

حقیقت مشروطه در بازی زبانی جامعه ی ایرانی

سید محسن آل سید غفور*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه شهیدچمران اهواز

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۲/۳ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۱۱/۱۰)

چکیده:

مشروطه مهم ترین آوردگاه سنت های فکری- سیاسی متفاوت ایرانی، اسلامی و غربی و سنت های تلفیقی برآمده از آنها است. در این میان، اصحاب سنت اسلام فقاهتی در تبیین، سازگاری یا ناسازگاری سنت اسلامی با سنت لیبرال غربی راه هایی متفاوت را پیمودند. در این پژوهش از آن دسته از فقها و مراجعی که در خوانش مجدد از اسلام، معتقد به سازگاری سنت ایرانی/اسلامی با سنت غربی بودند به عنوان سنت اسلام نواندیش یاد می شود. این سنت با استناد به آیات و روایات اسلامی نه تنها مشروطه را بر خلاف شریعت نمی یافت؛ بلکه از آن به عنوان آموزه ای اسلامی یاد می کرد که به بوسیله غربیان از مسلمانان به عاریت گرفته شده بود و آنک به تعبیر نائینی هذمه بضاعتنا ردت الینا شده بود. اما در عین حال، این سنت از سوی برخی از روشنفکران ایرانی متهم به عدم شناخت و آگاهی صحیح از مشروطه و مبانی آن شد. در پی این مفروض است که شکست مشروطه را هم بر این اساس مورد ارزیابی خود قرار می دهند. این پژوهش با رویکردی مبتنی بر اصالت تعدد فرهنگ ها و یافته های تاریخی بر این فرض استوار است که مشروطه ی ایرانی در سنت اسلام نواندیش مفهومی است که در بستر فرهنگ ایرانی - اسلامی و مبتنی بر تفکر مدرن به صورتی آگاهانه نشو و نما یافته است. از این رو، حقیقت و معنای مشروطه را نه در فرهنگ غربی بلکه باید در جامعه ی ایرانی جست که مفسران ایرانی- اسلامی در خوانشی نوین متناسب با آن فرهنگ به آن دست زده اند.

واژگان کلیدی:

مشروطه، سنت اسلام نواندیش، مشروطه ی ایرانی- اسلامی، بازی زبانی

Email: Aleghafur@gmail.com

*فکس: ۰۶۱۱۳۳۱۴۸۷

از این نویسنده تاکنون مقاله زیر در همین مجله منتشر شده است:

"الگوی اجتماع گرایی و تکثر سنت های فکری - سیاسی ایران معاصر"، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸.

مقدمه

مشروطه مهم ترین آوردگاه سنت های فکری- سیاسی متفاوت ایرانی، اسلامی و غربی و سنت های تلفیقی برآمده از آنها است. در این میان، اصحاب سنت اسلام فقاهتی در تباین، سازگاری یا ناسازگاری سنت اسلامی با سنت لیبرال غربی راههایی متفاوت را پیمودند. در این پژوهش از آن دسته از فقها و مراجعی که در خوانش مجدد از اسلام؛ معتقد به سازگاری سنت ایرانی / اسلامی با سنت غربی بودند به عنوان سنت اسلام نواندیش یاد می شود. این سنت با استناد به آیات و روایات اسلامی نه تنها مشروطه را بر خلاف شریعت نمی یافت بلکه از آن به عنوان آموزه ای اسلامی یاد می کرد که به بوسیله غربیان از مسلمانان به عاریت گرفته شده بود و آنک به تعبیر نائینی «هذه بضاعتنا ردت الینا» شده بود. اندیشمندان سنت اسلام نواندیش یا طرفدار مشروطه با استناد به متون و منابع فقهی به انتشار رسالات و نامه هایی دست یازیدند تا ضمن اثبات و توجیه مشروطه، شعار مشروطه ی مشروعه را در راستای استبداد و هدم اساس مشروطیت ارزیابی کنند. آنچه که دغدغه و دل مشغولی این دسته از علماء را تشکیل می داد سازگار کردن مفاهیم و دستاوردهای سنت سرزمین دیگر یعنی مغرب زمین با سنت ایران اسلامی بود. از همین رو از سنت دیگر یا سنت لیبرال استقبال شد. شیخ اسدالله مامقانی از فعالان مشروطه با این طرز تفکر می گوید: «ما همه قسم ایجابات زمان را مطمح نظر خود نموده، جریان انسانیت و مدنیتی که از اروپا می آمد را استقبال نموده و با تمام موجودیت خودمان برای تجدد و تعالی سعی کردیم» (کوهستانی نژاد، ۱۳۸۱: ۱۵۴).

بر این اساس، مفاهیمی جدید در حوزه های متفاوت اجتماعی، اقتصادی و به ویژه ادبیات سیاسی ایران زمین زاده شد. طرفداران مشروطه با مفاهیم و آموزه های نوین مغرب زمین آشنا می شدند که پیشتر در حوزه ی زبانی آنها وجود نداشت و یا اگر آنگونه وجود داشت که ادعا می کنند؛ غبار زمان و قرائت های مسلط اسلام تاریخی آن مفاهیم را فرا گرفته بود. به هر حالپف آنگونه که آجودانی به درستی می نویسد: «مفاهیم تازه ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده بود، شکل گرفته بود و با توجه به تاریخ و فرهنگ جوامع غربی، بیانگر تجربیاتی بود که در تاریخ آن کشورها و در زبان های اروپایی، با تفاوت هایی، معنای کم و بیش واضح و مشخص داشت. اما این مفاهیم در فرهنگ ما، پیشینه ای نداشتند. نه در زبان ما و نه در تاریخ ما» (آجودانی، ۱۳۸۴: ۷). او در ادامه می افزاید: «انسان ایرانی با چنین ذهن و زبان و تاریخی، آنگاه که با مفاهیم جدید آشنا می شد، چون تجربه ی زبانی و تاریخی آن مفاهیم را نداشت، آنها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی خود و با تجربه ی زبانی خود، تفسیر، تعبیر و بازسازی

می‌کرد و سعی می‌کرد از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید، با تقلیل دادن آنها با دانسته‌های خود بکاهد. و صورتی مأنوس و آشنا از آن‌ها ارائه دهد» (همان: ۸)

مشروطه و اصالت تعدد فرهنگی

به اعتقاد آجودانی، بحران‌های اجتماعی در دوره مشروطه و در نهایت شکست آن را از همین چشم انداز باید مورد ارزیابی قرار داد. جوهر کتاب آجودانی آن است که مفاهیم و آموزه‌های سنت غربی برخاسته از همان محیط و تجربه‌های زبانی و تاریخی آن سرزمین است. بنابراین به کارگیری و به عبارت دیگر تقلیل آن مفاهیم با تجربه‌ی زبانی و تاریخی متفاوت ایران زمین خطای فاحش روشنفکران و اندیشمندان و برخی از فقها و مجتهدین شیعی دوره مشروطه بوده است. نظریه‌ی آجودانی به بخشی از واقعیت توجه دارد؛ اما خطای او در آن است که مشروطه‌ای را مشروطه می‌داند که کپی شده از اصل آن در غرب باشد.

