلیس است.<sup>۳</sup>

حتی پس از رواج شعار مشروطه نیز بسیاری از هواداران آن تا مدت‌ها از ماهیت مشروطه غربی بی اطلاع بودند. بگذریم از سرخوردگی و انزجاری که دخالت بیش از اندازه انجمن‌ها و هتاک‌های جراید و تعدی روز افزون عناصر تندرو به جان و مال و حیثیت مردم، از مشروطه پدید آورده بود.<sup>۴</sup>

عدالتخانه، درمان مشکل تاریخی ملت ایران، یعنی ظلم و ناکارایی عدلیه دولتی در احقاق حقوق بود که در خلال جنبش‌های اجتماعی - سیاسی عصر قاجار تحت رهبری

۱. اقتباس از مرسی نجفی: حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۱۱۶.

۲. علی ابوالحسنی (منذر): کارنامه شیخ فضل‌الله نوری، ص ۷۷.

۳. همان، ص ۷۸.

۴. همان، ص ۸۰.



«صاحبان محاضر شرع» گام به گام خود را به این مقصد نزدیک می‌کرد؛ به همین دلیل، پس از جنبش تنباکو که از مهم‌ترین این گام‌ها بود، ناصرالدین شاه در ملاقاتی با عالمان تهران بیان کرد:

سابق بر این رسم بود که علما در کارهای بزرگ مملکت، طرف مشورت دولت می‌بوده اند. این رسم از میان رفته. خوب وضعی نشده. از این به بعد باید کارهای عمده دولت به مشورت و صوابدید علما تمام شود. امتیاز دیگر به خارجه نخواهیم داد؛<sup>۱</sup>

البته این عدالتخانه، عدالتخانه‌ای نبود که جنبه دولتی داشته باشد که با یک کلام ملوکانه بر پا، و با کلامی دیگر تعطیل شود و دست کم با سردی و عدم پیگیری شاه، موقوف و معطل بماند؛ آن چه نظیرش در ۵۰ ساله پیش از مشروطه بارها اتفاق افتاد.<sup>۲</sup> شاید نظر به این مطلب بود که برخی مورخان و تحلیلگران که آدمیت نیز در زمره ایشان است، عنوان عدالتخانه را عاری از هرگونه ارزش حقوقی قلمداد می‌کنند؛ اما اکنون قرار بود یک نهاد استوار ملی باشد که با تکیه بر نیروی لایزال مردم به انتظام امور دیوانی و احقاق حقّ مظلومان بپردازد.<sup>۳</sup>

مهاجرت معترضانۀ شیخ فضل الله و طباطبایی و بهبهانی به قم در صدر مشروطه نیز برای تحقیق همین منظور انجام شد. آنان در تلگراف خویش از قم به مظفرالدین شاه، خواستار تشکیل مجلسی شدند، «مرکب از جمعی از وزرا و امنای بزرگ ملت که در امور مملکت با ربط و از اغراض نفسانی بری باشند، و جمعی از تجار محترم که در تجارت و صنعت با اطلاع و از مصالح دولت و ملت مستحضر و برای مشاورت صالح باشند، و چند نفر از علمای عاملین که بی غرض و با بصیرت باشند، و جمعی از عقلا و فضلا و اشراف و اهل بصیرت و اطلاع [که] بر تمام ادارات دولتی، و مراتب انتظام و اصلاح امور مملکتی، از تعیین حدود و وظایف و... تکالیف تمام دوایر مملکت، و اصلاح نواقص

۱. همان، ۵۶.

۲. نظیر مجلس مصلحتخانه، شورای دولتی، مجلس تنظیمات، مجلس وزرای مسؤول، صندوق عدالت، مجلس تحقیق مظانم، مجلس تنظیمات حسنه، مجلس تجارت، اتاق عدالت و تجارت و... رک: فریدون آدمیت و هما ناطق: *افکار اجتهادی... در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، ص ۲۲۰، ۲۷۵.

۳. علی ابوالحسنی: *کارنامه شیخ فضل الله نوری*، ص ۵۶.

داخله و خارجه و مالیه و بلدیه و تعیین حدود احکام و امور و تربیت سایر شعب امور ملکیه و مهام خلقیه و منع ارتکاب منهیات و منکرات الاهیة و امریه معروف... [حاکم و ناظر باشند] و به وسیله نظارت و اهتمام و مراقبت این مجلس... تمام حدود و حقوق و تکالیف عموم طبقات رعیت، معین و محفوظ [بوده] احقاق حقوق ملهوفین و مجازات مخالفین و اصلاح امور مسلمین بر طبق قانون مقدس اسلام و احکام متقن شرع مطاع... معلوم و مجری شود»<sup>۱</sup>.

نقطه نقل مسؤلیت عدالتخانه، اصلاح دوایر دولتی به ویژه «دیوان‌خانه» بود؛ چنان‌که در تلگراف عالمان تیریز خطاب به مظفرالدین شاه، در تأیید خواسته عالمان مهاجر به قم می‌خوانیم:

علمای دارالخلافه تهران با رضای کافه علمای ممالک محروسه، از اولیای دولت خواستار شدند که قراری در اصلاح وضع محاکمات و دفتر مالیه دولت... داده آید که در ظل پادشاه اسلام، عموم رعایا از بی‌عدالتی‌های عدلیه، آسوده و در مهد امن و امان باشند.<sup>۲</sup>

کسروی تحلیل درستی درباره درخواست عالمان، یعنی عدالتخانه ارائه می‌دهد:

عدالتخانه چیست؟ چرا علما آن را می‌خواستند؟ چنان‌که دیده می‌شود، «عدالتخانه» همان است که امروز «عدلیه» می‌نامند. اداره‌ای که در آن داورانی به دادخواهی‌های مردم رسید و دآوری نمایند، این اداره مگر نمی‌بود؟ سپس هم این چه ارزشی می‌داشت که یک دسته از سران علما برای درخواست آن از شهر کوچند و آن آسیب‌ها را به خود هموار گردانند؟

سپس پاسخ می‌دهد:

در این جا چند چیز را باید دانست: نخست در آن زمان «عدلیه» نمی‌بود، راست است. در میان وزارتخانه‌ها یکی را هم به آن نام می‌خوانند... ولی چنان‌که همه کارها از روی خودکامگی بودی، در این «عدلیه» نیز کارها از راه خودکامگی انجام گرفت. ... راست است که در آن زمان، انبوه مردم کم‌تر نیاز به عدلیه داشتند؛ زیرا کمتر به بیدادگری گرایندگی و از آن سوی بیش‌تر گفت‌وگوها با دست ملایان و ریش سفیدان و سران کوی‌ها به پایان آورده شدی؛ ولی گاهی نیز

۲. همان، ص ۵۸.

۲. همان، ص ۵۹ و ۵۸.

بیدادگرانی از درباریان و دیگران پیدا شدند و دست به دارایی مردم باز کردند و در این هنگام بودی که نیاز به یک دادگاه افتادی و این در ایران نمی‌بود. این است [که] آقایان در میان درخواست‌های دیگر خود، بودن چنین اداره‌های را هم می‌خواستند و آن را در بایست می‌شمارند. دوم: دولت برای برپا کردن «عدلیه» بدانسان که خواست علما می‌بود، ناگزیر شدی که قانونی بگذارد و این خود، گامی در راه قانونی شدن کشور می‌بود؛ کوشندگان را به خواستی که می‌داشتند، نزدیک‌تر می‌گردانید.<sup>۱</sup> سوم: چنان‌که دیدیم، کوشندگان از ناگزیری به عبدالعظیم پناهندند... طباطبایی و بهبهانی نیک می‌دانستند که اگر ماندنشان در آن جا بیش‌تر باشد، بسیاری از کوشندگان، دلسرد و نومید گردند و رو به پراکندگی آورند... تنها پیروان نبودند؛ به برخی از پیروان دلگرمی نمی‌شد داشت... جای ایستادگی پیروان نمی‌بود و بهتر و بخردانه‌تر همین بود که کوچ را تا این جا که آمده بود، به یک نتیجه‌ای رسانند... و این زمان به نتیجه‌ای بالاتر از «عدالتخانه» امید نتوانستندی بست. این دو مرد، همه از روی بینش می‌کوشیدند و سپس خواهیم دید که به عدالتخانه تنها خرسندی ندادند و خواست آخرین خود را که «مجلس» می‌بود، آشکار گردانیدند.<sup>۲</sup>

#### ۴. تفاوت مشروطه با عدالتخانه

تفاوت اساسی عدالتخانه با مشروطه نوع غربی و دموکراسی این بود که: اولاً مشروطه در تفسیر لیبرال دموکراسی خود، مستلزم «رهایی از قیود دینی» و نفی «تفاوت بین مسلمانان و غیر مسلمانان در احکام و حدود» بود که تحوّل بنیادین در نظام‌های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و فرهنگی کشورمان ایجاد می‌کرد. ثانیاً قانونی که در نظام دموکراسی تدوین می‌شود، تفاوتی بین شرع و عرف، دیانت و سیاست قائل نیست و خود را محق می‌داند بر آن چه به جامعه مربوط می‌شود، قانون وضع کند؛ خواه در حوزه دیانت باشد یا عرف؛ بنابراین، همه چیز حتی حاکمیت شرعی فقیهان را فرا می‌گرفت. در واقع به بیان شیخ فضل‌الله نوری، دایره احتیاج به قانون،

۱. چنان‌که در دستخط مظفرالدین شاه به عین الدوله چنین آمده است: ترتیب و تأسیس عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت، از هر مقصود مهمی واجب‌تر است و این است که بانصراحه مقرر می‌فرماید برای اجرای این نیت مقدس، قانون معدلت اسلامی که عبارت تعیین حدود و احکام شریعت مظهره است، باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود.