کتاب *مشروطه‌ی ایرانی* آجودانی درگیر با نقیصه‌ای از تفکر نوین است. به این معنا که با در نظر گرفتن تفکری عام و جهان شمول در این انتظار است که مفاهیم و آموزه‌های سنت غربی در ایران با شرایط متفاوت محیطی و فرهنگی باید به ایفای همان نقشی پردازند که در غرب ایفا کرده‌اند. تفکر آجودانی همانند برخی دیگر از روشنفکران ایرانی است که به تفکر جهان شمول باور دارند. تفکر جهان شمول «اصالت تعدد فرهنگ‌ها» را نمی‌پذیرد و برای همه‌ی انسان‌ها، جوامع و فرهنگ‌های متفاوت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف نسخه‌ای واحد می‌پیچد. نسخه‌ای بر اساس همان بستر و محیطی که آن مفاهیم و آموزه‌ها یعنی آموزه‌های سنت غربی در آن بالیده و پرورش یافته‌اند. نتیجه‌ی منطقی این تفکر، آن است که مفاهیم و آموزه‌های ویژه‌ی سنت غربی در دیگر محیط‌ها و جوامع به شرطی قرین به توفیق خواهند بود که بدون دخل و تصرف و به تعبیر آجودانی بدون «تقلیل»، در آن محیط همان نقش را در محیط مادر خود ایفا کنند.

در این جا سؤال اساسی مطرح می‌شود: آیا اساساً چنین امری امکان پذیر است؟ آیا یک سنت بدون توجه به ارزش‌ها، اعتقادات و اهداف خود می‌تواند پذیرای مفاهیم و آموزه‌های سنت دیگر بدون دخل و تصرف در آنها باشد؟

بدیهی است که در امور اجتماعی و سیاسی سر و کار آن مفاهیم و آموزه‌ها با انسان‌ها است. انسان‌هایی که در شرایط محیطی متفاوت زیست کرده‌اند. بر همان اساس به فهم و تفسیر پدیده‌ها، کنش‌ها و مفاهیم و آموزه‌ها دست می‌زنند. انسان‌ها سازندگان معنا و یابندگان آن هستند. آنان اولویت‌ها، آرزوها، محدودیت‌ها، فرصت‌ها، کنش‌ها، رفتارها و حرکات دیگر افراد را در ارتباطی دوگانه و چند سویه تفسیر و باز تفسیر می‌کنند. بر این اساس، کنش‌های

انسانی عواملی به هم پیوسته نیستند که از قانونی کلی پیروی کنند تا بر آن اساس بتوان، نسخه‌ای واحد برای آنان تجویز کرد. طبق این نظریه، اعمال افراد در عرصه‌ای خاص است که معنا می‌یابد و در همین جهان معنایی است که افعال، بار معنایی پیدا می‌کنند (Frazer.1999:89). بنا بر این، نمی‌توان انتظار داشت که مفاهیم سنت غربی در ایران به همان گونه فهم شوند که در سنت غربی مورد فهم قرار می‌گیرند. این گونه نخواهد بود که چون این مفاهیم ساخته و پرداخته‌ی غرب هستند؛ در جوامع دیگر همچون ایران باید همان معنای مورد نظر غربیان را با خود داشته باشند. معنای واژه‌ها در بستر و ظرفی مشخص می‌شود که افراد درون آن بستر دست به تفسیر آنها می‌زنند. معنا هرگز متضمن فقط عنصری (عواملان و قصد و نیت آنها) نیست؛ بلکه متضمن دو عنصر است (آنچه باید تفسیر شود و مفسران آنها). معنا از رابطه‌ی میان عمل و آنانی پدید می‌آید که می‌کوشند عمل را بفهمند. معنا در جریان خود فرایند تفسیر و از طریق آن است که بالفعل می‌شود. بر این اساس، معنای رفتار دیگران یا حاصل آن همانی نیست که آنها می‌اندیشند؛ به عکس معنای آن، چیزی است که ما (یا دیگر مفسران) از آنچه دیگران انجام داده‌اند می‌فهمیم. طبق شرح و گزارش گادامری، معنا هم چندظرفیتی و هم دو جانبه است: چندظرفیتی است چون عمل قصدی یا نتایج آن بسته به مفسر یا مفسرانی است که درگیر تفسیرش می‌شوند؛ معناهای بسیار خواهد داشت و دو جانبه است چون معنا تنها از رابطه‌ی میان دو سوژه (عامل و مفسر) سر بر می‌آورد. لذا معنا زمانی پدید می‌آید که عملی تفسیر می‌شود و با هر بار تفسیر از نو معنایی دوباره پدید می‌آید. اعمال معنادار فقط زمانی معنا دار می‌شوند که مفسری خاص آنها را در بستر تفسیری خاص جای دهد و بدین ترتیب به معنای اعمال فعلیت بخشد. همراه با تغییر افق تفسیری مفسران مختلف، ابعاد معنایی تازه متولد می‌شود. این بدان معناست که معنای اعمال و نتایج آنها نه تنها در طول زمان تغییر می‌کند بلکه هرگز شکلی قطعی و محقق به خود نمی‌گیرد.

مشروطه و بازی زبانی جامعه‌ی ایرانی

ویتگنشتاین دوم از فرایند فوق به «مشارکت در بازی زبانی» یاد می‌کند. اگر غیر از این باشد و به حقایق تفکر جهان شمول و تک نسخه‌ای باور داشته باشیم؛ این نتیجه‌ی منطقی را تولید خواهد کرد که معنای الفاظ همانی است که غربیان در دستگاه منطقی خود مراد کرده‌اند و آن را به مانند اقتضاء پیشینی برای آن مفاهیم قرار داده‌اند. این آغاز همان نقدی است که ویتگنشتاین دوم بر ویتگنشتاین اول یا متقدم وارد می‌سازد: «در رساله‌ی منطقی با یک الزام پیشینی به زبان رجوع شده و این در حالی است که فاکت‌های زبان با اقتضاء پیشینی ما مطابقت ندارد» (خالقی ۱۳۸۲: ۹۱). او بر همین اساس، برای فهم معنای افعال و الفاظ به زبان

روزمره روی می آورد. در این باره می نویسد: «آنچه در منطق درباره آن صحبت می کرده ایم زبانی آرمانی بوده است. انگار منطق ما به اصطلاح منطقی برای خلأ بوده است... چنین می نماید که این زبانها (زبانهای آرمانی) بهتر، کامل تر از زبان روزمره ما هستند و گویی به عهده منطقدان است که سرآخر به مردم نشان دهد یک جمله ی درست و حسابی به چه می ماند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۸۱). به اعتقاد ویتگنشتاین متأخر واژه می تواند کاربردهای متفاوت داشته باشد. کاربرد و معنایی که زبان به آن می دهد: «معنای واژه کاربرد آن در زبان است». به اعتقاد وی میان زبان و فعالیت های روزمره ی زندگی ارتباط ناگسستنی وجود دارد: «بین زبان و صورتی از زندگی پیوندی تفکیک ناپذیر وجود دارد به طوری که هر کدام از بازی های زبانی را باید نوعی رفتار انسانی و مرتبط با سایر رفتارهای مان تلقی کنیم» (خالقی، همان: ۹۶). بنا براین، بدون شرکت در صورتی از زندگی، امکان به کارگیری بازی زبانی مربوط به آن وجود ندارد. ویتگنشتاین حتی حسیات درونی را نیز منضم به قواعد عمومی و زبان جامعه می کند: «قواعد حاکم بر کاربرد واژه های مبین حسیات، قواعدی همگانی و اجتماعی است. ما این قواعد را در صحنه ی جامعه یاد می گیریم و به کار می بریم. این گونه معیارهای بیرونی، از طرفی ضمانت اجرای اجتماعی دارند و از طرف دیگر در جامعه به کار می روند. دلیل این که اساساً می توانیم دارای قواعد حاکم بر زبان باشیم؛ عضویتمان در جامعه ای با زبان مشترک است و چون معیارها و موازین همگانی و اجتماعی در مورد وجدانیات یا تجربیات درونی خود داریم، قادریم زبانی دال بر آن تجربیات درونی داشته باشیم» (همان: ۱۰۵).