۲. احمدکسروی: تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲ و ۷۳.

توسعه داده می‌شد و محدوده شرع را هم در برمی‌گرفت و حدود اسلامی وکالت از مردم، از ولایت تفکیک نمی‌شد. حال آن‌که مسئولیت نهاد عدالتخانه، به تعیین وظایف عمال دولت محدود بود و اعضای این نهاد با حاکمیت شرعی مجتهدان در امر قضا و دیگر شؤون مختص به آنان کاری نداشتند. همچنین در عدالتخانه، «وکلائی اصناف» را با «نواب عام» امام علیه السلام و مناصب شرعی آنان (محاکم شرع) کاری نبود؛ بدین سبب، نظریه پردازان ترقی خواهی مانند ملکم و دیگران معتقد بودند که نظریه دموکراسی غربی، نه تنها هیچ گونه امداری به شریعت و دیانت ندارد، بلکه آن را دشمن خود می‌پندارد و نیز می‌دانستند که شریعت اسلام، آیین تضعیف شده مسیحیت نیست که اختیار خود را به کلی به نظام سیاسی بسپارد که برخاسته از آن نیست. از طرفی، به دموکراسی غربی ایمان داشتند، و از طرف دیگر می‌بایست خود را در گفتار و عمل با جامعه اسلامی که غالب مردم، پیرو مجتهدان و عالمان بودند، وفق می‌دادند و این تضاد در گفتار و کردار آن‌ها سبب شده بود که رهایی از آن را برای آن‌ها مشکل می‌کرد.

جنجال و کشمکش درباره مشروطه نیز زمانی آغاز شد که مجلس قصد داشت از محدوده مفروضش به عقیده عالمان پا فراتر بگذارد و شریعت را نیز در حوزه اختیاراتش بگنجاند. یکی از لوایح شیخ فضل‌الله در این خصوص بیان می‌دارد:

تمام مفاسد ملکی و... دینی، از این جا ظهور کرد که قرار بود مجلس شورا فقط برای کارهای دولتی و... درباری که به دلخواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و میآت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی... را مسدود نماید. امروز می‌بینیم در مجلس شورا، کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون توسعه قائل شده‌اند. غافل از این‌که ملل اروپا، شریعت مدون نداشته‌اند؛ لهذا برای هر عنوان، نظامنامه نگاشته‌اند و در موقع اجرا گذاشته‌اند؛ و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که... نسخ بر نمی‌دارد و صانع «بنیانگذار» آن شریعت، در هر موضوع، حکمی و برای هر موقع، تکلیفی مقرر فرموده است؛ پس حاجت مردم ایران به وضع قانون، منحصر است در کارهای سلطنتی که بر حسب اتفاقات عالم از رشته شریعتی، موضوع شده و در اصطلاح فقها، دولت جائره و در عرف سیاستین، دولت مستبده گردیده است.<sup>۱</sup>

۱. به نقل از علی ابو الحسنی: کارنامه شیخ فضل‌الله نوری، ص ۶۵ و ۶۶.

به هر حال، خواست‌های اصیل نهضت، به ویژه پس از تحصن در سفارت، به خواسته‌های دیگری رنگ باخت و اکنون عالمان بودند که می‌بایست وجوه اشتراک و افتراق خود را با مفاهیم جدیدی مثل مشروطه - پارلمان، آزادی و مساوات یافته، پیش‌دستی می‌کردند، و پیش از آن که این مفاهیم، ابزار فرصت‌طلبی گروهی ترقی‌خواه غرب زده شوند، به دست می‌گرفتند و همین راهبرد عالمان سبب شد در خلال مدّت کوتاه نهضت مشروطه، گستره عظیمی از مفاهیم سیاسی - اجتماعی جدید خلق شده، به نسل‌های بعد به ارث برسد و ظهور مجموعه‌ای از افکار سیاسی تازه را در وطن ما ممکن سازد. اندیشه‌های آزادی‌خواهانه برای آن‌که جامعه ایرانی را بیدار کند و به پیکار وادارد، باید با شیوهٔ بینش و سنجش مراجع دینی سرشته شود تا به زبان و قالبی درآید که نه تنها با ظرفیت فهم و درک مردم، بلکه با مبانی اعتقادی ایشان تطابق یابد و البته این راهبرد به ثمر نمی‌رسید، جز با ماهیت فقه سیاسی شیعه و نیز نبوغ اجتهادی برخی از عالمان آن زمان و توانایی ایشان در استخراج اصول حکومت ملی از مبانی فقه و شریعت اسلامی؛ گرچه در عمل، به دلیل انحراف در مشروطه و کناره‌گیری عالمان، نتوانست چندان جامه عمل بپوشد و در نیمه راه، متوقف ماند. بدون شک اگر مشروطه، راه طبیعی خود را می‌پیمود، جامعه ایران، شاهد نضج و رشد اندیشهٔ سیاسی شیعه و ابژه شدن مفاهیم غربی در مفاهیم اسلامی - شیعی بود؛ امری که کم‌تر از یک قرن بعد با وقوع انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ صورت تحقق یافت.

##### ۵. نقش روشنفکران در نهضت مشروطه

در ظاهر، نویسنده به این نکته توجه ندارد که روشنفکران عصر مشروطه اگر توانستند سخن از ایران و نیازها و اقتضاها را به میان آورند و نسخه‌های گوناگون برای آن بیچند، مدیون مبارزات و تلاش‌های عالمانی هستند که نگذاشتند استقلال ایران به دفعات زیر سایهٔ قراردادهای ننگینی چون لاتاری، رویتر<sup>۱</sup> و رژی از میان رود. آدمیت به

۱. امتیاز رویتر، در سال ۱۲۹۰ قمری، هنگام نخستین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ، ملکم از طرف دولت ایران.

خوبی می‌داند که در انعقاد برخی از این قراردادها، عده‌ای از روشنفکران غربگرا که از اصطلاحات و رفورم دم می‌زدند، دست داشتند.

میرزا ملکم خان، پدر لیبرالیسم ایران و میرزا حسن خان سپهسالار، به چه انگیزه ملی و جهت کدام اصطلاح و رفورم، عاقد قراردادهای رویتز و لاتاری بین ایران و سرمایه داران انگلیسی شدند؟ از این گذشته، مگر در زمان عقد این قراردادهای استقلال برانداز، روشنفکران کجا بودند که تاریخ اسمی از اعتراض و حرکت آنان در مقابل این گونه اقدامات ضد ملی به میان نمی‌آورد؟ تاریخ، گویای آن است که اعتراض عالمان و مراجع دینی نگذاشت این قراردادها به اجرا گذاشته شود و از طرفی همین گونه اعتراضات و پرخاش‌ها بود که قدرت مطلقه شاه را پیش از مشروطه، محدود می‌ساخت. کنت دوگوبینو، سفیر فرانسه در زمان ناصر الدین شاه در این زمینه می‌نویسد:

اختیارات قانونی دولت از هر جهت محدود است. امتیازات روحانیون، ایالات، تجار و اصناف، همیشه اختیارات شاه و حکام ولایات را محدود می‌سازد؛<sup>۱</sup>

البته نقش روشنفکران در نهضت مشروطه قابل انکار نیست؛ اما این‌که رهبری مشروطه و اهداف و زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فکری آن انقلاب را معلول تفکر و جریان روشنفکری بدانیم، سخنی است که تاریخ مشروطیت آن را تأیید نمی‌کند. غربگرایان در بسیاری از صحنه‌های فرهنگی جدید، حضور داشته‌اند؛ اما نه زبان مردم را برای حرکت و بسیج ملی می‌دانستند و نه اصولاً قادر بودند در اعتقادات مردم نفوذ کنند و این مطلب، به مشروطیت اختصاص نداشت.

یکی از محققان سیاسی در این زمینه می‌آورد:

آیا نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف و آخوند زاده و ملکم خان با آن تعبیرها و اصطلاحاتی که اغلب بیگانه و برگردانیده از زبان‌های بیگانه بود، مانند «لیبراتور» و «پروگرام»

۱۳۳ مأموریت یافت که به اروپا رفته، مقدمات سفر شاه را آماده کند. در طی همین سفر بود که میرزا حسن خان سپهسالار (صدراعظم) با همدستی ملکم خان و چند تن دیگر، در مقابل گرفتن دو بیست هزار لیره، امتیاز ننگین رویتز را به دولت انگلیس واگذار کرد.

۱. علی ابوالحسنی (منذر): کارنامه شیخ فضل‌الله نوری، ص ۲۷.

و «پروغرس» و «دیسپونی» و «شانزمان» که به ترتیب در برابر «ادبیات» و «برنامه» و «پیشرفت» و «خودکامگی» و «دگرگونی» [به کار می‌روند]، برای چه کسانی در میان مردم ایران قابل فهم بود و این کسان، چه نسبتی از نفوس ایران را تشکیل می‌داده‌اند؟ باید گفت: حتی امروزه نیز مطالب بسیاری از آن نوشته‌ها برای مردم وطن ما دریافتنی نیست تا چه رسد به این که در اواخر قرن سیزدهم از جانب مردم دریافته و پذیرفته شود و از آن مهم‌تر در ایشان شور و شوقی که لازمه هر جنبش بزرگ سیاسی است، برانگیزد.<sup>۱</sup>

همچنین از سخن مهدی ملک‌زاده در این باره گذشت که روشنفکران در بطن جامعه حضوری در سطح رهبری نداشتند و مردم از آن‌ها دوری می‌جستند.<sup>۲</sup>

برخلاف ادعای روشنفکران، آنان تا پیش از نهضت مشروطه، حضور اجتماعی چشمگیری نداشتند؛ پس بی‌جهت نیست آن قدر که به انقلاب مشروطه اهمیت می‌دهند، کم‌تر به قضیه تحریم تنباکو یا جنگ‌های ایران و روس و دیگر حماسه‌های کلیدی تاریخ قبل از مشروطه توجه دارند و این به دلیل، گام مهمی بود که مشروطیت در جریان روشنفکری برداشته است. تا قبل از مشروطه، جریان روشنفکری ایران، در بطن جامعه ایران نفوذ فراوانی نداشته، بیش‌تر در محافل اقلیت بودند؛ ولی از انقلاب مشروطیت به بعد در سطح ملی و اجتماعی مطرح شدند؛ به همین دلیل، آن گونه که نویسنده ادعا می‌کند نمی‌توان بیداری و تحرک جامعه ایرانی را نتیجه آموزه‌ها و عملکرد نسل روشنفکری پیش از مشروطه دانست.

## ۶. روشنفکران و استبداد

نکته دیگر در تاریخ منورالفکری و جریان روشنفکری این است که مبارزه روشنفکران با استبداد، بدان صورتی که ادعا می‌شده است و می‌شود، درست نیست؛ چرا که حتی در بحبوحه انقلاب و شور ضد استبدادی، کم نبودند روشنفکرانی که دستی در دربار، و دستی در انقلاب داشتند.

۱. حمید عنایت: در حاشیه برخورد آراه در انقلاب مشروطیت؛ مندرج در یادنامه استاد شهید مطهری، ص ۱۵۶.

۲. مهدی ملک‌زاده: تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، کتاب اول، ص ۶۸.

به طور کلی ضد استبدادی معرفی کردن اندیشه ترقی قابل خدشه است و این نه تنها در تاریخ مشروطه که در دهه‌های قبل از آن نیز جای پرشش دارد؛ به طور نمونه، وقتی ناصرالدین شاه به قتل رسید، انجمن آدمیت اطلاعیه‌ای صادر می‌کند که در آن آمده بود:

وجود پادشاه حقیقت پرست، سرود حقیقی آدمیان است و لهذا به جمیع جوامع آدمیت، دستورالعمل مؤکد صادر می‌شود که همه اخوان و کل امتا و عموم آدمیان، اطاعت و تعظیم آن وجود مبارک، یعنی پادشاه را بر ذمه انسانیت خود واجب بدانند. وای بر آن جهال گمراه که نسبت به این پادشاه معصوم که امروز جامع امیدهای ایران است، به قدر ذره‌ای مصدر خیانت شود.<sup>۱</sup>

نامه دوم که اصالت و صداقت یکی از بنیان مهم اندیشه ترقی را مورد سؤال قرار می‌دهد، نامه میرزا ملکم خان به ناصرالدین شاه قاجار است و تاریخ آن زمانی است که فراموشخانه ملکم در تهران به وسیله دولت بسته شده است. ملکم می‌نویسد:

والله و بالله هر یک از تکالیف مرا که اشاره بفرمایید قبول خواهم کرد؛ اما به شرط این که اسباب گذران من مهتا باشد. اگر بخواهید هم گرسنه باشم هم بیکار بمانم، این نخواهد شد. من اگر حقه بازی کنم، سالی هفت هشت هزار تومان عاید من می‌شود. اگر فراموشخانه برپا کنم، سالی بیست سی هزار تومان مداخل دارم. اگر روزنامه نویسی بکنم، به اصطلاح قدیمی‌ها هر کس را بخواهم به زانو می‌اندازم. با وصف این چگونه ممکن است من خود را زنده دفن کنم؟<sup>۲</sup>

این دو سند، نمونه‌ای از اسناد و مدارک تاریخی در این باره است که شاید بتوان خلاصه همه این اسناد را با نتیجه‌گیری مرحوم جلال آل احمد از این جریان تطبیق داد. او معتقد است:

روشنفکران ایرانی، از اوان آشنایی با فرنگ تا به امروز، مدام گرفتار یک تسلسل و دور احمقانه‌اند میان حکومت و روحانیت، این دو قدرت اصلی که در هر قدمی باید حسابشان را نگه دارد. روحانیت که چون از همان آغاز کار، دم خروس کمپانی تنباکو را در جیب ملکم خان دید، او و فرنگی بازی‌هایش را تکفیر کرد. ناچار می‌مانند فقط و فقط حکومت. از قضیه تنباکو بگیر تا امروز، در تمامی این صد ساله، روشنفکر ایرانی با هوایی از اروپا و امریکا در سر، مرده میان قدرت حکومت‌ها و عزلت عارفانه، خسته از مردم و بی‌خبریشان و کلافه از روحانیت در

۱. موسی، نجفی: حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۴.



آخرین دقایق حساس برخورد‌های سیاسی میان روحانیت و حکومت اغلب طرف حکومت را گرفته است؛ چراکه تنها حکومت‌ها قادر بودند به اتکای پول نفت، بهترین مزدها را به او و به آرایش بدهند و در مقابل آرای تعدیل شده او، رفاه زندگی‌اش را تأمین کنند.<sup>۱</sup>

برای این نظر مرحوم آل احمد مثال‌های فراوانی در تاریخ می‌توان یافت؛ ولی از بین آن‌ها ذکر یک نکته و یک مثال تاریخی شاید کافی باشد. روزنامه‌ی اختر در اوج نهضت تحریم تنباکو در ۲۱ ربیع الاول ۱۳۰۹ وقتی قیام مردم مشهد را گزارش می‌کند، می‌نویسد:

بعضی از عوام الناس آن‌جا به سبب ورود مأمورین رژیم به‌های و هوی بر خاسته به ول ول و آشوب هم داستان شده‌اند (روزنامه‌ی اختر سال ۱۳۰۹ قمری)؛

یعنی قیام تحریم تنباکو از نظر روزنامه‌ی اختر، ولوله و آشوب مردم عوام است. حتی موضع منفی این جریده، شاخص اندیشه‌ی ترقی در مسأله‌ی مهم دخانیه عداوت جریان ترقی با استبداد را بیش‌تر شبهه‌دار و غیر حقیقی وانمود می‌کند این‌جا یک بحث پیش می‌آید و آن این‌که چه کسانی و چه جریان‌ی سلطنت استبدادی ایران را ضربه زده‌اند. پاسخ باید برگردیم به فتوای مرحوم میرزای شیرازی و این‌که ایشان نمی‌نویسد: «الیوم استعمال توتون و تنباکو حرام است»؛ بلکه می‌نویسد: استعمال توتون و تنباکو بای نحو «کان در حکم محاربه با امام زمان -عجل الله تعالی فرجه شریف- است»؛ یعنی «مهدویت» و «امامت» را در مقابل سلطنت قرار می‌دهد و به سبب همین تأثیر بود که برای نخستین بار در تظاهرات مردم تهران در بطن قیام تحریم تنباکو، شاه ظل الله، به نام «شاه باجی سیبیلو» مطرح و عنوان می‌شود؛ یعنی قداست شاه بعد از قیام تحریم تنباکو از بین می‌رود.

مرحوم مدرس، تحلیل خوبی از این قضیه ارائه می‌دهد. او که در قیام تحریم تنباکو و نهضت مشروطه و در دوره‌ی رضاخان به طور فعال حضور داشته است و درباره‌ی قیام‌های شیعی و مقابله با استبداد و سلطنت و طریق آرام این براندازی می‌گوید:

بالاخره واقعه‌ی تاریخی تحریم تنباکو نظام سلطنت را سست نمود و از اقتدار انداخت. قدرت و

احترام فرد یا حکومت ریشه در قلوب مردم دارد. اگر این ریشه آسیب دید، درخت قدرت‌ها زرد می‌شود و کم‌کم می‌خشکد و طوفانی و تبری آن را از ریشه برمی‌کند. استبداد سلطنتی در ایران بدون توجه به واقع‌دخانیه به مشروطیت نمی‌رسید، آن همه تعارفات و القاب و گنده کردن‌ها هم که بعدها در نامه‌های حضرات میرزاها برای ناصرالدین شاه‌ها عنوان شد نتوانست برگی تازه بر این درخت کیود سلطنت بکشد.<sup>۲</sup>

همچنین روند روزنامه‌ها بعد از کاغذ اخبار و همچنین مسأله ورود جراید تا سال‌های پیش از مشروطه به نوعی همکاری گروهی منورالفکران را با دستگاه استبدادی متجلی می‌سازد. هر چند در این زمینه، بین خود گروه منورالفکران هم در مورد استبداد و انحطاط قاجار و چگونگی مقابله با آن، اتحاد کلمه وجود ندارد، شکی نیست که در اداره این روزنامه‌ها به نوعی کاملاً محسوس، نزدیکی منورالفکران با دربار قاجار وجود داشته است.

داوری نظام‌الاسلام کرمانی (از پیشگامان و فعالان مشروطه) نیز درباره آن جماعت، خواندنی است. وی پس از انحلال مجلس اول، به انتقاد از عملکرد مشروطه خواهان پرداخته، می‌نویسد:

بلی، چند نفری که از شهرها آمده بودند به تهران و ظلم آن‌ها را پراکنده بود، قدر مشروطه را می‌دانستند و آن‌هایی که مفسد بودند و شرط‌طلب، مقصودشان مشروطه نبود؛ بلکه مشروطه را بهانه دخل خود کرده بودند. حتی ملک‌المتکلمین، دلش برای مشروطه نسوخته بود؛ دخل می‌خواست و آلاً وقت کشتن نمی‌گفت اگر شاه مرا نگاه دارد، از وجودم نفع خواهد برد، و اگر مشروطه طلب واقعی بود برای ظل السلطان و سالارالدوله جان نمی‌کند و اگر مشروطه خواه بود، در عرض دو سال، بیست هزار تومان ملک نمی‌خرید و کذا سید جمال (واعظ اصفهانی) اگر مشروطه خواه بود، بالای مشرف‌فحش به مردم نمی‌داد و بد از مردم نمی‌گفت. مشروطه خواه یک نفر را دیدم و او صحاف باشی بود که رفت. اگر چه او هم بنای تقلب و خوردن مال ارباب جمشید را گذارد!<sup>۳</sup>

۱. بکه به اصطلاح محلی اصفهانی یعنی جوانه.