بنابراین افعال، واژه ها و الفاظ نمی توانند معانی پیشینی داشته باشند و در هر زمان و هر مکان آن معنای پیشینی را خود بر محیط و بسترهای زمانی و مکانی دیگر تحمیل کنند. مامقانی در دین و شئون از این مطلب با عنوان تأثیر متقابل عادات بر دین و دین بر عادات در مکان های متفاوت یاد می کند. از این روست که به اعتقاد وی اسلام آسیا متفاوت از اسلام اروپا و اسلام ایران متفاوت از دیگر اسلام هاست: «دین و عادات در هیچ عصر و در هیچ محیط بی زد و خوردی به هم دیگر برنخورده اند و در هر عصر و در هر محیط، ابتدا، دین مهاجم بوده عادات مدافع و بالاخره در نتیجه ی یک تصادم ناگزیر، با هم امتزاج و التیام یافته یک نوع آهنگی پیدا کرده اند که این آهنگ اسم و موقع آن دین را گرفته است... چنان که عادات، تأثیرات خود را روی ادیان می بخشد، بی شبهه ادیان نیز در عادات محیطی بی تأثیر نمی ماند... و چون عادات به تفاوت محیط ها متفاوت بوده هیچ دینی از ادیان در تمام محیطها یک رنگ، یک آهنگ را نداشته است و بلکه رنگ و آهنگ دین ها به اختلاف محیط ها مختلف و از هم دیگر متفاوت و متمایز بوده. مثلاً دین اسلام به اختلاف عادات واحوال روحیه

اقوام مسلمه، تلفیقات مختلف دیده و آهنگ های متفاوت پیدا کرده است. امروز اسلامیتی که در اروپا است غیر از اسلامیتی است که در آفریقا است» (کوهستانی، همان: ۱۸).

اگر چنین باشد، پس بدیهی به نظر می رسد که در ایران، مشروطه ای را شاهد باشیم که متفاوت از مشروطه ای باشد که در غرب است. بدیهی خواهد بود که «جعل قانون» در ایران متأثر از سنت اسلامی به لحاظ محتوی، قانونی متفاوت از قانون غربی یا فرانسوی یا... باشد. اما این به آن معنا نخواهد بود که این تفاوت به گونه ای خواهد بود که تأثیر و تأثیری میان سنت ها و در اینجا سنت ایرانی / اسلامی با سنت غربی نباشد. سنت ایرانی / اسلامی با خوانش سنت غربی و مفاهیم و آموزه های آن بنا بر فهم و تفسیر خود در بازی زبانی خود معانی ای متفاوت از معانی اولیه به آنها می بخشد. پس در این صورت گفته ی ثقة الاسلام تبریزی بی راه نیست که از مشروطه در ایران به عنوان «مشروطه ی ایرانی» یاد می کند که علاوه بر آن که مقلد مشروطه ی دول خارجه نیست؛ همچنین، مشروطه ی ایرانی، مشروطه ای است که نمی خواهد «بدعتی در دین گذاشته شود» (تبریزی، ۱۳۵۵: ۴۲۱). در این باره آجودانی در فصل مربوط به «اجتماعیون و عامیون» به مسأله ای جالب اشاره می کند که می توان آن را نقد کتاب وی نیز دانست. او ضمن اشاره به اختلاف نظر میان سوسیال دموکرات های ایران درباره ی ماهیت مشروطه از نامه ی چلنگریان خطاب به کائوتسکی یاد می کند. چلنگریان از کائوتسکی که از سران و متفکران سوسیالیستی است پاسخ سؤالات زیر را می طلبد:

نظر شما درباره خصلت انقلاب ایران چیست؟ آیا قهقرایی است؟ شرکت سوسیال دموکرات ها در یک جنبش کاملاً دموکراتیک پیشرو یا مترقی یا در یک جنبش قهقرایی از چه نوع می تواند باشد؟

آجودانی به درستی می نویسد: «کائوتسکی این مایه خرد و معرفت را داشت که در پاسخ چلنگریان بنویسد «برای من میسر نیست جواب کاملی به نامه شما بدهم... مشکل بتوان وضع کشوری را که کم می شناسم و در آن ناگهان نیروها و اقشار نوینی ظاهر گشته اند... داوری کنم» (آجودانی، همان: ۴۱۸-۴۱۹). این سؤال مطرح می شود، چرا کائوتسکی خود را ناتوان از پاسخ به آن سؤالات می داند؟ کائوتسکی بیان می کند که وضعیت ایران و نیروهای آن را نمی شناسد و به عبارت دیگر، بستری که تحولات سیاسی و اجتماعی در آنها رقم می خورد، برای وی آشنا نیست. کائوتسکی از سردمداران جنبش سوسیالیستی در جهان است؛ در نگاه جهان شمول و تک خطی از وی، بعید نمی نمود تا با تحلیل تاریخی عام و جهان شمول دست به تبیین انقلاب ایران زند و بر همان اساس پاسخ سوسیال دموکرات های ایرانی را بدهد. حداقل او می توانست با درک این نکته که ایران به عنوان جامعه ی شرقی در تحلیل مارکس از شیوه ی تولید آسیایی و مبتلا به استبداد شرقی است دست به تحلیل تحولات سیاسی و اجتماعی آن بزند. اما او

پاسخ این سؤالات را به نیروهای ایرانی آن واگذار می کند که درگیر تحولات ایران هستند و با وضعیت فرهنگی و سیاسی آن سروکار دارند و توانا به تفسیر آن مفاهیم هستند. کائوتسکی خود پیشتر در مواجهه با سوسیالیست های انقلابی به سخن رانی کارل مارکس صحنه گذارده و عبارات او را چنین یاد آور شد: «می دانیم که قوانین و سنت ها و رسوم کشورهای گوناگون باید در نظر گرفته شود» (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۹).

آجودانی خود در ادامه این معنا به نقد سوسیال دموکرات های ایرانی می پردازد: «تقید و وابستگی آنها به ایدئولوژی وارداتی تا بدان جا بود که از خود نمی پرسیدند که کائوتسکی و پلخانف چه صلاحیتی برای اظهار نظر درباره ی مسائل و مشکلات ایران دارند. این گروه سوسیال دموکرات هراس اصلی شان این بود که کاری نکنند که مخالف اصول سوسیال دموکراسی باشد. برای اینان، بستگی و وفاداری به این اصول در درجه ی نخست اهمیت بود. شناخت واقع بینانه و اصولی مسائل ایران، به ظاهر چندان اهمیتی نداشت. نگاهشان به ایران نگاهی از درون نبود؛ نگاهی از بیرون بود؛ نگاهی عاریه ای که از درون پاره ای اصطلاحات و برداشت های مارکسیستی سر بر می کشید و سخت سطحی نگر، بی محتوا و نا آشنا بود» (آجودانی، همان: ۴۲۲).