۲. اقتباس از موسی نجفی: *هوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران*، ص ۱۱۶-۱۱۶.

۳. به نقل از علی ابولحسنی: *دیده بان، بیدار*، ص ۸۵.

و نیز مجدداً اسلام که خود از روزنامه نگاران هوادار مشروطه است، در تجلّی علل و اسباب انحطاط مجلس شورای صدر مشروطه می آورد:

مخفی نماند که غرض رفقای من، تهذیب اخلاق نوع ملت نبوده؛ بلکه ابداً متوجه به وطن و اهل وطن نبودند. فقط چون به واسطه نگارش این گونه مطالب، مشتری روزنامه آن‌ها زیادتر می شد... آقایان هم بی ملاحظه مسؤلیت، هر چه می خواستند یا می توانستند می نوشتند.<sup>۱</sup>

مخبرالسلطنه می گوید:

معنای مشروطه را صد نود نمی دانستند. به حرف های رنگین خصوصاً قدری با حرارت، توجّهی بود. اکثر، صلاح شخصی را بر صلاح مملکت ترجیح می دادند. بین وکلای اصناف، اذهان صاف تر و اغراض کم تر بود. تجربه معلوم کرد آن که بیش تر بر خلاف دولت، در نطق ها حرارت به خرج می دهد، شب ها در یاریان را ملاقات کرده است یا ظل السلطان را. هر یک به دُول اجنبی بیش تر حمله می آورند، سر سپرده سفارتی هستند. تدبیر این بود که مجلس را در انظار از صورت معقولیت بیندازند و مضرّ به حال مملکت جلوه بدهند؛ بالاخره بگویند مملکت حاضر نیست و رشته را پاره کنند. ... افراد انجمن ها می خواهند به صورتی هر چه مهیب تر جلوه کنند. در انتشارات ژلاتینی، غالب، تهدید به تپانچه می شد. یکی از آشنایان نصرالدوله پسر معین السلطان شکل اژدهای هفت سری آورد که من گراور کنم، نکردم. چه، تفسیر به سوء نیت و عدم رشد، و بیانه به دست می داد. همه می خواستند هر کول (پهلوان یونان) باشند. هر آن رائف که توسن را کند رام / کند آهستگی یا کوره خام.<sup>۲</sup>

## ۷. آدمیت و تقدّس زدایی نهضت

نهضت مشروطیت، جنبشی مقدّس و برخوردار از هدایتی معنوی و مذهبی بود؛ البتّه عناصر پدید آورنده جنبش، منحصر در عنصر مذهبی نبود و شاخصه قابل توجّهی که مشروطه دارد، آن است که باعث حضور قشرهایی همچون روشنفکران و تحصیل کردگان جدید در عرصه جنبش اجتماعی شد؛ ولی در نگاهی کلی، جنبش مشروطیت ایران را باید جنبشی جدید و باگرایشی مذهبی دانست که در امتداد حرکتهایی همچون

۱. به نقل از همان، ص ۸۷-۸۹.

۲. به نقل از همان، ص ۹۰.

قیام تحریم تنباکو قرار می‌گیرد؛ اما نویسنده ایندولوژی نهضت مشروطیت ایران می‌کوشد تا در جنبش‌های تحریم تنباکو و مشروطه، آن چه را که شائبه قدسیّت و تقدّس در آن می‌رود، بزدايد و آن دورا حرکتی سکولار و عاری از انگیزه‌های مذهبی و دینی جلوه دهد. آدمیت نتیجه‌گیری و درک تاریخی خود را از جنبش تحریم تنباکو چنین بیان می‌کند:

انگیزه اصلی‌اش اقتصادی و سیاسی محض بود... و هدف آن دورتر و بزرگ‌تر از مسأله تنباکو بود (ص ۳۵).

او در تأیید آن نتیجه‌گیری تاریخی می‌افزاید:

اعلامنامه‌های ملی که خطاب به دولت ناصری و به بزرگان شهرها و به علما انتشار یافتند، نه فقط از معانی دینی دورند، طبقه علما را مورد انتقاد تند قرار داده‌اند و تکیه‌گاهش استدلال سیاسی محض است (ص ۴۰).

وی در بررسی علل استعفای امین‌السلطان از صدارت، ایرادها بر دولت او را دسته‌بندی کرده، به ارزیابی هر کدام می‌پردازد. اعتراض مجتهدان معتبر کربلا و نجف را که طی نامه‌ای به شاه فرستادند را شامل چند مطلب می‌داند: یکی «اعتراض بر دو قرض از روس که سلطنت ایران را به حالت رقت‌باری زیر نفوذ روس درآورد» دیگر ایراد بر «رواج بابی‌گری و استخدام روز افزون فرنگیان و ارمنیان» در اداره حکومت (افون بر این، از شیوع منهیات شرعی و تظاهر به فروش مسکرات سخن راندند) و آن‌ها را چنین ارزیابی می‌کند:

در این باره بگوئیم که ریشه‌های حرکت اجتماعی، گسترده‌تر از مسأله استقراض بود و سرشت سیاسی داشت؛ منهیات شرعی هم همیشه رواج داشته و مردم چندان اعتنا نمی‌کردند

و گاه اقدام چند نفر تاجر و روشنفکر را به نام مردم می‌آورد و بر شواهد و ادله خود می‌افزاید. وی درباره تغییر فرمان مشروطیت چنین می‌نویسد:

دستخط مبارک داور بر ایجاد مجلس که شرف صدور یافته بود، در آن جا به اسم مجلس اسلامی قید شده بود، مردم قبول نکردند و استدعا کردند که باید مجلس ملی باشد. ما کاری به مذهب نداریم و همین طور دستخط صادر شد؛

حال آن‌که در دستخط اولیه‌ای که صادر شده بود، فقط عنوان «مجلسی از منتخبین» آمده بود و بعد از ایرادهایی دستوری که بر آن وارد شد، دستخط دیگری صادر شد که در آن سخن از مجلس شورای اسلامی به میان آمد. آن چه ناظم الاسلام می‌آورد، بعد از صدور این دستخط بود که:

چند نفر از معتبرین تجار و اهل سفارتخانه یعنی متحصنین رفتند به نیاوران که در صاحبقرانیه خودشان با دولت گفت و گو کنند... اسامی آن‌ها از این قرار است: جناب حاج سید عبدالحسین واعظ، حاج محمدتقی، حاج محمد ابراهیم وارث، جناب آقا میرزا محمود قمی، حاج سید صراف، آقا سید محمدتقی سمنانی، جناب آقا سید حسین بروجرودی، شارژ دافر دولت انگلیس، مشیرالدوله و پسرش مشیرالملک، محتشم السلطنه هم آن جا بود. در باب مجلس شورا مذاکره بود. صدراعظم می‌گفت که شورای اسلامی باید باشد؛ آقا سیدحسین بروجرودی گفت: شورای ملی باید باشد... پس از مذاکرات، نتیجه مجلس این شد که مجلس شورای ملی باشد.<sup>۱</sup>

آیا مقصود آدمیت از مردم، این چند نفرند که البته شارژ دافر انگلیس نیز جزو آنان بود؟ از سوی دیگر در دستخط نهایی که مورد قبول مردم واقع شد، چنین آمده:

این مجلس شورای ... که نگهبان عدل ما است، افتتاح و با اصلاحات لازمه امور مملکت و اجرای قوانین شرع مقدس شروع نماید» (ص ۴۸۱).

اگر مردم، کاری به مذهب نداشتند، بجا بود بر این مطلب اعتراض کنند تا به یک ترکیب ساده.<sup>۲</sup> شاید بهتر باشد داوری را به مورخان دیگری بسپاریم که منصفانه‌تر در این خصوص به داوری نشستند. ناظم الاسلام در بحث قیام تحریم تنباکو تحت عنوان مجلس ضیافت، این‌گونه بیانگر شریعت‌خواهی مردم است که:

۱. ناظم الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان، بخش سوم، ص ۴۷۹. استدلالشان نیز این بود که «شاید یک زمانی مانند شیخ فضل الله ملایی پیدا شود که ... همه اهل مجلس را تکفیر و لاقبل تفسیق کند، آن وقت محرک مردم شود که کافر و فاسق را به مجلس اسلامی چه کار است...».

۲. برای آگاهی بیشتر در این خصوص، رک: ناظم الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ۵۵۸، ۵۶۲، ۵۶۷؛ مهدی ملک زاده: تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، کتاب دوم، ۳۷۹ و ۳۸۰؛ احمد کسروی: تاریخ مشروطه ایران ص ۱۱۹ و ۱۲۰. جهت اطلاع از موارد دیگری را که نویسنده در پی تبیین همین مقصود است، رک: ص ۴۲۸ و ۴۲۴، ۴۱۹، ۴۱۸، ۴۱۶، ۱۷۵، ۱۷۳، ۱۶۱، ۱۵۳، ۱۴۶.