آجودانی خود به این مهم توجه دارد که کائوتسکی و پلخانف هر چند که از نظریه پردازان نظریه ی مارکسیستی هستند؛ اما صلاحیتی برای اظهار نظر در باره ایران ندارند. جای پرسش از آجودانی است، آیا نمی توان همین نقد را متوجه روشنفکران و اندیشمندان همانند آجودانی کرد که به جای اصول مارکسیستی، انتظار اجرای اصول لیبرالی را بدون سازگاری آن با شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ایران دارند؟ آیا نمی توان بر آنان خرده گرفت که انتظار اجرای اصول لیبرالی در جامعه ی سنتی - اسلامی ایران ناشی از عدم شناخت شرایط تاریخی و فرهنگی ایران است؟ و در جمع بندی آن گفت: «نگاهشان به ایران نگاهی از درون نیست، نگاهی از بیرون است. نگاهی عاریه ای که از درون پاره ای اصطلاحات و برداشت های لیبرالی سر بر می کشد و سخت سطحی نگر، بی محتوا و نا آشناست. برای آنها صرفاً وفاداری به اصول و آموزه های لیبرالی از اهمیت برخوردار است».

مشروطه ی ایرانی، مشروطه ای ایرانی، اسلامی و غربی است: ایرانی است چون در اجتماع ایران است؛ اسلامی است چون مفسران آن ایرانیان مسلمان هستند و غربی است چون از سنت غرب برآمده است. از این رو، مفاهیم و آموزه های آن با تفسیر مفسران دچار دخل و تصرف می شود. و به تعبیر آجودانی به «تقلیل» گرفتار می آید: «تبدیل مشروطه به «مشروطه ی ایرانی» آن گونه که اینان منظور می کرده اند یعنی تقلیل بنیادی ترین مفاهیم و اصول مشروطیت، به تعبیر امروزی ها یعنی «اسلامیزه» کردن همه ی آن مفاهیم» (همان: ۳۸) مفهوم «تقلیل» آجودانی،

در این پژوهش، به مفهوم «سازگاری» تفسیر می‌شود. این تقلیل در باور آجدانی و سازگاری در بیان این پژوهش امری است آگاهانه و مثبت که از سوی مفسران ایرانی اسلامی ارایه می‌شود. در مشروطه تلاش سنت اسلام نواندیش و مفسران بر آن است تا میان سنت ایرانی/ اسلامی با سنت غربی (لیبرال) سازگاری ایجاد کنند. چنین کوششی در بازخوانی اسلام میسر می‌شود. در اسلام اقتداری، عناصری از نصوص دینی که ناظر به شوری، نظارت و مسئولیت‌های سیاسی آحاد مسلمانان است به نفع مفاهیمی اقتدارگرانه همچون سلطنت و ولایت عهدی در نظریه های سیاسی به حاشیه رانده می‌شوند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۸).

در بازخوانی اسلام نواندیش از اسلام این مسأله وارونه می‌شود. در این بازخوانی، مفاهیم و آموزه‌های اقتداری که در اسلام تاریخی که عمدتاً اسلام اقتداری بوده است؛ رقیق شده و به حاشیه رانده می‌شوند و برخلاف آن مفاهیم و آموزه‌هایی غلظت می‌یابند که گرایش و تمایل به اصول لیبرال و اصول دموکراسی دارند. پس بی‌راه نیست اگر «حریت» به «آزادی» و «مساوات» به «برابری» و... تعبیر شود. بدیهی است که در برخی از موارد تلاش در ایجاد سازگاری به کژتابی و کج‌سلیفگی‌هایی نیز منجر خواهد شد. اما این مسائل جزئی را نمی‌توان به کل و اصل تسری داد و تلاش در جهت سازگاری را با توجه به فرهنگ و سنن داخلی خطا شمرد.

با توجه به این معنا است که دیگر نمی‌توان گفت روحانیون و مراجع درگیر جریان مشروطه، «حقیقت مشروطه» را نمی‌شناختند و از پی ناآگاهی از آن حمایت کردند. به این معنا، حقیقت مشروطه آن چیزی خواهد بود که در بازی زبانی جامعه ی ایرانی شکل می‌گیرد.

حقیقت مشروطه و اسلام نواندیش

همانگونه که گفته شد از مهم ترین اشکالات روشنفکری ما به روحانیون مشروطه، طرح همین مسأله است که مراجع و فقها به حقیقت مشروطه آگاه نبوده‌اند و آن را نمی‌شناخته‌اند. در پی این مفروض است که شکست مشروطه را هم بر این اساس مورد ارزیابی قرار می‌دهند. در این جا بی‌فایده نخواهد بود که ببینیم اصولاً آشنایی روحانیون و به ویژه مراجع طراز اول نجف که پشتیبانان مشروطه بودند با آن تا چه حدی است و آنان از مشروطه چه چیزی را خواسته و انتظار داشتند؟ درک آنان از مشروطه چه بود؟ آیا اصولاً اقدام روحانیون و مراجع در حمایت از مشروطه خواهی ایرانیان، با آگاهی آنان از «مشروطه» و مبانی و محتوای آن صورت گرفته است؟ آیا آنان آگاه بودند که این مبانی با اصول و مبانی مذهب تشیع سازگاری دارد یا خیر؟ این سؤالات، مباحثی متفاوت را میان اندیشمندان دینی و غیردینی رقم زده است. در این باره به سه دسته نظریه می‌توان اشاره کرد. غالب روشنفکران بر این اعتقاد هستند که مراجع و

روحانیون به ویژه مراجع نجف بدون توجه به مبانی و اصول مشروطه از آن حمایت کرده‌اند. این گروه از اندیشمندان و پژوهشگران سیاسی با دسته ای دیگر از متفکران دینی پیوند می‌یابند که بر این اعتقاد هستند که ایجاد سازگاری میان اسلام و تفکر مدرن از همان ابتدای آن محکوم به شکست بوده است. این دسته از اندیشمندان ادامه جریان مشروطه ی مشروعه هستند.

تفکر دسته ی سوم متعلق به کسانی است که میان دو سنت اسلام و لیبرال قائل به ایجاد نوعی سازگاری به گونه ی گزینشی هستند. این طرز تفکر ادامه ی جریان مشروطه ی اسلامی است. برای آگاهی از این مسأله مراجعه به آثار و مطالب انتشار یافته ی آن دوره و ارزیابی وضعیت فضایی که مراجع طراز اول در آن به فهم از مشروطه دست یافته و بر آن اساس دست به تفسیر و کنش و واکنش‌های متناسب با آن تفسیر انجام می‌دادند، ضروری است.