آقایان بعد از آن که قرار شد که امتیاز نامه مرتفع شود، متعهد شدند که شایعه جاریه را مکتوب شوند و در بالای منبر، مردم را امر به صبر و تأمل نمایند... این مقاوله و مجاهده را جهاد گفتن خطا است. امام جمعه در بالای منبر به همین مضمون نطق نمود که یک دفعه صدای زن‌ها و ضجه آن‌ها بلند شد که امروز اگر مردان ما مانند زنان در خانه بنشینند، ما زنان، جامعه مردان می‌پوشیم و حق خود را از دست نمی‌دهیم. این چه فرمایشی است که می‌فرمایید؛ ما نه با پادشاه طرفیم نه با کس دیگر؛ ما اجرای حکم خدا را خواهیم نمود.<sup>۱</sup>

کسروی نیز اسلام‌خواهی مردم در مشروطه را چنین بیان می‌کند:

[بعد از تحصن عالمان در حضرت عبدالعظیم] پس از ناهار، چون شاه‌باز می‌گشت، مردم در سر راه او انبوه شدند و زنان گرد کالسکه او را گرفتند و فریاد می‌زدند: ما آقایان و پیشوایان دین را می‌خواهیم... عقد ما را آقایان بسته‌اند؛ خانه‌های ما را آقایان اجاره می‌دهند... ای شاه مسلمان! بفرما رؤسای مسلمانان را احترام کنند. ای پادشاه اسلام! اگر وقتی روس و انگلیس با تو طرف شوند، شصت کرور ملت ایران به حکم این آقایان جهاد می‌کنند...<sup>۲</sup>

در جای دیگر می‌نویسد:

چنان که گفتیم، چون پیشگامان جنبش، ملایان بودند، تا دیری سخن از «شریعت» و رواج آن می‌رفت و انبوهی از مردم می‌پنداشتند آن چه خواسته می‌شود، همین است.<sup>۳</sup>

گرچه افراط و تفریط‌هایی از سوی مردم صورت می‌گرفت، فقط به سبب دست‌های مرموزی بود که وارد معرکه می‌شدند و بعضی مسائل سطحی و کوچک را به تنش‌های تند و موضعگیری‌های خشن تبدیل می‌کردند:

دستگاه تبلیغاتی مشروطه خواهی به قدری قوی بود که هر صدایی را خفه می‌کرد. از در و دیوار شب‌نامه و روزنامه و عبرت‌نامه می‌بارید؛ یعنی چیزی حدود دویست و بیست و چند روزنامه و ده‌ها شب‌نامه و صبح‌نامه و بیدار‌نامه و امثال این‌ها منتشر می‌شد که هیچ نیروی مردمی در برابر این سیل عظیم تبلیغاتی قادر به مقاومت نبود.<sup>۴</sup>

۱. ناظم‌الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۴۲.

۲. احمد کسروی: تاریخ مشروطه ایران، ص ۶۹.

۳. همان ص ۲۴۸ و مانند این مضامین را می‌توان در صفحات ۲۶۱ تا ۲۷۸ مشاهده کرد.

۴. مهدی، انصاری، شیخ فقیه‌الله نوری و مشروطیت، ص ۲۷۵.

از سوی دیگر، این که شعارهای اسلامی و حتی در مواقعی، شعارهایی با رنگ و لعاب اسلامی در مشروطه، نشان از فضای کاملاً مذهبی در «مشروعیت» و «مقبولیت» مردمی این شعائر دارد می‌توان به این نتیجه منطقی رسید که فضای صدر مشروطیت، چه در زمان جنبش عدالتخانه و چه در دوران مشروطیت اول، ساخته و پرداخته شعائر و اهداف و آرمان‌های مذهبی بوده است.

### ۸. تحریم تنباکو یا داستان رژی

پرداختن به تحلیل مشروطیت بدون توجه به جنبش تنباکو، فهم ما را از آن انقلاب سطحی و بی‌عمق می‌کند؛ به همین دلیل، موضع اتخاذ شده نویسنده در این زمینه اهمیت دارد؛ چنان که وی نیز از توجه به آن غافل نبوده؛ اما کلید فهم اصالت‌های انقلاب مشروطیت، قیام تحریم تنباکو و جریان سازی‌های آن است؛ بنابراین، بسیار متفاوت است که ما با قیام تحریم، سراغ مشروطه که فصل نو تاریخ ایران است، برویم یا بدون ملاک‌ها و اصول قیام تحریم به بحث مشروطه پردازیم؛<sup>۱</sup> اما آدمیت به گونه‌ای به تحلیل این جنبش پرداخته که او را در فهم اصالت‌های انقلاب مشروطه رهنمون نساخته است و ی در زمینه قرارداد تنباکو می‌نویسد:

در شناخت جنبش عمومی علیه انحصارنامه دخانیات، افسانه‌ها را کنار می‌نهیم و تصویر شاعرانه هم از آن ترسیم نمی‌کنیم. آن واقعه‌ای بود در سلسله حوادث به هم پیوسته... در مرحله کنونی، روح اعتراض هام در جنبشی علیه انحصارنامه دخانیات تجسم یافت؛ انگیزه اصلی‌اش، اقتصادی و سیاسی محض بود. اولین گروه اجتماعی که علیه آن به پا خاست، صنف کاسب و تاجر توتون و تنباکو بود.<sup>۲</sup>

او می‌افزاید:

گفت‌وگو بر سر موهوم بودن فتوای میرزا حسن شیرازی در تحریم دخانیات و تحریک روس در برهم زدن بساط رژی به عاملی میرزا کاظم ملک النجار و مخالفت میرزا حسن آشتیانی با آن

۱. موسی نجفی: جریان‌شناسی تحریم در تاریخ فکر سیاسی ایران، مجله حکومت اسلامی، سال سوم، ش ۳، ص ۱۷۹.

۲. همان ص ۳۵.

انحصارنامه نیست؛ بلکه نشر آن حکم مرجع تشیع، دروغ سیاسی بود؛ همچون بسیاری از دروغ‌زنی‌های دیگر که تاریخ سیاست ثبت کرده. ملک التجار هم آدم دغل‌کاری بود و انگیزه ملی نداشت؛ آن ملای آشتیانی هم مجتهد پرهیزکاری نبود؛ همچنان‌که رشوه «ظاهر و آشکار» گرفتن را از بدعت‌های او شناخته‌اند. صنف کاسب و بازرگان را برانگیزاند، پس از آن مرجع تشیع، مسؤلیت حکم ساختگی را به گردن گرفت. ... این بدان معنا است که افراد تاجر و کاسب مستقلاً و مقدم بر ملایان به مقاومت برخاسته بودند.<sup>۱</sup>

افزون بر این، وی معتقد است: این جنبش نه تنها با ملایان ارتباطی نداشت، بلکه مضامین اعلام‌نامه‌ها و خطابه‌هایی که به دولت می‌شد، از معانی دینی به دور بود و در موارد بسیاری، طبقه عالمان هم مورد انتقاد شدید آن‌ها قرار می‌گرفت و از سوی دیگر، مفهوم بیانیه‌هایی همچون بیانیه شیخ حسن کربلایی «خیلی وسیع‌تر و جامع‌تر از قضیه تحریم دخانیات بود؛ به حقیقت دلالت روشن داشت بر طغیان عمومی علیه اصول حکمرانی. دیگر این‌که آن سخن می‌رساند که دستگاه حکومت، اعتبار و حرمت معنوی‌اش را در افکار عام به کلی از دست داده بود. این جنبه فعالیت‌های سیاسی، هیچ ارتباطی با جنبش ملایان نداشت. ... در تأیید آن نتیجه‌گیری تاریخی باید افزود: اعلام‌نامه‌های ملی که خطاب به دولت ناصری و به بزرگان شهر و به علما انتشار یافتند، نه فقط از معانی دینی دورند، [بلکه] طبقه علما را مورد انتقاد شدید قرار داده‌اند و تکیه‌گاهش استدلال سیاسی محض است. بیان‌نامه دیگر، جماعت روحانیان را چنین ملامت می‌نماید: هرگاه صدای دف از خانه‌ای بلند شود «رگ امر به معروف حضرات آیات الله به حرکت آمده، لشکر طلاب تا ریختن خون صاحب خانه ایستادگی می‌کنند؛ اما اگر فریاد مردم از ظلم حکام به آسمان برسد، همان آقایان را کک نمی‌گردد» (ص ۴۰).

از مجموع آن چه وی در این باره می‌نویسد می‌توان نتیجه گرفت: آدمیت با این پیش‌فرض که عالمان اساساً نمی‌توانند فلسفه سیاسی معتبری داشته باشند، به قضیه تحریم پرداخته است؛ به همین دلیل، به عقیده او نمی‌توان قضیه انحصار دخانیات و شکست استعمار و استبداد را بر محور فتوای تحریم تحلیل کرد؛ زیرا چنین چیزی نه تنها



واقعیت نداشته، بلکه از اقدام‌هایی به شمار می‌رود که در آن برهه از زمان، کم‌ترین تأثیر را در تحرک مردم و بیداری آنان داشته است:

اعلان جهاد علمای نجف در جنگ ایران و روس، سخت بی‌خردانه و مصیبت‌بار بود؛ اما آن مسأله قرینه تحریم دخانیات نبود. میرزای شیرازی همچون سایر سلاطین، چیزی از فلسفه سیاسی جدید نمی‌فهمید (ص ۴۲ و ۴۳).

در بررسی موضع نویسنده در این خصوص باید گفت: در تقسیم‌بندی تحولات اجتماعی - سیاسی دوران قاجاریه، نقش واقعه تنباکو نادیده گرفته، و بدان کم‌تر اهمیت داده شده است. به طور معمول، روشنفکران به بحث انقلاب مشروطیت، رغبت بیش‌تری نشان می‌دهند و این به دلیل آن است که به‌رغم ادعای برخی مدافعان روشنفکری، مبنی بر این‌که روشنفکری از سال‌ها قبل از مشروطه حضور اجتماعی مؤثری داشته، نقش چندانی را نمی‌توان برای آنان قائل شد.