علما و مجتهدین نواندیش فقهی ابتدا در جهت مبارزه با ظلم و استبداد داخلی و از دیگر سوی در مبارزه با استیلای خارجی وارد میدان مبارزه شدند. آنان برای دستیابی به این دو مهم، تحت تأثیر امواج تجدد (مدرنیته) در ساحت علمی و اجتماعی، نیاز به بازخوانی در اسلام و تطبیق آن با شرایط نوین را احساس کردند. همان گونه که میرزا ملکم خان توضیح می‌دهد به جهت شرایط و الزامات جامعه ی سنتی ایران، نقش علما در این جامعه نقشی مؤثر و در خور اهمیت است که مطالعات جامعه شناختی خود را به عنوان نیروهای کارآمد اجتماعی می‌طلبند. این مهم را تقی زاده چنین باز می‌گوید: «پیش آمد ایران مدلل می‌دارد که جز به نفوذ کلمه ی روحانیت، عمل مشروطیت در اسلام پیشرفت نمی‌تواند کرد» (تقی زاده، ۱۳۵۹: ۲۱۴). کسروی با دیدگاه‌های ضد روحانی خویش، یکی از انگیزه هایش را در نگارش تاریخ مشروطه ی ایران، بیان نقش مهم روحانیان مشروطه طلب می‌داند: «جنبش مشروطه را در ایران آقایان طباطبایی و بهبهانی و دیگران پدید آوردند و لی دیده شد در روزنامه‌ها و کتاب‌ها میرزا نصرالله خان مشیرالدوله را بنیادگزار آن ستودند» (کسروی، ۱۳۸۴: ۱۰). به باور کسروی آغاز حرکت مشروطه را باید روزی دانست که «این همدستی میانه ی دو سید در روزهای نخست سال ۱۲۸۴ خ/۱۳۲۳ق بوده و آغاز جنبش مشروطه را هم از آن روز باید شمرد». وی به درستی در این باره می‌نویسد: «جنبش مشروطه در آغاز برخاستن خود بیش از همه رویه و رنگ «شریعت طلبی» می‌داشت تا کم کم رنگ و رویه ی «میهن پرستی» گرفت» (همان: ۲۹۲). کسروی آنگاه به همین تفکر اشاره می‌کند. تفکری که بر آن اساس دخالت روحانیت و مراجع را در جریان مشروطه به ناآگاهی از اصل مشروطه متهم می‌کند و در برابر این تفکر موضع گیری می‌کند. وی با استناد به کتاب تاریخ بیداری در خصوص فعالیت‌های مشروطه خواهی طباطبایی و بهبهانی می‌نویسد: ...از کارها پیداست که این دو تن از نخست در اندیشه ی مشروطه و قانون و دارالشوری می‌بوده اند ولی بخردانه می‌خواستند که کم کم پیش روند تا به خواستن آنها

رسند... وی آنگاه می افزاید این که گفته اند دو سید و دیگران از مشروطه آگاه نمی بودند و در عبدالعظیم یا در سفارتخانه، دیگران آن را به زبان ایشان انداختند، سخنی است که از دل‌های پاک‌نتر اویده» (همان: ۶۰).

از مذاکرات سید محمد طباطبایی روحانی مشروطه خواه با عین الدوله بر می آید که وی به خوبی از مشروطه و نتایج سیاسی - اجتماعی آن آگاهی داشته است. او می دانسته که با جریان مشروطه تعادل و موازنه‌ی نیروها و گروه‌های اجتماعی دگرگون خواهد شد. از جمله برجسته ترین این تحرک اجتماعی، دگرگونی در مقام و مناصب روحانیون و مراجع خواهد بود: «این عدالتخانه که می خواهیم نخست، زیانش به خود ماست، چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند و دیگر از ما بی نیاز گردند و درهای خانه های ما بسته شود. ولی چون عمر من و تو گذشته کاری کنیم که نام نیکی از شما در جهان بماند و در تاریخ بنویسند بنیادگذار مجلس و عدالتخانه عین الدوله بوده و از تو این یادگار در ایران بماند» (همان: ۸۷).

اما اعتقاد به ناآگاهی علما و روحانیون از مشروطه در افکار روشنفکران همچنان وجود داشته و دارد. کسروی که تا پیش از این از آگاهی روحانیون مشروطه خواه از مشروطه جانبداری می کرد؛ ناگهان در موضع گیری معکوس راه و روش آخوند خراسانی را که تلاش در سازگار کردن میان اسلام و سنت غربی داشت محکوم به شکست می داند. به اعتقاد وی: «مشروطه ی اروپایی و کیش شیعی دوتاست و این دو را با هم سازش نتوانستی بود و آن راه سازی که آخوند خراسانی و همراهان او می اندیشیدند به جایی نتوانستی رسید، ملایان یک چیزی را در برابر «شریعت» دیدن نمی توانستند و «به آخشیج نبودن قانون ها» مایه ی خرسندی آنان نمی گردید» (همان: ۳۰۷). در ادامه ی این معناست که می نویسد: «اگر راستی را خواهیم این علمای نجف و دو سید و کسان دیگری از علماء که پافشاری در مشروطه خواهی می نمودند معنی درست مشروطه و نتیجه ی رواج قانون های اروپایی را نمی دانستند و از ناسازگاری بسیار آشکار که میانه ی مشروطه و کیش شیعی است آگاهی درستی نمی داشتند» (همان: ۳۰۳).

در برابر این عقیده ی غالب روشنفکری، سید جواد طباطبایی نظریه ای خلاف آن را مطرح می کند. وی با تبیین وضعیت ایران و انگلستان، میان این دو کشور به لحاظ خاستگاه دینی مشروطیت ارتباط مشابه می یابد: «انگلستان از برخی جهات به ما شباهت داشت و ما نیز می توانستیم شبیه آنها متحول شویم. در انگلستان، تجدد پیش از همه جا در کلیسا به وجود آمد. در واقع نظام مشروطیت انگلیس حاصل تحولی در داخل الهیات و فقه مسیحی است. جوانه های فکر حکومت قانون در ادیان الهی به وجود آمده است. دلیل آن این است که در جهان بی قانون، این ادیان هستند که قانون آورده اند و بنایشان بر این است که هر نظام

حکومتی باید حکومت قانون شرع را بپذیرد. اتفاق مهمی که در انگلستان روی داد این بود که نظریه قانون شرع به قانون جدید تبدیل شده است». وی آن گاه مسأله را معکوس کرده و می‌گوید: «اتفاقاً تنها کسانی که معنای جدید مشروطه را متوجه شده اند علما بوده اند. روشنفکران ما مطلع به مقدمات این بحث‌ها هم نبوده اند. اطلاعات ملکم خان از اندیشه سیاسی جدید در حد درس های دبیرستانی بود. در مقابل او علمایی چون آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی تمام مقدمات فکری و اصول بحث های سیاسی را می دانستند و اگر کار اساسی انجام شده باشد آنها انجام داده‌اند. ذکر دو نکته مهم به نظر می رسد. آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی به بحث اندیشه سیاسی جدید نزدیک می شوند و نظریه مصالح عمومی را طرح می کنند. این برای اولین بار است که تحولی در داخل کلام شیعی صورت می‌گیرد و در محدوده نظریه حکومت نیز تعریف می شود. این بحث، نظریه دیگری را باز می کند که همان مشروطیت است. این اتفاق بسیار شبیه به اتفاقی است که در الهیات مسیحی روی می‌دهد. بیان علما از فرمول بندی های علوم سیاسی بسیار دقیق است. نکته دیگر این است که اتفاق مهمی در مجلس اول رخ داد و اگر ما مجلس اول را بفهمیم متوجه می شویم مجلس اول به راهی می رفت که روشنفکری و غیرروشنفکری ما به آن بی توجه بوده است. در مجلس اول برای اولین بار نظام حقوق شرع به حقوق جدید تبدیل می‌شود. اسلام با هرمنوتیک و پروتستانیسم سازگار نیست و اتفاقاً مجلس اولی ها فهمیده بودند که نقطه گرانگه نظام سنت در ایران فقه است اگر این حقوق را متحول کردید، نظام را متحول کرده اید. اشکال از مشروطه خواهان نبوده است. اشکال از ما است که نهمیده ایم آنها چه کرده اند. آنها راه حکومت قانونی را باز کردند... نظریه محلاتی و نائینی راه حکومت قانونی را در ایران باز کرد. این فهمیدن معنای مشروطه بود که رشته های آنان را پنبه کرد و راه را ۵۰ سال برای ما بست» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۲۸).

فقره‌ی بالا برغم طولانی بودن به نقل از طباطبایی نشان از میزان آگاهی مراجع دینی نواندیش به مسأله‌ی مشروطه در مقایسه با روشنفکران آن دوره همچون ملکم خان دارد. هر چند طباطبایی در مقام مقایسه روشنفکرانی همانند ملکم را به اطلاع اندک از مشروطه متهم می کند که جای تامل دارد. ولی بر خلاف او فریدون آدمیت در فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران بر این اعتقاد است: «روحانیان تحت تأثیر و تلقین و نفوذ اجتماعی عقاید روشنفکران آزادیخواه قرار گرفتند که به مشروطگی گرایشی یافتند و بر اثر آن بود که به تأویل شرعی و توجیه اصولی مفهوم مشروطیت برآمدند. بهترین توجیه شرعی سیاست مشروطیت را در دو رساله‌ی «تنبیه اللامه و تنزیه المله» و «اصول عمده‌ی مشروطیت» می‌یابیم. در هر دو رساله تأثیر تعقل سیاسی جدید منعکس است». آدمیت آنگاه در تأیید نظر خود به این عبارت سید محمد طباطبایی در مذاکرات مجلس اشاره می کند که گفته است: «ما ممالک

مشروطه را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم». بر خلاف نظریه ی آدمیت در مورد طباطبایی، دکتر حائری بر این اعتقاد است که: «عواملی در زندگانی طباطبایی موجود بوده است. پیوند وی با فراماسونری، سفرهای وی به روسیه و کشورهای عربی و ترکیه و دیدن رهبران و سیاستمداران گوناگون و پیوند وی با انجمن مخفی ایران سبب آگاهی وی به اصول نوگرایی بوده است (حائری، ۱۳۸۲: ۱۰۲).... بر خورد او با برخی از چهره های جهانی در روسیه، ترکیه و دنیای عرب نشان می دهد که طباطبایی عکس آنچه برخی از نویسندگان گفته اند درباره ی مشروطیت سردرگم نبوده است» (همان: ۱۰۷).

آدمیت با نگاه خاص خود در خصوص نقش روحانیت در مشروطه و در ارزیابی سخن سید محمد طباطبایی می نویسد: «آن صحیح است جز این که «ترتیب مشروطیت» را جماعت روحانیان «برقرار» نکردند بلکه در قیام عمومی سهمی مهم داشتند و در تأسیس مشروطیت مؤثر بودند- اما نه به حدی که خودشان پنداشته اند یا تاریخ نویسان مشروطیت تصور نموده اند. در واقع ملایان به پیروی آزادیخواهان در حرکت مشروطه خواهی مشارکت جستند، و در درجه ی اول در پی ریاست فائده ی روحانیت بودند، نه معتقد به نظام پارلمانی ملی و سیاست عقلی.» (آدمیت، ۲۵۳۵: ۴).

برخلاف نظر آدمیت، در دفاع طباطبایی از مشروطه، تلاش وی را در درهم تنیدگی و تلفیق میان سه سنت باستانی، اسلامی و غربی با یکدیگر شاهد هستیم. نقل قول زیر از سوی طباطبایی بیان کننده ی این مهم است که او از مفاهیم اندیشه ی سیاسی قدیم گذر کرده و به مفاهیم اندیشه ی سیاسی جدید و یا به عبارت دیگر در تلفیق مفاهیم قدیم و جدید به توفیق دست یافته است. طباطبایی از مفهوم «امت» به «ملت» و از «اسلام فقاهتی معتقد به ولایت اکثری» به «اسلام سازگار با مدرنیته» و از «تقابل دین و دولت» به «همکاری دین و دولت» گذر کرده است: «... به خداوند متعال و به جمیع انبیاء و اولیاء قسم به اندکی مسامحه و تأخیر ایران می رود. من اگر جسارت کرده و بکنم معذورم، زیرا که ایران وطن من است، اعتبارات من در این مملکت است، خدمت من به اسلام در این محل است، عزت من تمام بسته به این دولت است. می بینم این مملکت به دست اجانب می افتد و تمام شوون و اعتبارات من می رود. پس تا نفس دارم در نگهداری این مملکت می کوشم بلکه هنگام لزوم جان را در راه این کار خواهم گذاشت» (کسروی، همان: ۹۲). به اعتقاد صریح کسروی آنچه که سبب ادامه ی مشروطه شده بود تلاشهای خستگی ناپذیر طباطبایی و دیگر مراجع بوده است و این دقیقاً بر خلاف نظر آدمیت در مورد نقش ناچیز روحانیت در مشروطه است: «آنچه مشروطه را ننگه داشت

پافشاری مردانه‌ی دو سید و آخوند خراسانی و حاجی شیخ مازندرانی بود. اینان با فشارهایی که دیدند و زیان‌هایی که کشیدند از پشتیبانی به مجلس و مشروطه باز نایستادند و آن را نگه داشتند» (همان: ۳۷۸).

آگاهی مراجع نجف از مشروطه

آخوند خراسانی به همراه مازندرانی و میرزا حسین تهرانی مراجع ایرانی مقیم نجف بودند که به صورت مرتب از وقایع مشروطه در ایران آگاه می شدند. آنان در تلگراف‌های خود از مشروطه حمایت کردند. در یکی از این تلگراف‌ها آمده است: «اکنون که صاحب شریعت ناپیدا است و اجرای شریعت نمی شود و خواه ناخواه حکام جور چیره گردیده اند باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستم‌گری ایشان قانونی در این میان باشد و عقلای امت مجلسی برپا کرده در کارها شور کنند» (همان: ۳۰۲).

فضای دوران مشروطه ای که مراجع در آن مسأله‌ی «مشروطه» را فهم و تفسیر کرده و نهایتاً به پشتیبانی فکری از آن می پرداختند حوزه علمیه ی نجف است. مؤلف کتاب *انقلاب نجف علیه انگلستان* در توصیف فضای فکری - سیاسی نجف، آن را به شدت سیاسی - فرهنگی ترسیم می کند. فضایی که در آن تنها جریان مشروطه ی ایران مورد بحث نیست؛ بلکه مسائل و تحولات کشوری مانند ترکیه نیز مورد بحث و پی گیری است: «خروش سیاسی جدید در نجف از اواخر قرن نوزدهم - هنگامی که حرکت‌های قانون‌گرایی در هر یکی از دو کشور ترکیه و ایران شروع شد - آغاز شد. هر جا که بازتابی در آن بود، از لحاظ فرهنگی، نجف را به گونه ای جدی از چشم انداز فرهنگی متأثر می ساخت. زیرا نجف آموزش آن مبادی دموکراسی نوین را در مجالس و حلقاتی که در انجمن‌های آموزش دینی تشکیل می شد، مقرر کرد و بحث و جدل و مناقشه درباره ی آن مبادی، فراوان و طولانی بود و چنین آموزش و مباحثه ای آثار فراوانی داشت و قوانین اساسی ایرانی در سال ۱۹۰۶ و ترکی در سال‌های ۱۹۰۸ زمانی صادر شد که نجف بحث در این باره (مبادی دموکراسی) را به حد اشباع رساند و علمای دین وارد سیاست‌های عالی‌ه (بحث‌های مربوط به اداره ی مملکت) گردیدند. و معتقد شدند که تحقق مبادی قانونی دموکراتیک در حکومت بر ملت‌های اسلامی واجب است و این مطلب را همچون امری واجب از واجبات دینی خود به پا داشتند. به همین خاطر انجمن‌ها و مجالسی تشکیل داده و تظاهراتی را به پا کردند و برای تحقق این مطلب بزرگ و استدلال‌هایی درخشان و خیره کننده نمودند» (الاسدی، ۱۹۷۵: ۴۹).