آری، اگر جنبش ضد قرارداد رژی را از فحوا و عمق تحریم خالی کنیم و به بقیه مسائل و حوادث تاریخی بنگریم، خواه ناخواه خواهیم نوشت: «شورش بر امتیازنامه رژی»؛ اما اگر محور و اساس جنبش دخانیه را «تحریم» قرار داده، آن‌گاه به خیزش تاریخی - فکری آن نظر انداخته، موجی را که تحریم، ۱۵ سال بعد از رژی ایجاد کرد، دقیقاً واریسی کنیم، خواهیم دید که سطح بینش و فکر تاریخی ما ارتقای کیفی می‌یابد و واژه «قیام و نهضت» را به جای «شورش» با آن حادثه تاریخی متناسب خواهیم یافت.

اگر جنبش تنباکو را یکی از فصول مهم و سر آغاز اجتماعی نهضت فکری - سیاسی مشروطه بدانیم، آن‌گاه با قید احتیاط و با پیمودن راه اعتدال می‌توانیم از جریان عمیق و تقابلی عصر تحریم در دل عصر بی‌خبری و قرن سکوت خبر دهیم. در این صورت، مسأله از شکل منافع طبقاتی چند تاجر بازاری و بازرگان تنباکو خارج، و به منافع ملی، عمق فکر مذهبی، و اندیشه فراتاریخی تبدیل می‌شود.

تحلیل و دیدگاه آدمیت درباره قیام تنباکو به ادله‌ای چند، خدشه‌پذیر و ضعیف است:

۱. اگر بخواهیم ریشه‌یابی کنیم که تأکید آدمیت و همفکرانش در منصوب کردن این

حرکت، به اقدام مجدّانه تاجران به چه دلیل است، می‌توان بر زاویه فکری و دیدگاه فلسفه سیاسی آنان انگشت گذاشت. از نظر آنان، باید میان دیدگاه و آرمان تاجران و عالمان مذهبی، اختلاف ماهوی وجود داشته باشد و این اختلاف از اختلاف بین تاجران و کشیشان در انقلاب فرانسه سرچشمه می‌گیرد. برای آن که نهضت اجتماعی پدید آید، نیازمند یک طبقه جدید فعال اقتصادی است؛ بدین لحاظ در ایران، شأن تاجران ناگهان به رده نوعی بورژوازی ملی در بُعد اجتماعی ارتقا می‌یابد.

می‌بینیم که تحلیل این رده فکری در مشروطیت نیز دقیقاً بر این پایه است؛ البته با این تفاوت که در مشروطیت، سطح بحث از رابطه تاجران و عالمان به بازشدن پای روشنفکران و تحصیل‌کردگان غربی کشیده می‌شود. علت این که این مورخان از عنصر روشنفکر تحصیل‌کرده غربی در نهضت تباکو یاد نمی‌کنند، حضور کم و تقریباً ناچیز اینان در این حرکت عمومی بوده است. از نظر مورخان چون آدمیت و حائری، عالمان مذهبی فاقد شعور اجتماعی و درک سیاسی لازم هستند؛ بدین سبب، در جنبش تباکو، تاجران هدایتگر آنان بودند و در جنبش مشروطیت، روشنفکران، اصول فکر سیاسی و تفکر اجتماعی را به آنان آموزش داده القا می‌کردند. به تعبیر دیگر، عالمان مذهبی هیچ‌گاه متحرک بالا راده نبوده‌اند و نیستند.

اگر عوامل فکری و روحی دیگر را در این تحلیل‌ها کنار بگذاریم، ریشه اصلی این گونه تجزیه و تحلیل‌ها و بینش‌های تاریخی به کلیشه برداری از انقلاب‌های جهانی و جنبش اصلاحی اروپا بر می‌گردد و این که نهضت‌ها و حرکت‌های آزادی خواهانه و ملی، در سراسر جهان باید این گونه جریان‌ها را الگوی خویش قرار دهند؛ بنابراین در این تطبیق، وجود کوچک‌ترین انحراف یا عدم تطابق با این الگو سبب می‌شود تا این نهضت‌ها، غیر اصیل، ارتجاعی، واپس‌گرا و در یک کلام بی حاصل قلمداد شوند.

۲. از یک سو بسیاری از اسناد و مدارک در قیام ضدّ رؤی، از آن حکایت دارد که تاجران و کاسبانی به علل چندی حتی موافق عمل رؤی بوده‌اند و از سوی دیگر، اثبات این که تاجران بینش عمیق سیاسی - اجتماعی در برابر تحولات داشته‌اند، بسیار دشوار است.

۳. این که آدمیت معتقد است تاجران، عالمان را به صحنه مبارزه اجتماعی کشاندند و همکاری عالمان مقتدر را به دست آوردند، باید پرسید: حربه تاجران و ابزار آنان در این کشاندن چه بوده است؟ اگر پاسخ داده شود، بهانه و جوهات شرعیه، باید گفت این جواب نه تنها از ناآگاهی نویسنده درباره ماهیت و عمق دستگاه و نهاد مرجعیت خبر می‌دهد، بلکه در اطلاعات تاریخی نامبرده از اوضاع و جریان اقتصادی عالمان نیز باید شک کرد.

اگر بخواهیم بگوییم: این مراجع و عالمان بزرگ بوده‌اند که تمام اقشار را به صحنه اجتماعی در واقعه تنباکو و در عصر مشروطیت کشاندند، سخن به گزافه نگفته‌ایم. حربه این دنباله روی نیز از مسأله اقتصاد و طبقه خارج بوده است و به مسأله اعتقادات و باورهای مذهبی بر می‌گردد. بر فرض هم که تعدادی از تاجران، از این گونه اعتقادات و باورهای عمیق عاری بوده باشند، به هیچ وجه جامعه و روند و بافت اعتقادی - اجتماعی ایران به آنان اجازه بروز مخالفت نمی‌داده است. با این تحلیل می‌توان راحت‌تر بررسی کرد که چرا یک تاجر تنباکو، دوازده هزار کیسه تنباکوی خود را به آتش می‌کشد و اظهار می‌دارد که دوازده هزار کیسه تنباکوی خود را با خدا معامله کردم.

مسأله وقف زمین‌های مزروعی، نذرها و اعتقادهای مردم از طرفی، زهد، منش بلند و نحوه سلوک، استقلال و قدرت مراجع طراز اول شیعه، ما را خواه ناخواه به این بینش سوق می‌دهد که پایگاه اجتماعی و شأن و رتبه عالمان با تاجران، نه تنها در مقابل هم قرار نمی‌گرفت، بلکه در روند جنبش‌ها و نهضت‌های مذهبی و مردمی، تاجران و سایر اقشار، مقلدان با وفا و حامیان با نفوذ اقتصادی برای عالمان بوده‌اند.

مطالب و عناوین دیگری که آدمیت درباره ماهیت تحریم مطرح می‌کند، نوعی سفسطه و نکته انحرافی است. این که می‌نویسد: «فکر تحریم دخانیات در اصل، مغایر نظرگاه اکثر پیشوایان مذهبی بود»، مصداق «کَلِمَةُ حَقِّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ» است. فکر تحریم دخانیات، در حالت عادی، البته این گونه بوده و حرمت آن به هیچ وجه بذاته مطرح نبوده است؛ اما وقتی مسأله امتیاز خارجه و برتری کافران بر سرزمین‌های اسلامی مطرح می‌شود و قضیه دخانیه، مرکز توجه نهضت عمومی و اجتماعی می‌شود و جریانی تحت

عنوان تحریم پیش می‌آید، البته که دیدگاه بیش‌تر عالمان مذهبی به حرمت آن بر می‌گردد؛ چنان‌که می‌دانیم، وقتی دربار و حکومت ناصری خواست بین عالمان بزرگ اختلاف ایجاد کند و از مجتهد کربلا، مرحوم شیخ زین‌العابدین، راجع به حکم حرمت تنباکو پرسیدند، وی نیز حکم میرزا را به سبب ابعاد سیاسی و اجتماعی، تأیید و متابعت خود را اعلان داشت و نیز وقتی ظل‌السلطان برای آقانجفی اصفهانی پیغام می‌دهد: شراب که از تنباکو نجس‌تر است؛ همان قدر که در باب شراب نهی دارید، در باب تنباکو هم نهی داشته باشید، آقانجفی پاسخ می‌دهد: ما به تکلیف شرعی خودمان عمل می‌کنیم و شما هم به تکلیف عرفی خودتان عمل کنید؛ همچنان‌که اجناس خارجی، پارچه‌ها، کالاهای فرنگی، حتی کاغذهای مارک‌دار نیز وقتی بهانه برای استیلای اجانب بر کشور اسلامی می‌شد، مورد تحریم قرار می‌گرفته است.

آدمیت در کتاب شورش بر امتیاز نامه رژی، حوزه تحریم را بسیار کوچک گرفته، محدوده زمانی آن را نیز کوتاه می‌داند؛ اما با مراجعه به اسناد و مدارک گوناگون تاریخی، چند مطلب به دست می‌آید:

ا. تفکر تحریم، سه سال پیش از قرارداد رژی در استفتای شیخ فضل‌الله نوری از میرزای شیرازی و جواب میرزا در مورد منع استعمال قند مجلوب روس عینیت یافته بود.

ب. قیام تحریم، در نخستین نمره خود به الغای قرارداد رژی می‌انجامد؛ ولی ابعاد آن در سنوات بعدی، شامل ابعاد اقتصادی دیگری از نفوذ بیگانگان در ایران نیز می‌شود؛ بنابراین، تحریم چه از جهت کمی و چه از جهت کیفی تداومی دارد که بسیار فراتر از تنباکو و رژی بوده است.

ج. در جهت قراردادهای و امتیازات خارجی نیز ما نمی‌توانیم با نویسنده کتاب شورش بر امتیازنامه رژی هم داستان باشیم که ابعاد قیام تحریم فقط به بعد لغو انحصار رژی کمک کرد؛ زیرا هر چند که امتیازات دیگری نیز به بیگانگان داده می‌شد و به ظاهر، نهضت و قیام عمومی را در پی نداشت، مخالفت عالمان و مردم با این امتیازها و انتقادهایی که مثلاً از استقراض از روس‌ها می‌شد، همه به سبب این بود که قبح امتیاز دادن به بیگانه و

مترادف دانستن امتیاز خارجی با اضمحلال دین و ملت، در اندیشه عالمان و ملت نفوذ کرده بود و این خود به صورت عاملی نیرومند در مشروطیت عمل کرد. در حقیقت، تحریم به صورت نوعی معیار سنجش در مورد قراردادهای خارجی عمل کرد و در وجدان عمومی، هیجان و التهاب پدید آورد و متون سیاسی و مقالات اجتماعی عصر مشروطیت و عملکرد مجلس اول و حساسیت‌هایی که در این زمینه بروز می‌کرد، همه از تزیینی و درایتی حکایت دارد که پیش از قیام تحریم و در موقع اجرای سایر قراردادها و امتیازات خارجی پیش از رژی مشاهده نمی‌شده است.

د. آدمیت، این نکته را که چرا میرزا درباره لغو همه امتیازها و یا قطع بالمرة ید فرنگی در همان زمان اقدام نکرد و امتیازات راه آهن یا بانک را که پیش‌تر مطرح می‌کرد، بعد از لغو قرارداد تنباکو مصرانه عنوان نکرد، یا این‌که چرا به تکفیر نظام ناصری اقدامی نکرد، مبهم گذاشته، فقط به این اشاره می‌کند که میرزا: «تمکین دولت را بر عموم رعایا و علما لازم می‌شمرد [و] چنین تصوّراتی و انجام این‌گونه مهمّات در مورد وی خام اندیشی محسوب می‌شود».

در این مورد نیز به نظر می‌آید که روح بلند و تفکر میرزا با این تحلیل‌های تاریخی، بسی فاصله دارد؛ چرا که:

۱. میرزا هیچ‌گاه به بودن سایر امتیازات رضایت نداده و حتی در واپسین نامه‌های خود، پس از تشکر از لغو رژی، باز به کنایه، عدم رضایت خود را از امتیازات بانک و راه آهن و غیره مطرح می‌سازد؛

۲. این که ما تصوّر کنیم یک جنبش اجتماعی در مدّتی کم‌تر از دو ماه، تمام اساس ظلم و سیاست فاسد را یکباره نابود کند، تصویری خام خواهد بود و اصولاً مقدّماتی در آغاز نهضت‌ها و جنبش‌های بزرگ گذاشته می‌شود که چه بسا در دهه‌های بعد به ثمر نشیند؛ چنان‌که ثمره قسمتی از ابعاد نهضت تحریم، در زاویه‌هایی از نهضت مشروطیت دیده شد و به نظر می‌آید نهالی که در جنبش تنباکو کاشته شد، به هر حال محتاج زمانی بود که بارور شود؛

۳. هر نهضت و حرکت اجتماعی و سیاسی، دو رکن اصلی دارد: رهبری و مردم.

حکم تحریم تنباکو، از روزی که شایع شد تا روزی که خبر لغو آن رسید، پنجاه و پنج روز به طول انجامید؛ اما کارشکنی‌ها و موانع گوناگونی که در کار بود، باعث شد میرزا نتواند اهداف بلند بعدی را مطرح کند. این عوامل، کارشکنی دولتیان، میزان طاقت مردم، عدم همراهی برخی از روحانیان، کوتاهی فکر برخی از تاجران، از فاصله میرزا با دیگران داشت. به نظر می‌آید اگر رهبری حرکت اجتماعی، این مسائل را مد نظر نداشته و صرفاً مسائلی را مطرح کند که هیچ‌گونه زمینه فکری-اجتماعی نداشته باشد، آن چه عایدش می‌شود، بی‌اقبالی مردم و جری شدن عوامل حکومتی خواهد بود.<sup>۱</sup>

#### ۹. سیاست شرعی یا سیاست غربی

سیاست به عقیده نویسنده، دارای یک موضوع و یک تعریف منحصر است که فقط شامل اداره حکومت بر اساس بینش‌ها و گرایش‌های غربی و به سبک و شیوه دولت‌های اروپایی است؛ بنابراین، هر جا که مبادی و اصول موضوعه آن یافت نشد، در زمره سیاست عقلی و تعقل سیاسی قرار نمی‌گیرد؛ حال آن‌که علم سیاست، پیش از آن که موضوع واحدی داشته باشد، به اهداف و اغراض مشترکی نیاز دارد که منشأ وحدت معرفتی به نام معرفت سیاسی می‌شوند و آن اغراض و اهداف، در پاسخ به چند سؤال اساسی ظهور می‌یابند که ارائه پاسخ به آن‌ها در انحصار بینش و گرایش خاصی نیست؛ همچنان که با معرفت و دانش خاصی نیز ارتباط ندارد. آن چهار سؤال اصلی عبارتند از:

۱. چرا باید حکومتی تشکیل شود؟ (فلسفه تشکیل حکومت)

۲. حاکمیت در این حکومت به چه کسی یا کسانی تعلق دارد؟

۳. خاستگاه ارزش‌ها و روش‌های حکومت از کجا است؟

۴. گستره اقتدار و اختیارات حکومت تا کجا است؟

که مطابق این ملاک، هر متفکری می‌تواند صاحب نظریه و فرضیه سیاسی باشد؛ همان‌طوری که هر مکتب، مذهب، ایدئولوژی یا مشربی می‌تواند هویت سیاسی داشته

۱. اقتباس از موسی نجفی: جبران‌شناسی تحریم در تاریخ فکر سیاسی ایران، مندرج در مجله حکومت اسلامی، سال

باشد؛ بنابراین، واهی خواندن یا تخیلی تلقی کردن اندیشه آن‌ها در حوزه معرفت سیاسی یا در حریم اندیشه سیاسی، اساس محکمی ندارد و این، نگرشی سطحی و داوری غیر صحیحی است که هويت سیاسی اندیشه‌ها را در انحصار دانش و بینش خاصی بجوئیم. اگر این میزان و معیار را نپذیریم، باید همه دستاوردهای اندیشه بشری از سقراط حکیم تا افلاطون و ارسطوی فیلسوف، از آکوئیناس و اگوستین تا جدیدترین متفکران فلسفه تحصیلی و پوزیتیویستی غرب که آسمان سیاست را به ریسمان فیزیک نیز متصل می‌سازند، دور بریزیم و آن‌ها را از حریم سیاست خارج کنیم؛ در حالی که بنیاد معرفت سیاسی در غرب بر پایه نظریات همین متفکران استوار است.

از طرف دیگر، پیوستگی اندیشه‌ها با معرفت سیاسی از طریق توجه به مبادی اولیه اندیشه‌ها در معرفت سیاسی، مورد توجه نویسنده قرار نگرفته است. پاسخ به هر سؤالی در اندیشه بشری، از جایگاه مخصوصی در مبادی اندیشه بر می‌خیزد. برخی متفکران ممکن است محسوسات و مجربات خود را شایسته‌ترین معبر برای ورود به حریم معرفت سیاسی بدانند؛ حال آن‌که بسیاری از متفکران، حیطه‌ای فراتر از معقولات، محسوسات و مجربات انسانی را برای پاسخ به این سؤالات حیاتی شایسته می‌دانند و پاسخ آنان را از ورای معقولات و محسوسات بشری از طریق اعتماد و اعتقاد به وحی و ایمان و کمال دین الاهی می‌دهند.

این که نویسنده، ورود هیچ‌گونه عنصر ماورای معقولات و محسوسات بشری را در عرصه معرفت و تعقل سیاسی بر نمی‌تابد، از اشتباهی سرچشمه می‌گیرد که در این خصوص مرتکب شده است. وی تصور کرده که نسخه مشروطه غربی، یگانه نسخه کاملی است که اجرای مو به موی آن، آزادی، عدالت و پیشرفت را برای ملت استبداد زده ایران به ارمغان خواهد آورد و این که تحقق جامعه ایده آل فقط از طریق مشروطه غربی می‌گذرد.