در این زمان نجف، بنا بر گزارش شهرستانی کانون ارتباطی میان آزادی خواهان ایران، عثمانی و عراق است. فضایی که در این ارتباط به پیدایش نهادها و انجمن‌های مختلف

می‌شود: «پیدایش جمعیت انجمن سعادت در اسلامبول حرکت مقدس آزادی خواهی را یاری و پشتیبانی کرد. این رابطه ی یگانه و واسطه بود که بین اسلامبول و تهران و آزادی خواهان نجف پیوند ایجاد می‌کرد و با گسترش اندیشه ی آزادی خواهی می‌پیوست و پیامش را به آزادی خواهان جهان و آگاهان و حقیقت جوین رساند... نماینده ی آزادی خواهان نجف در این جمعیت شیخ اسدالله مامقانی بود، هنگامی که برای آموزش حقوق در اسلامبول به آنجا رسید و اقامت جست. به این ترتیب در این روزگار نجف مرکز سیاسی مهمی شد که چون شجر نادیدنی و پنهان در پایتخت‌های امت های اسلامی بود. وقتی که آزادی خواهان ترکیه (عثمانی) احساس کردند که سلطان عبدالحمید به زودی و به ناگاه آن ها را گرفته و غافل گیرانه می‌کشد، از نجف یاری جستند. آنها از آزادی خواهان نجف و رهبران خراسانی خواستند که به عبدالحمید پیامی تلگرافی بفرستد و در آن وی را نصیحت و سرزنش و توبیخ کنند» (نجفی، ۱۳۷۹: ۶۸).

آثار و نهادهای سنت اسلام نواندیش

فضای فرهنگی - سیاسی نجف علاوه بر آشنایی با تحولات و آثار سیاسی - فرهنگی ایران و ترکیه ی امروزی، با آثار کشورهای اسلامی دیگر همانند مصر و سوریه نیز در ارتباط بود که در حال تجربه ی جدال سنت و مدرنیته بودند. عراق در آغاز این قرن با جریانات فکری عربی در مصر و سوریه مرتبط بود و بسیاری از مطبوعات این دو کشور مثل «مقطعم» و «العروة الوثقی» و «الهلل المصریه» و «العرفان» و «المقتیس الشلیتین» شناخته شده و معروف بود» (نجفی، ۱۳۷۹: ۷۰).

در این زمان، ایرانیان نجف به انتشار روزنامه ها و مجلاتی مبادرت می‌کردند که اهتمام و جدیت آنها را در خصوص تحولات ایران دوران مشروطه یادآور می‌سازد. به صورت برجسته از سه روزنامه ی *الغری*، *دره النجف* و *نجف* می‌توان نام برد. این جراید آخرین فتاوا و تحلیل ها و دیدگاه‌های آیت الله آخوند خراسانی را چاپ می‌کردند. به نظر می‌رسد این مجلات مورد حمایت مالی و سیاسی آخوند قرار داشتند (همان: ۱۳۵).

دره النجف حاوی مجموعه ای از چندین رساله ی سیاسی بود. این مجله مهم ترین مأخذ و متن سیاسی در شناخت افکار و فلسفه ی سیاسی و اجتماعی حوزه ی نجف تلقی می‌شد (همان: ۱۳۸). این مجله مفاهیم و واژه های سیاسی و فلسفه ی سیاسی غرب را به صورت دقیق مورد مطالعه قرار داده و ریشه یابی می‌کرد. به عنوان نمونه به مباحث آن می‌توان به شرح اریستوکراسی، دموکراسی و تاریخچه ی آن و تاریخ اندیشه ی سیاسی در غرب اشاره کرد. این مجله در عین ضرورت مراجعه به اصول و مبانی سنت غربی خاطر نشان می‌سازد که به

کارگیری آنها باید متناسب با اندیشه ها و اعتقادات دینی باشد: «در عامه اهالی ایران امروزه دیده می شود هر چیزی که از اروپا نقل یا رسیده باشد بحث در آن جایز نباشد. نمی گوئیم اهالی اروپا در تشکیل دولت سرمشق ما نیستند و ما ترقی مملکت را به توسط مردمانی از اروپا نباید تجارت کنیم لیکن مردمان کافی که برای حمل این اجناس به اروپا می روند باید ملتفت باشند که در ضمن اجناس صحیحه برای مملکت حمل حیوانات سامه و میکروباتی که اسباب انتشار امراض مزمنه دینی می شوند، نکنند» (همان: ۱۴۷).

علاوه بر مطبوعات باید به شکل گیری نهادهایی در نجف اشاره کرد که ارتباطی وثیق با تحولات بعدی ایران و مشروطه داشتند. مدارس ایرانی در عراق، برجسته ترین این نهادها بودند. این مدارس با فراهم سازی زمینه و تربیت دانش آموختگان و شاگردانی فرایند تحولات مشروطه در ایران را میسر می ساختند. در این مدارس، روزنامه ها و مجلاتی توزیع می شد که به مباحث روز و دموکراسی و امکان سازگاری اسلام و تشیع با اصول دموکراسی می پرداخت. نکته ی جالب توجه در این خصوص حمایت و پشتیبانی آخوند خراسانی از این مدارس است که به ناآگاهی از حقیقت مشروطه متهم می شود.

عبدالله فیاض در این باره می نویسد: «نتایج تأیید علما از گرفتن فرهنگ نوین نه تنها در بغداد بلکه در نجف اشرف هم آشکار شد. چون گروهی از اهالی نجف که معمولاً اجناس ایرانی را حمل می کردند، ضرورت بنیان گذاری مدارس که به دانش های جدید و زبان های بیگانه مانند فرانسوی و انگلیسی همت بگمارد، را دریافتند با تأیید و تشجیع بیش تر مردان دینی معاصر پشتیبانی شدند، مانند حاج میرزا حسین خلیلی و آیه الله ملا کاظم آخوند خراسانی که به «پدر آزادی خواهان» معروف شد و شیخ فتح الله مشهور به شیخ الشریعه و شیخ مازندرانی» (همان: ۷۴).

«مدرسه الاهلیه المرتضویه الایرانیه» به مدیریت شیخ عبدالرحیم بادکوبه ای یکی از همین مدارس بود. در این مدرسه همه مطبوعات معروف آن روزگار هند و ایران و مصر به دست بادکوبه ای می رسید و او آنها را بین طلاب و مراجع توزیع می کرد. مدرسه ی «علوی» نیز بوسیله شیخ یحیی اصفهانی تأسیس شد. از جمله روحانیانی که بر این مدرسه نظارت داشتند از سید ابوالقاسم کاشانی باید نام برد؛ همو که سالها بعد در کنار مصدق نقش اساسی در ملی شدن صنعت نفت ایفا کرد. در این مدرسه، طلاب به تحصیل و فراگیری زبان فرانسوی و درس ریاضیات می پرداختند که بوسیله سید کاظم عصار تدریس می شد. عصار از فارغ التحصیلان دانشگاه سوربن فرانسه بود. فیاض در ادامه ی گزارش خود از حمایت علمای نجف از این دو مدرسه می نویسد: «تأیید علما از این دو مدرسه به درجه ی والایی رسیده و

حتی مجتهد بزرگ آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، مصرف کردن حقوق شرعی را برای امثال این مدارس اجازه داد» (همان: ۷۵).

مدرسه ی «رضوی» از دیگر مدارسی بود که از جانب آخوند مورد حمایت و پشتیبانی قرار می گرفت. این مدرسه به منزله ی سخنگوی فرهنگی و سیاسی بود که دست اندرکاران حرکت قانون خواهی ایرانی آن را مرکز فعالیت های خود قرار می دادند. در مدرسه ی رضویه حیاطی ویژه برای مطالعه ی انواع نشریات و مجله ها اضافه شده بود و درس ریاضیات و زبان های فرانسه و انگلیسی نیز در آن تدریس می شد. استقبال از سنت غربی و تلاش در - هم پوشی آن با سنت اسلامی و تشیع در این مدارس تا بدان جا رسید که حتی دانشجویان مدرسه ی علوی در اوقات و مناسبت های خاص لباس جدید اروپایی می پوشیدند (همان).

در این دوره در نجف، در باب سازگاری میان اسلام و دیگر نظام های سیاسی از جمله دموکراسی بحث ها و گفتگوهای فراوان انجام می گرفت. مؤلف / انقلاب نجف در این باره چنین گزارش می دهد: «سال های اندکی که در طی آن دو قانون اساسی ایران در سال های ۱۹۰۶ و عثمانی در سال ۱۹۰۸ ایجاد شدند و هم چنین سال های اندکی پس از آن میدانی برای مناقشه و درگیری سخنی بین مردان دین در نجف بود. آنها در قانون خواهی با تمام نیرو و جرأت، مشترکاً عمل کرده بودند. اما مجادله و مناقشه ی آنها پیرامون گونه های مختلف حکومت و برترین آن ها نسبت به روح اسلام و آموزش های اسلامی و مقتضیات زمان جدید بود و این که کدام یک از گونه های حکومت با روح اسلام سازگار است و همراهی و همگونی و انسجام با ضروریات زمان را تضمین می کند» (همان: ۸۸).

نتیجه

مشروطه، پدیده ای اجتماعی - سیاسی است که معنا و حقیقت خود را از زبان مفسران آن اجتماع می یابد. تفکر جهان شمول - همان تفکری که برخی از روشنفکران به آن باور دارند - «اصالت تعدد فرهنگ ها» را نمی پذیرد و برای همه ی انسان ها، جوامع و فرهنگ های متفاوت در زمان ها و مکان ها مختلف نسخه ای واحد می پیچد. نسخه ای بر اساس همان بستر و محیطی که آن مفاهیم و آموزه ها یعنی آموزه های سنت غربی در آن نشو و نما یافته اند. نتیجه ی منطقی این تفکر، آن است که مفاهیم و آموزه های ویژه ی سنت غربی در دیگر محیط ها و جوامع به شرطی قرین به توفیق خواهند بود که بدون دخل و تصرف در محیط دیگر به ایفای همان نقش در محیط اصلی بپردازند. بدیهی است که در امور اجتماعی و سیاسی سر و کار مفاهیم و آموزه ها با انسان ها است. انسان هایی که در شرایط محیطی متفاوت زیست کرده و بر همان اساس به فهم و تفسیر پدیده ها، کنش ها و مفاهیم و آموزه ها دست می زنند.

انسان‌ها، سازندگان معنا و یابندگان آن هستند. کنش‌های انسانی عواملی به هم پیوسته نیستند که از یک قانون کلی پیروی کنند تا بر آن اساس بتوان، نسخه ای واحد برای آنان تجویز کرد. اعمال افراد در عرصه ای خاص است که معنا می‌یابد و در همان جهان معنایی است که افعال، بار معنایی پیدا می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که مفاهیم سنت غربی در ایران به همان گونه فهم شوند که در سنت غربی مورد فهم قرار می‌گیرند. بین زبان و صورتی از زندگی پیوندی تفکیک‌ناپذیر وجود دارد. بدون شرکت در صورتی از زندگی امکان به‌کارگیری بازی زبانی مربوط به آن وجود ندارد.

در پرتو همین شناخت از مشروطه به عنوان مفهومی اجتماعی - سیاسی است که آخوند خراسانی به عنوان مفسر بزرگ شیعی ایرانی خواسته و انتظار خود را از مشروطه، مشروطه‌ای می‌دانست که منطبق با اسلام و قوانین شریعت اسلامی باشد؛ نه مخالف آن. به اعتقاد آخوند این سازگاری میان مشروطه و اسلام مختص به ایران تنها نیست. مشروطه در هر مکانی رنگ و بوی آن محیط را به خود خواهد گرفت: «مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروطه بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه، بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت... و چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه ی حقه ی اثنی عشریه صلوة الله علیهم اجمعین است، پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه ی مستفاد از مذهب... همچنان که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذاهب رسمیه ی آن ممالک استوار است، همین طور هم در ایران هم بر اساس مذاهب جعفری علی مشییده الاسلام...» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۸۵).

با این پیشینه و درک از مشروطه ی ایرانی بود که نائینی از علمای برجسته نجف با پشتیبانی مراجع گرانسنگ نواندیش آن، نخستین رساله ی مستدل فقهی را در حمایت از مشروطه به نگارش در آورد و شکل‌گیری سنت اسلام نواندیش را آغاز کرد. بررسی اندیشه ی سیاسی او فرصتی دیگر را می‌طلبد.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. آجودانی ماشاءالله، (۱۳۸۴)، مشروطه ی ایرانی، ج ششم، تهران: نشر اختران.
۲. آدمیت فریدون، (۲۵۳۵)، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران: انتشارات پیام.
۳. الاسدی حسن، (۱۹۷۵)، ثورة النجف علی الانگلیز، بغداد: وزارة الاعلام فی الجمهوریة العراق.
۴. اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی زاده، ۱۳۵۹، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات جاوید.
۵. بشیریه حسین، (۱۳۸۶)، اندیشه های مارکسیستی، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.

۶. تبریزی ثقه الاسلام، (۱۳۵۵)، مجموعه آثار قلمی شادروان ثقه الاسلام شهید تبریزی، رساله ی لالان، به کوشش نصرت الله فتیحی، تهران: ناشر انجمن آثار ملی.
۷. حائری عبدالهادی، (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چ سوم، تهران.
۸. خالقی احمد، (۱۳۸۲)، قدرت، زبان، زندگی روزمره، تهران: گام نو.
۹. طباطبایی، سید جواد، روزنامه ی شرق، (۱۳۸۵)، دوشنبه ۱۶ مرداد سال سوم ش ۸۲۸.
۱۰. فیرحی داود، (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۱۱. کسروی احمد (۱۳۸۴)، تاریخ مشروطه ی ایران، چ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۱۲. کوهستانی نژاد، مسعود، (۱۳۸۱)، چالش مذهب و مدرنیسم، تهران: نشر نی.
۱۳. نجفی موسی، (۱۳۷۹)، حوزه ی نجف و فلسفه ی تجدد در ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۱۴. ویگنشتاین لودویک، (۱۳۸۰)، پژوهش های فلسفی، ترجمه ی فریدون فاطمی، تهران: مرکز.

ب. خارجی

1. Frazer; Elizabeth (1999); *The problems of communitarian politics*; oxford university.