این جمله‌ها که «مفهوم عدالتخانه ارزش حقوقی ندارد»، «بر لفظ موهبت الاهی، اثر حقوقی و سیاسی مترتب نیست»<sup>۱</sup>، «نظارت علما بر قوانین موضوعه، نظارتی لرزان و بی

۱. «در اصل سی و پنجم متمم قانون اساسی، بر لفظ «موهبت الاهی» که بعد افزوده شده، اثر حقوقی و سیاسی

اثر است»<sup>۱</sup> «از نظرگاه فلسفه مشروطیت جدید، سیاست دینی و ریاست فائده روحانی مردود بود»، «حامی و مروج اسلام بودن دولت، مغایر مفهوم «آزادی مذهب» اتباع مملکت است»، «قید «در مقابل قانون دولتی» در اصل مساوات مطلق، در حقوق اجتماعی، نقضی بر اصالت تساوی کامل افراد وارد نمی‌ساخت» (ص ۴۱۷)، «احکام سیاست شرعی به درد دولت عرفی جدید نمی‌خورد» (ص ۴۱۸)، «آن منطق قضایی شرعی<sup>۲</sup> نه از نظر دستوری یعنی اصول محاکمات و نه از نظر ماهوی یعنی اصول حقوقی، مورد قبول معتقدان سیاست ملکی (عرفی) نبود» (ص ۴۱۹)، «اصلاح و اصلاح طلبی تنها در چارچوب مشروطه غربی محقق می‌گشت و بس»، «ترکیب لفظی «مشروطیت مشروعه» اصطلاحی بود ساختگی و مفهوم آن، مهمل منطقی بود و به حقیقت دلالت می‌کرد بر نفی حکومت ملی» (ص ۴۲۹)، «مفهوم مشروطه اسلامی، زاده... خود پرستی ملایی بود» (ص ۴۳۰)، و... جملگی ناشی از این پندار نادرست است.

غرب، تفکر را ورای باورهای مسلمش از انسان سلب کرده است. سال‌ها است در باور ما گنجانده‌اند که با آن چه شرف بدان از گنجینه‌های علم و معرفت می‌نازد، راه به جایی نخواهد برد و همچنان در جهل و تعصبات و خرافات خواهد ماند و یگانه راه رهایی ما از این بلاها پیمودن طریقی است که غرب برایمان تجویز کرده؛ پس مشروطه غربی، بدون هیچ‌گونه تخلف<sup>۳</sup>، یگانه درمان مشکل تاریخی ایران شناخته شده است.

شاید اگر نویسنده، کتاب را پس از انقلاب اسلامی ۵۷ می‌نوشت - همان گونه که روش او در جلد دوم این کتاب که در همین زمان نگاشته شده، این را به ذهن خواننده می‌رساند - به این باور تاریخی به دیده تشکیک می‌نگریست که جریان پیشرفت فقط از

۱. مترقب نیست؛ چنانکه در قضیه خلع محمدعلی شاه، صحبتی از آن به میان نیامده؛ اساساً از نظر منطق دستوری، از آنجا که حکمرانی را ملت تفویض داشته، ذاتاً بخششی در کار نیست» (فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ص ۴۱۰).

۱. «دستگاه روحانی، نسبت به تعرض فلسفه حکومت عقلی به قلمرو شریعت، هوشیار بلکه حساس بود؛ تضمینی که در مقابل آن به زحمت به دست آورد، نظارت کلی شرعی بر قوانین موضوعه بود؛ نظارتی لیزان که بعدها کان لم یکن تلفی گردید» (همان، ص ۴۱۳).

۲. این که عدلیه فراش باشی شرع باشد.

۳. نویسنده، حتی تخلف دستوری را هم جایز نمی‌داند.



بستر مشروطه غربی می‌گذرد که یکی از پیش شرط‌های آن پروتستان‌یسم دینی و عدم دخالت دین در عرصه سیاست بود، همین طور نمی‌نوشت:

سنت فلسفی عقلی در فرهنگ خاص ایرانی - اسلامی، اصل اجتهاد در نظام شیعی، بنیاد عرفان از منابع تفکر ایرانی، سه عاملی بودند که هر کدام ذاتاً می‌توانستند به درجات از حدت فکری قشری دینی بکاهند و در اوضاع خاص تاریخی تا حدی تجددپذیری را در میان اهل حکمت و عرفان و عنصر روحانی آسان گردانند؛ اما فقط آسان گرداندن، نه بیش‌تر. این بدان معنا است که نه تصور شود آن... فی نفسه و به تنهایی یا بر روی هم، منبع تجددخواهی یا موجد فلسفه سیاسی نوی بوده باشند؛ چنین تصویری از پایه باطل است؛<sup>۱</sup>

بلکه نه تنها آسان است که می‌تواند بر خلاف سیر به ظاهر تخلف‌ناپذیر عصر حاضر، به تجدد و تحوّل در جهت تعالی دین دست یابد. انقلاب ۵۷ بسیاری از مشهورات و مسلماتی را که غرب همانند تارهای عنکبوت به دور خود و هم‌باورانش تنیده بود، در هم پیچید؛ از جمله این‌که تصور می‌شد هرگونه تحوّل و انقلابی که در جهان پس از رنسانس صورت گیرد، ناچار باید انقلاب فرانسه و نهضت اصلاح دینی را الگو قرار دهد و این سیری تاریخی بود که تخلف‌ناپذیر می‌نمود و باوری عمومی بود که روشنفکران ما را اسیر خود کرده بود؛ بدین جهت، نویسنده که خود را مدافع روشنفکری می‌خواند نتوانسته از عملکرد عالمان و عنصر دینی در انقلاب مشروطه تحلیل درستی ارائه دهد و در تحلیل نهضت مشروطیت بیش‌تر در صدد تطبیق آن با سیر تاریخی مفروض است تا واقعیات آن.

### جمع‌بندی

نویسنده می‌کوشد در این کتاب، نوعی رهبری تاریخی و شأنیت اجتماعی را برای روشنفکران ایران به اثبات رساند؛ شأنیتی که تاریخ معاصر ما بدان به دیده تردید می‌نگریسته است. جامعه ایران از زمانی که جریان روشنفکری پا به عرصه اجتماعی ایران گذاشته تاکنون، این ذهنیت تاریخی را به همراه داشته که نوعی بیگانگی در نظر و عمل روشنفکران مشهود است که سبب انزوای نظری و عملی آنان از جامعه ایران شده

و پاک شدن این ذهنیت، به تلاشی دو چندان نیاز دارد که نویسنده به شیوه‌های گوناگون آن را در پیش گرفته است.

اشتباه وی در این است که علت این بیگانگی و ناکامی روشنفکران در عرصه اجتماعی ایران را در شیوه نادرست حکمرانی یا دوگانگی دولت و ملت می‌جوید؛ حال آنکه این بیگانگی از تضاد تفکر سیاسی - اجتماعی غرب با فرهنگ و تفکر اسلامی و شیعی ایران برخاسته است؛ همچنانکه پیشوایی عالمان و مراجع دینی و پیروی مردم از ایشان، محصول آن اوضاع نیست؛ بلکه به دلیل آمیختگی فرهنگ تشیع با امامت و ولایت بود که عالمان و روحانیان، پیشوا و پناهگاه مردم شمرده می‌شدند و استمرار بخش سلسله ولایت و نیابت از امامان شیعه هستند، و این امری نیست که بتوان فقدان آن را با بیگانگی دولت و ملت یا شیوه دیگر حکمرانی جبران کرد. آدمیت می‌نویسد:

اعتبار دستگاه روحانی به کلی در هم نشکست، دلیلش این بود که در تحول بعدی مشروطیت، روی هم رفته دوگانگی دولت و ملت از میان برداشته نشد و مردم باز به تکیه‌گاه روحانیت روی آوردند یا خواه ناخواه به آن اتکا می‌جستند. این نشانه‌ای بود از شکست نخبانان در ایفای مسؤلیت روشنفکری؛ نخبان که درس خوانده بودند؛ اما نه همیشه خدمتگزار روشنگری بودند (ص ۴۲۸).

و ناخواسته از حقیقتی سخن می‌گوید که تاریخ معاصر ما به روشنی آن را در خود ثبت کرده است؛ اما با این تفاوت که علت این رجوع نه آن است که وی می‌پندارد. شاید اگر این کتاب را در آستانه انقلاب ۵۷ یا بعد از آن می‌نوشت به این داوری تاریخی نمی‌رسید و عالمان و روحانیان را آلت دست روشنفکران نمی‌خواند. دیکتاتوری رضاخانی و استبداد شاهنشاهی پس از مشروطه، در واقع کارنامه روشنفکران و منورالفکران فراماسون بود و مردم بی‌زار از دین ستیزی و اصلاحات امریکایی عصر پهلوی، به عالمان و مراجع تقلید روی آوردند، نه از نبود اصلاحات و نظام پارلمانتاریسم.

آری، دوگانگی دولت و ملت، مردم را به عالمان ملتجی می‌کند؛ اما در بسیاری از موارد، این عدم هماهنگی دولت‌ها و سیاست‌مداران با عقاید مذهبی مردم بود که عامل دوگانگی دولت و ملت می‌شد و البته راز شکست روشنفکری را نیز در همین دوگانگی و بیگانگی باید جست، نه در عدم ایفای مسؤلیت روشنفکری.

## کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون. ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، [ب.نا].
۲. ——— و هما ناطق، افکار اجتماعی... در آثار منتشر شده در دوران قاجار.
۳. ابوالحسنی، علی، دیده بان بیدار، اول، تهران، عبرت، ۱۳۸۰ش.
۴. ——— کارنامه شیخ فضل الله، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، اول، تهران، عبرت، ۱۳۸۰ش.
۵. احمد، کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
۶. الگار، حامد، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ترجمه ابولقاسم سری، دوم، تهران، توس، ۱۳۵۹ش.
۷. ——— اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی (دهه‌های نخستین یک صد سال اخیر ایران)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۸. انصاری، مهدی، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
۹. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق، دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.
۱۰. عنایت، حمید، در حاشیه برخورد آرا در انقلاب مشروطیت، یادنامه استاد شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۱۱. کرمانی، ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان؟ تهران، آگاه، ۱۳۶۲ش.
۱۲. ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳ش.
۱۳. نامدار، مظفر، رهیافتی بر مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۱۴. نجفی، موسی، جریان‌شناسی تحریم در فکر سیاسی ایران، مجله حکومت اسلامی، سال سوم، شماره سوم.
۱۵. ——— حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۹ش.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی