



ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران

فریدون آدمیت

فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی (ویژه مشروطیت) ش ۲۲۷ - ۲۳۰، آبان ۸۵



چکیده: مقاله حاضر مطالبی است از کتاب مجلس اول و بحران آزادی، نوشته دکتر فریدون آدمیت. مطالب کم اهمیتی از این کتاب برگرفته شده است و عنوان این مقاله ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، با مطالب مطابق نیست. این مقاله در واقع عملکرد مجلس اول مشروطه، مورد بررسی قرار گرفته است. که در آنجا آدمیت تلاش دارد اقدامات مثبت این دوره را به نام روشن فکران بنویسد. این ایده آدمیت ناشی از اندیشه کلی وی درباره نهضت مشروطیت بوده که در آثار دیگر وی طرح شده است. لذا برای این که نگاهی جامع و درست به اندیشه های آدمیت درباره نهضت مشروطیت و نقش روشن فکران انداخته باشیم، ناگزیر شدیم که اندیشه های او را در کتاب های دیگر وی مورد بررسی قرار دهیم. پس از بررسی جامع به این نتیجه رسیدیم که دیدگاه های آدمیت درباره نقش روشن فکران و به طور کلی نهضت مشروطه بر اساس پیش فرض های نادرستی بنا شده است. از جمله این پیش فرض ها، این است که مشروطیت اساسا مفهوم و دستاوردی غربی است. لذا تنها کسانی که اطلاع کافی از آن داشتند، روشن فکران بودند. و غیر آنها بی اساس و با ناهمی وارد این جریان شدند. اما با بررسی درست نشان می دهد که نهضت مشروطه از اساس با جریان عدالت خواهی علما و روحانیون شیعه آغاز شد و مشروطه نوعی اقتباس همراه با اجتهاد و تصرف بود که توسط آنها صورت گرفت. نه تقلید کور و نامناسب مانند آنچه جریان روشن فکری صورت داد.

بازتاب اندیشه ۸۲

ایدئولوژی
نهضت
مشروطیت
ایران

مشروطگی دولت با اصول است. قانون مشروطگی یا کنستی توسیون قانون عالی و اساسی مملکت است و منطبق آن حکومت قانون. در تجربه تاریخ، ماهیت دولت به مفهوم حکومت قانون گسترش بخشید و این مفهوم پدید آمد که هستی خود دولت، مشمول قواعد و قوانین

مشخصی است، قواعد و قوانینی (خواه موضوعه و خواه عرفی) که حدود قدرت دولت و دستگاه‌های آن را معین می‌کند. در این حالت، مفهوم «دولت قانونی» که متمایز و ضد نظام مطلقه است به وجود آمد، دولتی که هستی‌اش ناشی از قانون است و قانون‌کنستی توسیون به دولت قانونی تحقق می‌بخشد. به علاوه، از آنجا که کنستی توسیون قانون اساسی جامعه مدنی است، حقوق فرد یعنی حقوق انسان را در برابر دولت نیز دربر می‌گیرد. به همین مأخذ حقوق افراد جامعه از عناصر اصلی حقوق اساسی و متبلور در مفهوم حکومت قانون شناخته شده است.

در نهضت مشروطه خواهی ما، مانند دیگر نهضت‌های مشروطه خواهی، برای این که آرمان و مقصد حرکت مشخص گردد دشوار نبود. مسأله عمده تحقق بخشیدن به آرمان‌ها و گذر از سنگلاخی است که همیشه بنیادهای کهن فراراه تحوّل و ترقی به وجود می‌آورند. با وضع قانون اساسی و تأسیس مجلس ملی، دستگاه مشروطه به کار افتاد. هدف حرکت مشروطه پارلمانی کامل بود. آن حرکت مقارن آغاز سلطنت محمد علی شاه بود. او به عنوان ولیعهد بر قانون اساسی که به امضای پدرش رسید (۱۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴) صحنه نهاده بود. محمد علی میرزا که از تربیت مشروطه خواهی بی‌بهره و گرایش او قدرت پرستی فردی بود، چون به تاجداری رسید (۴ ذیحجه ۱۳۲۴) از شیوه استبدادی دوران ولیعهدی‌اش که بدان خو گرفته بود، به آسانی دست بردار نبود و روی دل به مشروطگی نیاورد.

محمد علی شاه نخست در پی این اندیشه خام بود، که در اعتبار حقوقی و سیاسی فرمان مشروطیت (۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴) شبهه اندازد. به این دلیل که پدرش دستخط مشروطیت را در بیماری و ناهشیاری امضاء کرده است. از این رو اعتبار ندارد. وی پزشک مظفرالدین شاه، اعلم الدوله را مجبور ساخت که ناهشیاری وی را در وقت امضای فرمان، گواهی کند؛ اما او زیر بار نرفت. درباریان نیز یکپارچه نبودند و برخی از آنها عناصر معتدلی بودند. از آن جمله عضدالدوله رئیس خاندان قاجار که تا پایان مجلس اول، شاه را به همکاری با مجلس ترغیب می‌کرد. این گونه افراد به شاه فهماندند که، خدشه در اعتبار فرمان کار بیهوده‌ای است و باید با مشروطه سر سازگاری در پیش گیرد. این شد که عضدالدوله و صدراعظم میرزا نصرالله خان مشیر الدوله نخستین دستخط محمد علی شاه را مبنی بر وفاداری وی به مشروطه و قانون اساسی گرفتند.

بازتاب اندیشه ۸۲
۸
ایدئولوژی
نهضت
مشروطیت
ایران

به هر حال در کشمکش میان سلطنت و مجلس که رشته‌ای دراز و پر پیچ و تاب دارد؛ مفروضات دولت مطلقه و حقوق مشروطه پارلمانی الزاماً به میان کشیده شد. از نظر گاه

فلسفه سیاسی مشروطه پارلمانی، حکومت انتخابی بود؛ حاکمیت متعلق به مردم بود؛ روابط سلطنت را با دستگاه قانونگذاری و اجرایی، قانون اساسی مشخص می‌کرد؛ حقوق آزادی فرد و ضوابط آن در برابر قدرت دولت شناخته شد.

در آن نظام فکری و سیاسی جدید، کل مفاهیم مدونات کلاسیک ما (نصایح الملوک و سیاست نامه‌ها و اندرزنامه‌ها) یکسره درهم فرو می‌ریخت؛ مدوناتی که در قیاس تعقل سیاسی جدید به پیشیزی نمی‌ارزد. بدین معنی: نه حقوق سلطنت پایه الهی داشت، نه پادشاه «شبان» بود، نه مردم حکم «گله» گوسفند را داشتند که سرنوشت خویش را به شهریار سپرده باشند، نه پادشاه می‌توانست ادعای موهوم حقوق «والدین» بر فرزندان را بنماید، و نه فرمانبرداری بی‌چون و چرای مردم نسبت به پادشاه قابل قبول بود؛ یعنی سلطنت غیرقابل تعرض نبود.

محمد علی شاه همین اندازه فهمیده بود که با مجلس سروکار داشتن مایه دردسر است. اما نفهمید که مجلس نماینده حاکمیت ملت است. و قانون اساسی سلطنت را به نام ملت به او تفویض داشته. این خود کل مفاهیم کهنه مورد اتکای وی را که بدان اشاره رفت باطل می‌کرد. با این حال به خلاف تصور رایج، سیر روابط مجلس و سلطنت باز می‌نماید که مناسبات آنها همیشه خصمانه نبود. نه مجلس در موضع خصومت بود، نه شاه همیشه بر سر تعرض و ستیز. اختلاف و مشاجره گاه بر سر اصول سیاسی و گاه درباره نحوه عمل پیش می‌آمد. شاه گاهی مطیع مجلس و گاهی سخت‌گیر و پرخاش‌گر بود. مجموع این تضادها و تناقض‌ها عمدتاً ناشی از آن بود که دو نوع نظام فکری در حال برخورد بودند و این تناقض‌ها، کشمکش این دو نظام فکری را می‌رساند.

در دوره مجلس اول، تحولاتی نیز در ترکیب هیأت دولت شکل گرفت. در این دوره، هشت کابینه و شش رئیس دولت تشکیل یافت. از نظر رویه سیاسی و کاردانی نسبی، میان رؤسای هیأت وزیران تفاوت آشکار بود. دو تایی آنها (وزیر افخم و مشیر السلطنه) از کهنه درباریان بودند. بی‌کاره و مرتجع و احمق و استقلال‌رایی نداشتند. چهار تن دیگر در زمره وزیران و پیش‌کاران دوران سلطنت مطلقه و به درجات معتدل بودند. آنها به هر دلیل خواهان همکاری شاه و مجلس بودند و از هیچ‌کدام رفتاری خلاف آداب مشروطگی دیده نشد. امین السلطان در برابر شاه استقامت می‌ورزید، نظام السلطنه چندان شایستگی نداشت و ناصر الملک بیچاره و زبون بود.

اما در ترکیب هیأت وزیران تحول قابل ملاحظه‌ای روی داد. رده‌های بالای دستگاه را عناصر قدیمی می‌ساختند. در ردیف دوم نیز هنوز تربیت‌یافتگان جدید سر رشته کارها را به

دست نگرفته بودند، مگر به موارد محدود. اما با نظر مجلس و موافقت شاه چند تن از رده نخبگان تحصیل کرده به هیأت وزیران درآمدند.

در این دوره حقوق اساسی نیز، تحولات در خور توجهی داشت. از نظرگاه اصول اداره مفهوم دولت جدید، بدون تغییر دستگاه حکومت ایالات و ولایات، بدون از بین بردن آثار شبه فئودالی نظام گذشته، و تثبیت قدرت حکومت مرکزی، تحقق کامل نمی‌یافت. در این جهت، مجلس دو قانون مهم را تصویب نمود؛ یکی قانون تشکیلات ایالات و ولایات و دستور العمل حکام، و دیگر قانون انجمن ایالتی و ولایتی. قانون اول، حکام ولایات را نماینده دولت یعنی قوه اجرائیه معرفی می‌کرد و نمی‌توانستند وضع قوانین کنند. همچنین بدین مأخذ مجلس جمع حکومت و وزارت را ممنوع اعلام کرد. در گذشته یکی مقام وزارت داشت و حکومت ناحیه‌ای را هم یدک می‌کشید و به دیگری می‌سپرد. قانون انجمن‌های ولایتی و ایالتی هم می‌توانست از نظر مشارکت مردم در کارهای محلی و هم آموزش اجتماعی، سودمند باشد.

علاوه بر موارد فوق، قوانینی نیز در امور مالیه حکومت وضع شد. هرچند مجلس روی هم رفته، درباره افزایش درآمد و وضع مالیات تازه، روش محافظه کارانه داشت؛ پیشنهاد جدید را در بستن مالیات مستقیم بر ملاکان نپذیرفت. مجلس همچنین به رغم مخالفت‌های محمد علی شاه، خزانه سلطنتی را برچید و وجوه آن را به خزانه عمومی انتقال داد.

مطلب آخر در نظام قضایی جدید است که از ارکان مشروطگی به شمار می‌رفت و از آغاز مورد توجه روشن اندیشان بود. طرح قانون عدلیه و اصول محاکمات در کمیسیون عدلیه به تصویب رسید. با تصویب این قانون محاکم قضایی منحصر به محاکم عدلیه می‌شد. و مجتهدان جامع الشرایط می‌بایست در همان محاکم به امر قضاوت بپردازند. این قانون به طور آزمایشی به اجرا در آمد، اما به دلیل برخی نقصها و به علت استیلاي فضای سیاسی و دخل و تصرف برخی انجمن‌ها در جریان دادرسی که به نفی استقلال قضایی محاکم منجر می‌گشت، ایرادهای اصولی بر آن وارد بود.

این‌ها بنیان‌های قانونی تأسیس دولت جدید بود. در حالی که حرکت مشروطه‌خواهی در یک امتزاج اجتماعی پدید آمد، اما فکر حکومت انتخابی و دولت جدید و بنیادهای آن طبعاً ابتکار گروه اقلیت با دانش و فرهنگ و روشن اندیش بود. نفوذ و اعتبار آن افکار را از تأثیر و کاربرد عملی‌اش می‌توان شناخت. به اشاره اجمالی خاطر نشان می‌شود؛ تدوین قوانین

اساسی، قانونگذاری در احداث بنیادهای مشروطه، ترقی نظام پارلمانی، مجموع طرح‌های رفورم سیاسی و اقتصادی و مالی که به مجلس عرضه گشت، بازنمای فهم و دانش همان نخبگان اندیشمند و تربیت یافتگان جدید است. باید اعتراف کرد که تاریخ سیاسی ما از نظر شخصیت انسانی سخت فقیر است. اگر چه در مقایسه با دوران دیکتاتوری [رضا خان] باز بودند کسانی که وطن پرست بوده و از پایگاه ملی برخوردار و به درجات مصدر کارهای شایسته گشتند.

● اشاره

۱. مقاله فوق تلخیصی است از کتاب «مجلس اول و بحران آزادی» که دکتر فریدون آدمیت آن را در سال ۱۳۷۰ به چاپ رسانده است. مطالبی که در این مقاله آمده است، نمی‌تواند عنوان مقاله، یعنی «ایدئولوژی نهضت مشروطیت» را تحت پوشش قرار دهد. مطالب تلخیص شده نسبت به دیگر مطالبی که در همین کتاب یا در آثار دیگر آدمیت آمده است، از ارزش بسیار کمتری برخوردار است. لذا اگر بخواهیم ایدئولوژی نهضت مشروطیت را از دیدگاه آدمیت بررسی کنیم، می‌بایست این دیدگاه را در آثار دیگر آدمیت به خصوص کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت، که کتاب مجلس اول بحران آزادی، جلد دوم این مجموعه محسوب می‌شود، جست‌وجو کنیم.

از آدمیت کتاب‌های متعددی می‌شناسیم. این تحقیقات از فاصله زمانی صدارت امیر کبیر تا استبداد صغیر را شامل می‌شود. هدف عمده آدمیت در این تحقیقات بازنمایی «مقام حقیقی اندیشه‌گران ایران» تا زمان مشروطیت و تأثیر هر کدام در «تحول فکری جدید و تکوین ایدئولوژی نهضت ملی مشروطیت» است.^۱ اندیشه‌گران ایران از دیدگاه آدمیت روشن‌فکران هستند که به اعتقاد وی درباره آن‌ها «حق مطلب ادا نشده و عقاید پیشروان حقیقی نهضت آزادی ایران به درستی شناخته نگردیده و اثر افکار آنان در تحول و تعقل اجتماعی مردم مورد سنجش قرار نگرفته است».^۲

تحقیقات آدمیت علاوه بر جنبه اثباتی یعنی ادای حق مطلب درباره روشن‌فکران، جنبه نفی نیز دارد و آن رد یا انکار این حقیقت مشهور که روحانیت پیشروان نهضت‌های ضد استبدادی در تاریخ معاصر ایران بودند و این نفی و انکار را هم در «نهضت تحریم تنباکو» یا به تعبیر آدمیت «شورش بر امتیازنامه رژی» می‌توان مشاهده کرد و هم در نهضت مشروطیت. وی تحقیقاتش را درباره نهضت مشروطیت روشن‌گر آن می‌داند که «خلاف

۱. آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، طهوری، ۱۳۴۶، ص ۱۰

۲. آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰، مقدمه، بخش الف

آنچه آن مجتهد روشن ضمیر [مرحوم طباطبایی] گفته «ترتیب مشروطیت» را روحانیان «برقرار»^۱ نکردند.

آثار آدمیت پیش از انقلاب اسلامی و بعد از آن به لحاظ لحن و ادبیات نوشتار تفاوت قابل توجهی دارند. وی در آثاری که پیش از انقلاب اسلامی صورت داده است، ادبیات تند و گاه هتاکانه‌ای نسبت به دین، علما و روحانیون دارد. اما بعد از انقلاب اسلامی آن صراحت را کنار گذاشته و به ظاهر حرمت نگاه داشته است. به همین دلیل در مقایسه با دیگر آثار آدمیت، کتاب «مجلس اول و بحران آزادی» که بعد از انقلاب اسلامی نوشته شده و به چاپ رسیده، کمتر حاوی دیدگاه‌های صریح و تند می‌باشد. لذا جهت شناخت اندیشه‌های آدمیت می‌بایست نگاهی جامعه به کلیه آثار وی انداخت و بر آن پایه به نقد این دیدگاه‌ها پرداخت.

۲. شاید شناخت بخشی از زندگی‌نامه و اصول اعتقادات آدمیت، زمینه شناخت بهتر آراء و اندیشه‌های وی درباره ایدئولوژی نهضت مشروطیت را فراهم کند. فریدون آدمیت، فرزند عباسقلی خان قزوینی است. بعد از انحلال فراموشخانه میرزا ملکم‌خان، عباسقلی خان قزوینی معروف به آدمیت، انجمنی را با نام مجمع یا جامع آدمیت تأسیس کرد و به گفته فریدون آدمیت این جمعیت «دنباله کار ملکم را گرفت، مروج آثار او گردید».^۲ فریدون آدمیت در طول زندگی، مورد حمایت دستگاه حاکمه پهلوی بود.^۳ آدمیت «در برابر کودتای ۲۸ مرداد موضعی سازش‌کارانه گرفت و در شرایطی که برخی از کارکنان و مقامات سفارت ایران در آمریکا به عنوان اعتراض به کودتا از شغل خود استعفا دادند، فریدون آدمیت همچنان به کار خود ادامه داد و در جهت استحکام هرچه بیشتر روابط خود با رژیم شاه کوشش کرد».^۴

نگاهی به نوشته‌ها و بیان اعتقاداتی که آدمیت در لابه‌لای آنها دارد، روشن می‌دارد که وی اعتقادی به صنایع مدرک، الوهیت و ادیان آسمانی و غیر آسمانی ندارد. در بسیاری از جهات شباهت زیادی میان اعتقادات آدمیت و آنچه که اندیشمندان ملحد غربی درباره دین و ماوراء الطبیعه بیان داشته‌اند وجود دارد. عقل در نظر او معیار حقیقت و آنچه به درک آن نرسد «موهوم» و باطل است. همراهی وی با برخی اعتقادات الحادی آخوند زاده بهترین دلیل بر مدعای ما است. شریعت اسلام از نظر آدمیت عامل دیگری در انحطاط جوامع اسلامی است.^۵ به همین لحاظ حاکمیت دین‌داران نیز منوط است.^۶

بازتاب اندیشه ۸۲

۱۲
ایدئولوژی
نهضت
مشروطیت
ایران

۱. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، [بی‌تا] ج ۱، ص ۲۲۶

۲. آدمیت، فکر آزادی ...، صص ۲۰۶-۲۰۷

۳. روحانی، حمید، روشن‌فکران در پیشگاه تاریخ، مجله ۱۵ خرداد، ش اول، ص ۱۱

۴. روزبهانی، مصطفی، مریم اصفهانی، عباس‌قلی خان و فریدون آدمیت، دیپلمات اسلام‌ستیز

۵. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۲۰۶ ۶. همان، صص ۱۲۵-۱۲۶

در مجموع، آدمیت متأثر از اندیشه‌های قرن نوزدهم غرب، در عصر ترقی و عقلانیت جایگاهی برای دین در عرصه حیات اجتماعی نمی‌بیند. وی متأثر از همان اندیشه‌ها قائل است «دین، خوب یا بد، مدتهاست مرده و تصور این‌که پیام‌های اقوام سامی در صدها قرن پیش بتواند ساعات آدمی را در عصر ما ضمانت کند، توهمی است ابلهانه»^۱.

۳. در پایان مقاله فوق دیدیم که آدمیت دغدغه اصلی خود یعنی دفاع از اقلیت روشن فکر را روشن ساخت. و این ناشی از آن است که وی به طور کلی نهضت مشروطیت را از آن روشن‌فکران می‌داند. و روحانیت را جریانی انفعالی معرفی می‌کند. وی عقیده دارد نهضت مشروطیت دو عنصر اصلی داشت. عنصری فعال و عنصری منفعل. عنصر فعال آن را روشن‌فکران می‌ساختند. این‌ها «اقلیتی» بودند که «با افکار سیاسی جدید و معنی آزادی و اصول حکومت ملی آشنایی داشتند. آنان بودند که مفهوم صحیحی از حقوق اساسی فرد و تساوی افراد داشتند، منشأ قدرت دولت را اراده ملت می‌دانستند، پشتیبان انفصال قوا بودند و تفکیک قدرت روحانی را از قدرت دولت لازم می‌شمردند. ... آنان مغز متفکر هیأت اجتماع و نهضت آزادی و عامل هوشیاری ملی و بیداری افکار بودند»^۲.

آدمیت ایدئولوژی این نهضت را نیز «دموکراسی سیاسی» می‌داند؛ ایده‌ای که به عقیده او «نیرومندترین عناصر ایدئولوژی حرکت مشروطه خواهی» را شکل می‌داد و «حاکم بر هیأت مجموع عقاید و آرای سیاسی» بود. در مرکز این ایدئولوژی روشن‌فکری قرار داشت که به فلسفه سیاسی جدید آگاه بودند و همین «عنصر ترقی خواه تربیت یافته معتقد به حکومت دموکراسی غربی» بود که «تصور روشنی از مشروطیت داشتند»^۳.

اما به نظر آدمیت عنصر منفعل یعنی روحانیت مبتکر این تغییر و تحول نبودند و ایشان نهضت مشروطیت را شکل ندادند، چرا شریعت‌مداران و عالمان دینی زمانی می‌توانستند مبتکر نظام جدید باشند که، نسبت به فلسفه سیاسی جدید علم و اعتقاد داشته باشد و حال آن‌که عنصر روحانی «چیزی از فلسفه سیاسی جدید نمی‌فهمید»، «پایه تعقل سیاسی‌شان بسیار ضعیف بود» و دستگاه روحانیت بعد از پشت سر گذاشتن چندین تحول اجتماعی تا پیش از نهضت مشروطیت، «هنوز هم در تعقل اجتماعی عقب مانده است»^۵.

به همین لحاظ نقش روحانیت از دیدگاه آدمیت، بیش از یک ابزار پیشرفت مقصود عنصر ترقی خواه و توجیه‌گر سیاست تحول خواهی مانند مشروطیت نبود. به اعتقاد او نقش روحانیت را حتی اگر از سطح ابزار بودن هم بالاتر ببریم، نهایتاً به اینجا می‌رسیم که، آنها توجیه‌گر این تحولات و تحول خواهی سیاسی از نوع جدید بودند. هر چند «پشتیبانی و

۱. آدمیت، ... آخوندزاده، ص ۱۹۶

۲. آدمیت، فکر آزادی ...، صص ۲۴۱-۲۴۳

۴. همان، ص ۳۴

۳. آدمیت، ایدئولوژی ...، ص ۲۲۸

۵. همان، ص ۱۴۹

همراهی‌شان بسیار ارزنده و مؤثر بود» و «با توسل به اصل اجتهاد و با تأویلات اصولی به توجیه شرعی سیاست مشروطگی برآمدند». ^۱ اما این «نحوه تفکر ملّایان را می‌رساند که قواعد شرعی را، جامع تعقل بشری می‌شمردند و چیزی بیرون از دایره آن نمی‌توانستند بشناسند و می‌کوشیدند 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، سسست پایه و کم اعتبار». ^۲

البته آدمیت نمی‌تواند انکار کند که روحانیت از نفوذ اجتماعی بالایی در جامعه ایران برخوردار بودند، بنابراین مجبور است این نفوذ را چنین تعلیل کند که ظلم و اجحاف دستگاه حکومت بر مردم آنان را به دامن روحانیت پناهنده می‌کرد. و طبیعتاً زمانی که این ظلم برداشته شود و حکومت جانب عدالت را بگیرد، نفوذ ایشان به حداقل، یعنی مسائل عبادی، تقلیل خواهد یافت. ^۳ بنابراین به عقیده آدمیت «مرجعیت روحانی ذاتی نبود»؛ بلکه علاوه بر طبقه ترقی‌خواه «گروه‌های اجتماعی دیگر هم معمولاً به روحانیون روی نمی‌آوردند، مگر به استیصال، استیصالی که زادهٔ تعدی و بیداد حکومت بود». ^۴

حال اگر بخواهیم بر این اساس ایدئولوژی نهضت مشروطیت را مطابق دیدگاه‌های آدمیت مورد ارزیابی قرار دهیم باید بگوییم:

ادعای آدمیت درباره این که نهضت مشروطیت را باید به پای روشن‌فکران نوشت، پیشتر نیاز به اثبات دو مسئله دارد: یکی این که نهضت مشروطه از ابتدا با ایدهٔ مشروطیت شروع شده باشد. دیگر این که مردم به عنوان عنصر محوری هر جنبش با تکیه و اعتماد به رهبری روشن‌فکری به حرکت آمده باشند. این دو بحث را به صورت مجزا در محورهای ذیل پی می‌گیریم: الف) مبانی فکری نهضت مشروطیت، ب) جایگاه اجتماعی روحانیت و روشن‌فکران.

الف) آدمیت معتقد است عدالت‌خواهی و عدالت‌خانه که اولین مبنا و درخواست علما و مردم در نهضت مشروطیت بود، «عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود». ^۵ به نظر وی عدالتخانه یک نهاد دولتی بود که بود و نبودش تحول‌چندانی ایجاد نمی‌کرد. در مقابل بنیادهای مشروطیت دارای ارزش حقوقی والایی بودند و می‌توانستند منشأ تحول باشند. اما در پاسخ باید اولاً عدالتخانه درخواستی، یک نهاد دولتی نبوده تا این که عاری از ارزش حقوقی باشد. این بار قرار بود یک نهاد استوار ملی متشکل از نمایندگان مردم باشد که نقطهٔ ثقل مسؤلیت‌ش اصلاح دوایر دولتی به ویژه «دیوان‌خانه» بود. شواهد متعددی در اسناد و مدارک بر این مدعی می‌توان سراغ گرفت. از جمله تلگراف علمای تبریز خطاب به

۱. همان، ص ۱۴۹
۲. همان، صص ۲۲۷-۲۲۸
۳. همان، ص ۲۱
۴. همان
۵. همان، ۱۵۵

مظفرالدین شاه است که خواسته علمای مهاجر به قم را این می‌دانستند که «قراری در اصلاح وضع محاکمات و دفتر مالیه علیه دولت داده آید، که در ظلّ پادشاه اسلام، عموم رعایا از بی‌عدالتی‌های عدیده، آسوده و در مهد امن و امان باشند».^۱

خواسته علمای مهاجر نیز تحقق همین منظور بود. ایشان در تلگراف خویش به مظفرالدین‌شاه، خواستار تشکیل مجلسی شدند، «مرکب باشد از جمعی از وزرا و امنای بزرگ دولت... و جمعی از تجار محترم... و چند نفر از علمای عاملین... و جمعی از عقلا و فضلا و اشراف و اهل بصیرت و اطلاع... حاکم و ناظر بر تمام ادارات دولتی، و مراتب انتظام و اصلاح امور مملکتی، از تعیین حدود و ظایف و تشخیص دستور و تکالیف تمام دوایر مملکت، و اصلاح نواقص داخله و خارجه و مالیه و بلدیّه و تعیین حدود احکام و امور و...».^۲

کسروی نیز در تأیید دولتی نبودن خواسته علما و این‌که این خواسته امر بی‌ارزشی نبود، کنکاشی در مفهوم عدالت‌خانه دارد و می‌پرسد: اگر این «عدالتخانه همان است که امروز عدلیه می‌نامند... مگر نمی‌بود؟» در پاسخ به چند نکته اشاره می‌کند. نخست، این‌که حتی عدلیه منظم و عدالت‌محوری وجود نداشت و «کارها از راه خودکامگی انجام می‌گرفت».^۳ نیاز به عدالت‌خانه هم نه از این بابت بود که میان مردم به عدل حکم شود. تا «پیش از مشروطه اگر چه عدلیه با سر و سامانی در ایران نبود، ولی مردم نیز چندان نیازی به آن نداشتند؛ زیرا در سایه دین‌داری و پاکدلی کمتر گفتگویی میان دو تن بر می‌خاست و هر گفتگویی که بر می‌خاست به دستگیری همسایگان و پیرمردان یا در محکمه عالم محل بریده می‌شد. (و امروز^۴ می‌دانیم که آن حال بهتر از عدلیه‌های پهن و دراز اروپایی بوده.) تنها در یک جا دشواری پیش آمده و آن هنگامی بود که یک تن درباری یا زورمند دیگری با یکی از میان توده انبوه گفتگویی پیدا می‌کرد و در این حال پناهگاهی در میان نبود. این‌که علما پافشاری کرده و عدالتخانه می‌خواستند، همانا برای جلوگیری از این ستمگری‌های درباریان و زورمندان بود».^۵

دوم این‌که برای بر پا کردن عدالتخانه «بدانسان که خواست علما می‌بود» دولت «ناگزیر شدی که قانونی بگذارد و این خود، گامی در راه قانونی شدن کشور می‌بود؛ کوشندگان را به خواستی که می‌داشتند، نزدیک‌تر می‌گردانید».^۶

۱. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۵

۲. ترکمان، محمد، مکتوبات، رسائل، اعلامیه‌ها...، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۴۰۳ق، صص ۱۳۰-۱۳۱ ۳. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ش ۷۲

۴. عصر پهلوی و زمان اصلاحات داور

۵. کسروی، تاریخ هیجده ساله آذربایجان (ضمیمه مجله پیمان ۱۳۱۳ شمسی به بعد)، صص ۱۷-۱۸

۶. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، همان

بنابراین می‌بینیم که علما با درخواست عدالتخانه چیزی بیش از یک عدلیه حتی منظم، خواستار بودند. این مهم را باز در تأیید این مدعی، ناظم الاسلام در جریان موضع‌گیری عین الدوله در برابر خواست علما و فرمان شاه مبنی بر ایجاد عدالتخانه، از مجلس مشورتی نام می‌برد که عین الدوله با وزراء دولتی پیرامون عمل کردن و یا معطل گذاشتن دستور شاه تشکیل داد. صورت مذاکرات این مجلس تصور رجال سیاسی این زمان را که برخی نیز از تحصیل کرده‌های جدید بودند، از لفظ عدالتخانه به خوبی روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که عدالتخانه درخواستی دولتی نبوده و چندان هم در مهار استبداد و بی‌عدالتی بی‌ارزش نیست.^۱

کسروی تحلیل درستی نیز دربارهٔ محدود ساختن خواسته‌ها به عدالتخانه توسط علما دارد. وی می‌نویسد: علما می‌دانستند که در «این زمان به نتیجه‌ای بالاتر از «عدالتخانه» امید نتوانستندی بست». لذا همین که توان بیشتری یافتند «به عدالتخانه تنها خرسندی ندادند و خواست آخرین خود را که «مجلس» می‌بود، آشکار گردانیدند».^۲

و این تحلیل دیدگاه آدمیت را باطل می‌کند که بدون توجه به مقتضیات زمان، این محدود ساختن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در مقابل، کسانی را تحسین می‌کند که تقلیدوار یکباره انتظامات غربی را پیش می‌کشیدند. همان رویه‌ای که مشروطیت را خودشکن ساخت. علما همین رویهٔ گام به گام را، در جنبش تنباکو نیز در پیش گرفته بودند. خواسته‌ها و تحولات در این برهه تاریخی با سیری طبیعی به سمت شکلی از عدالت و قانون‌خواهی بومی سوق پیدا می‌کرد، تا این که شعار و کلیشهٔ غیر بومی و نامتناسب مشروطه از تحصن سفارت‌خانه توسط عده‌ای فرنگ‌رفته و روشن‌فکر سر برآورد و دیدیم که ملت ایران را به نزاع‌های بی‌نتیجه‌ای مشغول ساخت که حتی نتوانست در اوج پیروزی (مشروطه دوم) عدلیه درست و عاری از فساد داشته باشد، چه رسد به مشروطه و حکومت قانون.

عدلیه در مشروطهٔ دوم، به قدری منحط و فسادآمیز بود که به قول معیر الممالک «در اغلب محافل نقل عدلیه، نُقل آن مجالس است».^۳ حتی به گفتهٔ کسروی مشروطه‌ای هم که علما پیشرو آن شدند «بدان سان که با دست علما برخاست، اگر با دست ایشان پیش می‌رفت، باری این نتیجه بسیار سودمند را داشت که ایران از آسیب اروپایی‌گری ایمن باشد».^۴

بازتاب اندیشه ۸۲

۱۶

ایدئولوژی
نهضت
مشروطیت
ایران

۱. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ش، صص ۳۲۱-۳۲۲

۲. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، صص ۷۲-۷۳

۳. معیر الممالک، دوستعلی، وقایع الزمان، ص ۱۲۳، نقل از: ابوالحسنی (منذر)، علی، زنجانی، شیخ

ابراهیم، ص ۱۷۷ ۴. تاریخ هیجده ساله آذربایجان (ضمیمه مجله پیمان)، صص ۱۰۷-۱۰۶

حال باید دید آیا روشن‌فکران می‌توانستند تکیه‌گاه مردم در حرکت مشروطه‌خواهی باشند؟ و آیا نفوذ و جایگاه آنان در میان مردم، همپای علما و روحانیون بود؟ (ب) آدمیت به منظور این‌که ثابت کند که روشن‌فکران و سخن‌آنان در بین مردم شنونده داشت، مجبور است در آثار خود به تخریب چهرهٔ علما و روحانیون در تاریخ بپردازد. وی در آثار خویش علما و روحانیون را خودپرست، متعصب، بی‌خرد، دارای اندیشه و عمل ضد اصلاحی، پایمال‌کنندهٔ حقوق مردم، در پیوند با صاحبان زر و زور و تملق‌گوی آنان، دچار ظلمت روحانی و فساد دستگاهی، معرفی می‌کند. در این صورت طبیعی است مردم به این قشر گرایش نداشته باشند. سعی می‌کنیم نمایی کلی از این اتهامات در آثار آدمیت به دست دهیم.

یکی از موارد مهم، تخریب محاکم شرع است. وی در جاهای متعددی کارنامهٔ این محاکم را منفی ارزیابی می‌کند. از جمله در بیان اقدامات و اصلاحات امیر کبیر، یکی از موارد را اصلاح وضعیت محاکم شرع و عرف توسط امیر معرفی می‌کند.^۱ در مقاله مورد ارزیابی نیز می‌بینیم که وی در بیان مذاکرات مجلس بر سر اصل محاکمات، چنان طرح مسئله می‌کند که گویی محاکم شرع که عمدهٔ محاکم تا پیش از مشروطه بودند همه بر بی‌عدالتی بنا شده بودند.

اما ادعای آدمیت دربارهٔ محاضر و محاکم شرع که در آنها «احکام ناسخ و منسوخ فراوان صادر می‌شد» و «کار احقاق حق... دستخوش رأی فردی بود»، نیز صرف ادعاست و او نتوانسته است حتی یک نمونه برای آن ذکر کند. در حالی که گزارشات تاریخی بسیاری بر سلامت و عدالت‌محوری محاکم شرع حتی دربارهٔ اقلیت‌های مذهبی دلالت دارد. لیدی شیل پیرامون پاکدستی قضایی مجتهدان در زمان ناصر الدین شاه گزارش می‌دهد: «در تمام شهرهای ایران، عدهٔ کثیری مجتهد و ملای دانشمند وجود دارد که در راستی و درست‌کاری آنها هیچ شک نیست و اغلب مورد پشتیبانی و احترام عامهٔ مردم قرار دارند و همگی با جان و دل به اجرای دستورانشان گردن می‌نهند».^۲

دربارهٔ سید محمد باقر شفتی که برخی تاریخ‌سرایان از پول‌پرستی و تحکم وی کاغذها سیاه کرده‌اند؛ نقل است که؛ وی «با این همه سخت‌گیری (در اجرای احکام شرعی) به مراعات عدل معروف بود».^۳

۱. آدمیت، امیر کبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۸، صص ۳۰۷-۳۰۸

۲. خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، ص ۱۱۷. به نقل از: علی ابوالحسنی، کارنامه شیخ

فضل‌الله نوری، پوسش‌ها و پاسخ‌ها، اول، تهران، عبرت، ۱۳۸۰، ص ۴۸

۳. قصص العلماء، ص ۱۰۶، به نقل از حامد الگار، روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ترجمه

ابولقاسم سری، ج ۱، تهران، توس، ۱۳۵۶ ش، ص ۸۶

حاج ملاعلی کنی، مجتهد بانفوذ عصر ناصری نیز که آدمیت وی را در مقابل سپهسالار آماج تهمت‌ها و نسبت‌های ناروا قرار داده است، در پارسیابی و سلامت قضایی چنان شهره بود که بنجامین سفیر آمریکا در آن عصر درباره او می‌نویسد: «من خودم دعوی را که مربوط به یکی از اتباع آمریکا بود نزد حاج ملاعلی کنی بردم و او این دعوا را که مدتها به طول انجامیده بود، با یک نظر قاطع و عادلانه به نحو خوبی حل کرد، به طوری که هر دو طرف راضی بودند و تصدیق می‌کردند که رأی عادلانه است».^۱

همین‌گونه قضاوت‌ها درباره شیخ فضل‌الله نوری و میرزا ابوطالب زنجانی دو فقیه صاحب محضر شرع در تهران می‌بینیم. یک شاهد عینی تصریح دارد: «در دادگستری آن ایام معروف بود که شیخ فضل‌الله نوری و حاجی میرزا ابوطالب زنجانی صاحبان محضر رسمی شرعی و تسجیلات و گواهی‌ها ... هرگز ناسخ و منسوخ در آنچه نوشته و گواهی و تسجیل نموده‌اند، ندارند. مهر آن دو بزرگوار اثر فوق‌العاده عظیم و احترامی کلان در نزد قضات داشت».^۲

احتشام السلطنه یکی از رجال بسیار مورد توجه آدمیت هم در کنار انتقاد از محاکم عرف و برخی محاکم شرع در عصر قاجار، باز در مجموع کارنامه محاکم شرع را خوب ارزیابی می‌کند. می‌نویسد: با این حال «نمی‌توان گفت مراجع صدور حکم مخصوصاً در محاضر شرع عموماً و حتی اکثراً فاسد بوده ... بلکه بالعکس حکام محاضر شرع عموماً افرادی بودند که مراحل اجتهاد را پشت سر گذارده و اکثراً مردمی خداترس و دین‌باور بودند».^۳ این بود بخشی از کارنامه محاکم شرعی که به دست علما اداره می‌شد. با این حال چگونه می‌توان ادعاهای آدمیت را درباره آن محاکم پذیرفت. اتهامات دیگر آدمیت به علما نیز از همین گونه است.

حال باید این نفوذ و مرتبه را با جایگاه طبقه روشن‌فکری مقایسه کرد، که به گفته خود آدمیت «در میان عامه مردم نفوذ عمیق نداشتند و خلق آنها را «بابی» یا «طبیعی» مترادف با بی‌دین می‌خواندند».^۴ گروهی که «معتقدین بسیار ناچیزی داشت». و چون «جسم ناتوان در میان دو سنگ آسیا ... با ذلت و سختی، عمر پرمحنتی را می‌گذرانیدند». آنان «مورد تنفر و بی‌اعتنایی عموم بودند و در کوچه و بازار، مردم از ملاقات و معاشرت و صحبت با آن‌ها اجتناب می‌کردند و همان طوری که از جذامی دوری می‌جستند، از آنان پرهیز می‌کردند».^۵

۱. سفرنامه بنجامین، صص ۳۳۲-۳۳۳، نقل از همان، صص ۴۹-۵۰

۲. مجله وحید، ش ۱۴، دوره ۱۴، اسفند ۱۳۵۵ ش، مقاله حسن‌علی برهان، نقل از: علی ابوالحسنی، شیخ ابراهیم زنجانی، زمان، زندگی، خاطرات، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴، ص ۳۹۹

۳. خاطرات احتشام السلطنه، ص ۱۳۰، به نقل از: همان، ص ۴۰۰

۴. آدمیت، فکر آزادی ...، صص ۲۴۵-۲۴۶

۵. ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ص ۶۸

بخش عمده این بیگانگی ناشی از ایده‌های ناسازگار این طبقه با باورها و اعتقادات عموم مردم بود. حتی اگر بپذیریم که آنان خواسته‌های معقولی داشتند؛ اگر علما نبودند «چگونه آرمان‌های تجدخواهان ... می‌توانست توده‌های مردم یا دست‌کم قشرهای پرفیض طبقه‌های متوسط را به حرکت درآورد؟»^۱ همین طور مجالس و شعائر مذهبی بودند که باعث پرورش افکار مردم و تحرک آنها می‌شدند و الابه قول عبدالله مستوفی «این مردم بی‌سواد» که حتی «اسم خود را هم نمی‌توانستند بخوانند این اخلاق نیک و ... حریت فکر و اراده را از کجا آموخته بودند؟ مسلماً پای همین منبرها و در همین اجتماعات». همین‌ها بودند که «روح دموکراسی اسلامی» را در مردم شکل می‌دادند.^۲

بنابراین طبیعی است این مردم با این اعتقادات و این ابزارهای تحرک، به جنبشی در می‌آیند که علما و پیشوایان مذهبی به راه انداخته یا دست‌کم آن را تأیید کرده باشند. به گفته کسروی «این نکته را نباید فراموش کرد که مشروطه را در ایران علما پدید آوردند. در آن روزها که در ایران غول استبداد درفش افراشته کسی را یارای دم زدن نبود، تنها علما بودند که دل به حال مردم سوزانیده گاهی سخنانی می‌گفتند. نمی‌گویم دیگران چیزی نمی‌فهمیدند، می‌گویم یارای دم زدن نداشتند».^۳ اساساً «تاریخ سیاسی اجتماعی ایران، همیشه آبستن جنبش‌های اسلامی شیعه به رهبری علمای دین بوده» است.^۴

۴. در مطالب این مقاله دیدیم که آدمیت مدعی بود از نظر گاه فلسفه سیاسی مشروطه پارلمانی، حکومت انتخابی بود؛ حاکمیت متعلق به مردم بود؛ در آن نظام فکری و سیاسی جدید، کل مفاهیم مدونات کلاسیک ما (نصایح الملوک و سیاست نامه‌ها و اندرزنامه‌ها) یکسره در هم فرو می‌ریخت، مدوناتی که در قیاس تعقل سیاسی جدید به پیشیزی نمی‌ارزیدند. اگر چه آدمیت این مطالب را در این کتاب در مقابل اعمال و افکار محمد علی شاه طرح کرده است؛ اما در دیگر آثار خود به طور کلی غیر روشن‌فکران، اعم از علما و روحانیون و شاهان و درباریان را به این اعتقادات به گفته او بی‌ارزش منتسب می‌کند.

به نظر آدمیت، بنیان اندیشه سیاسی سنت‌گرایان (اعم از علما و شاهان) از اساس با بنیادهای مشروطه سرناسازگاری دارد. و مشروطه یک عنصر ناسازگار و تضادآمیز در اندیشه سیاسی سنتی است. این دیدگاه از دو جهت مورد نقد است.

اولاً: یکی دانستن افکار شاهان و درباریان، و علما و روحانیون از اساس نادرست است. اغلب شاهان و درباریان در مقام یک متفکر شناخته نمی‌شوند، و نه تنها این‌که اهل

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

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۵۳

۲. مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، زوار، ۱۳۶۰، صص ۴۳۰-۴۲۳

۳. کسروی، تاریخ هیجده ساله آذربایجان (ضمیمه مجله پیمان)، ۱۳۱۳ شمسی، بخش اول، ص ۱۰۶

۴. الگار، حامد، نقش روحانیت پیشرو ...، ص ۳۵۶

تفکر نیستند؛ بلکه در تفکر نیز استقلال ندارند. مگر این که بگوییم همان گونه که اشاره شد منظور آدمیت تنها شاهان نیستند، بلکه کلیه کسانی که به ایده‌های روشن فکری اعتقادی ندارند، در این مجموعه قرار می‌گیرند.

ثانیاً: حال که دانستیم که مراد آدمیت در مطالب فوق تنها شاهان نیستند، بلکه بر اساس آثار دیگرش علما و روحانیون را نیز شامل می‌شود، حال باید دید آدمیت چگونه توانسته است نگرش شریعت‌مداران به نظام مشروطگی و حکومت دموکراسی را تحلیل کند؟ اجمالاً باید گفت، وی در این تحلیل راه نادرستی را در پیش گرفته است. البته نظام اندیشه شریعت‌مداران (علما و روحانیون) به لحاظ مبدأ و مقصد متفاوت از نظام اندیشه غربی است. نظامی که در آن خواست انسان جدا از نظرگاه الهی، معیار ارزش قرار می‌گیرد و «رفورم دینی» لازمه تحقق آن نظام باشد، نمی‌تواند و نخواهد توانست با شریعت و آنچه اسلام خواستار آن است همخوانی داشته باشد. و در همین صورت، سخن والتر اسمارت که آدمیت نیز بدان استناد می‌کند، حقیقتی انکارناپذیر است که «در ایران همچون اروپا، دموکراسی، شریعت را عدوی خود می‌داند و اتحاد این‌ها اتحادی است غیر طبیعی».^۱

همچنین شریعت و نظام اسلامی که پایه‌های خود را بر خواست الهی و در طول آن بر شورا و مشورت نهاده، نمی‌تواند با نظام مشروطه غربی و دموکراسی سراسازگاری 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، وجهه سیاسی به خود گرفته بود و ساختاری تلقی می‌شد که می‌توانست به مشارکت مردم در حاکمیت سیاسی بینجامد. و اگر فرصت اجرا می‌یافت با شریعت تضادی پیدا نمی‌کرد. نگاه عالمان به نظام مشروطه از دریچه تنگ تقلید، صورت نمی‌گرفت؛ بلکه این نبوغ اجتهادی فقیهان شیعه بود که می‌توانست ساختار مشروطه را به استخدام درآورد. آدمیت تصوّر می‌کند رابطه میان قالب مشروطه و مبانی آن، رابطه‌ای ناگسستنی است و نمی‌توان نظامی مشروطه (به عنوان ساختاری برای قدرت) با مبانی اسلامی و دینی پدید آورد؛ حال آن که چنین نیست و بهترین شاهد بر این مدعی نظام جمهوری اسلامی است که با همین تلفیق پدید آمد.

غالب مستندات آدمیت مبنی بر این که شریعت با مشروطه در تضاد است؛ به اقدامات تقلیدگونه و الگوبرداری‌های بدون تصرف روشن‌فکران از نظام مشروطه غربی است. در واقع شاهد آدمیت در این ادعا عملکرد کسانی است که توان تصرف در اصول مشروطیت را نداشتند و جز تقلید چاره‌ای نمی‌اندیشیدند. در نظر آدمیت هم راهبرد کسانی می‌گفتند: «در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم درصدد اختراع باشیم»، قابل ستایش بود.^۲ همین برخوردها میان تقلیدگرایان و متشرعین آدمیت را به این نتیجه

بازتاب اندیشه ۸۲

ایدئولوژی
نهضت
مشروطیت
ایران

۲. آدمیت، فکر آزادی ...، ص ۱۱۴

۱. آدمیت، ایدئولوژی ...، ج ۱، ص ۴۲۰

می‌رساند، پس مشروطیت نمی‌تواند اسلامی شود و «مفهوم مشروطه اسلامی» که ساخته شد، «زاده... خودپرستی ملّایی بود»^۱ همین‌طور «ترکیب لفظی مشروطیت مشروعه... بر نفی حکومت ملی» دلالت می‌کرد.^۲

بحث مفاهیم جدید غربی هم نیاز به فلسفه‌بافی ندارد و به‌کارگیری این مفاهیم اصالت نهضت را زیر سؤال نمی‌برد. درست است که مفاهیمی چون «مشروطه»، «قانون اساسی»، «پارلمان» و «آزادی»، مباحث جدیدی را به عرصه اندیشه سیاسی ما وارد ساخت؛ اما عالمان دینی با پشتوانه سترگی از فلسفه و اندیشه سیاسی اسلامی، به «استخدام» این مفاهیم پرداخته‌اند. واژگان و مفاهیم، وقتی از چارچوب و صورت اولیه‌شان جدا می‌شوند و در صورتی جدید، مغایر با صورت اولیه به کار گرفته می‌شوند و رشد و توسعه می‌یابند و به اصطلاح «ابژه» می‌شوند، دیگر نمی‌توان آن‌ها را به نظام پیشین متعلق دانست و البته این استخدام و اقتباس تنها توسط مشرقیان صورت نگرفته است. فرهنگ‌ها همیشه در حال تعامل و اتخاذ از یکدیگرند. غرب نیز زمانی از فرهنگ و علوم اسلامی بهره گرفته است. اما هیچ وقت نمی‌توان گفت فرهنگ اسلامی، فرهنگ غرب را ساخته است.

همان‌گونه که آدمیت نیز اشاره می‌کند، عنصر اجتهاد همواره علمای شیعه را در مقابل مسائل و مقتضیات جدید تجهیز می‌کند. اگر جریان مشروطه را تا قبل از بروز اختلافات مد نظر قرار دهیم، می‌بینیم که علما به لحاظ احاطه‌ای که بر اصول سیاسی اجتماعی اسلام داشتند، پیش از آن‌که مطالبی را درباره نظام مشروطیت بخوانند یا بنویسند، با تعریفی حداقلی از مشروطیت آن را پذیرفتند و به راحتی خواسته «عدالتخانه» را به «مشروطه‌خواهی» مبدل ساختند. در واقع آنها در توان خود می‌دیدند تا زمانی که سیر نهضت بر پایه تفکر نه بی‌فکری و تندروی، جریان پیدا کند، مانع از انحراف ساختار جدید یعنی مشروطیت از معیارهای دینی شوند. انبوه رساله‌ها و مقالاتی که ایشان درباره نظام مشروطیت خلق کردند به خوبی بیانگر این توان و پشتوانه فکری است.

به طور کلی آدمیت تنها یک فلسفه سیاسی را می‌شناسد و آن فلسفه سیاسی غرب است. و به عبارات مختلف تفکر علما و روحانیون را فاقد یک فلسفه سیاسی مترقی می‌داند. به نظر او آثار سیاسی روحانیون اگر چه «در حوزه تفکر اجتماعی روحانی» با اهمیت‌اند؛ اما «از نظر فلسفه سیاسی پرمایه» نیستند. عنصر روحانی «در تعقل اجتماعی عقب‌مانده است» و «پایه تعقل سیاسی‌شان بسیار ضعیف» است. این «دستگاه» تا قبل از حرکت مشروطه‌خواهی «فلسفه سیاسی مترقی جدیدی نداشت» و بعد از آن حرکت نیز آنچه به بار آورد «در تاریخ فلسفه سیاسی پایه معتبری» کسب نکرد و شبیه این عبارات که در آثار آدمیت زیاد می‌توان دید.

وی تجربه غرب را، در فلسفه حکومت تنها تجربه معقول بشری می‌پندارد. بنابراین کسانی که به این فلسفه معتقد نباشند، جایگاهی در تفکر و تعقل اجتماعی ندارند. امروزه بیشتر از هر دوره تاریخی دیگر پایه این تصورات متزلزل شده است و نیازی نیست در این مقاله به نقد مبانی فلسفه سیاسی غرب و دفاع از موجودیت فلسفه سیاسی اسلام، بپردازیم. این مهم را بسیاری از نویسندگان به خوبی پرداخته‌اند؛ بلکه در اینجا دیدگاه‌های آدمیت را با محک تاریخ می‌زنیم.

فلسفه سیاسی غرب، مجموعه‌ای است از جنبه‌های ایدئولوژیک و تجربه‌ها و آزمون و خطاهای عملی در مقابله با قدرت و حاکمیت. البته غرب در آزمون و خطاهایی که در این حوزه داشته است، به برخی دستاوردهای مفیدی رسیده است و نمی‌توان به طور منطقی این دستاوردها را محصول برخی جنبه‌های ایدئولوژیک دانست. هیچ تلازم منطقی میان وجود قانون اساسی و مجلس شورا و رفورم دینی یا محدود ساختن دخالت شریعت در سیاست وجود ندارد. همین نگاه اجتهادی و نه تقلیدی است که علما و مجتهدین را در جریان مشروطیت به پیشروان و حامیان آن تبدیل ساخت و در طرف مقابل نگاه تقلیدی بود که سرنوشت مشروطیت را به دیکتاتوری رضاخانی تبدیل کرد و در زمان دیکتاتوری نیز روش آنان نه تنها مردم را از زیر بار ستم و ظلم نرهاند؛ بلکه به حمایت پهلوی‌ها در فرهنگ‌سازی بی‌اساسشان منجر شد.

پیشتر اشاره شد که، دفاع آدمیت از فلسفه سیاسی غرب بیشتر جنبه‌های ایدئولوژیک آن را در بر می‌گیرد.

ثالثاً: آدمیت عدم رشد، و تبدیل نشدن فلسفه سیاسی اسلامی به یک رویه فکری را دلیل بر فقدان آن گرفته و مانند برخی روشن‌فکران امروز، تکیه بر وحی و نقل را دلیل شکل نگرفتن یک فلسفه سیاسی عقلی در سنت اندیشه‌ورزی سیاسی عالمان دینی می‌داند. در حالی که این امر دلایل دیگری می‌تواند داشته باشد. از جمله فراهم نبودن بستر تفکر سیاسی. تفکر سیاسی وابسته به وجود یک فضای آزاد و پویای سیاسی است و می‌بایست به لحاظ سیاسی مجال تفکر وجود داشته باشند. در استبداد، دیکتاتوری یا جنگ نمی‌توان توقع داشت اندیشه‌ورزی سیاسی رشد یابد. شاهد این مدعی اندیشه‌ورزی است که علما و روحانیون نجف به استقلال یا برخورد فعال با اندیشه‌های واراداتی پیرامون مباحث سیاسی صورت داده‌اند.^۱ همین‌طور حجم گسترده مقالات و رساله‌هایی که در عصر مشروطیت در ایران توسط ایشان شکل گرفت، همچنین آثاری که از شهریور ۱۳۲۰ پس از

۱. ر.ک: نجفی، موسی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۹ ش

رهایی از دیکتاتوری رضاخان توسط روحانیون پدید آمده^۱ و گستره پژوهش‌هایی که پس از انقلاب اسلامی پیرامون مسائل سیاسی شکل گرفته است. این در صورتی است که ما اندیشه‌های سیاسی علما را در قالب مباحث فقهی‌شان که بسیار پیش از شکل‌گیری جریان روشن‌فکری وجود داشت، به حساب نیاوریم. در حالی که برخلاف تصور آدمیت میراث تفکر سیاسی علما و روحانیون حتی پیش از تشکیل جریان روشن‌فکری، به مقتضای زمان خودش با ارزش و متعالی است. پیشتر دیدیم که آدمیت تمام این میراث را با این جمله که: تا قبل از «تشکل حرکت مشروطه‌خواهی، فلسفه سیاسی مترقی جدیدی نداشت و آثار سیاسی معتبری بار نیاورد و آنچه به وجود آورد در ابرام نظام مطلقیت بود»^۲ بی‌ارزش می‌سازد. آدمیت و برخی نظریه‌پردازان امروزی نیز با تعبیری همچون «اندرزنامه»، «سیاست‌نامه» و «شریعت‌نامه» نویسی، تلاش می‌کنند، جریان اندیشه‌ورزی سیاسی پیش از جریان تقلیدی تجدد را عقب‌مانده و منحنی معرفی کنند. در حالی این متفکران غالباً هم از علما و روحانیون بودند، با امکانات ذهنی و عینی که تا این زمان در اختیار داشتند، تلاش می‌کردند در اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها «اخلاق شاهی»^۳ را به سمت عدالت و «اخلاق محسنی»^۴ سوق دهند. محور توجه این نوشته‌ها عدالت و اجرای موازین شرعی بوده است. در «شریعت‌نامه‌ها» نیز امام در مشروعیت حکومت و اجرای احکام اسلامی مد نظر قرار گرفته است. این سیر در یک روند طبیعی به نهضت عدالت‌خانه می‌رسد.

البته توقعی نداریم که آدمیت درک درستی از فلسفه سیاسی که بر اطاعت از امام و سپس نائب آن تکیه دارد، داشته باشد. به عنوان نمونه وی دیدگاه ذیل را از آخوندزاده در باب شرایط اجرای عدالت و رفع ظلم «پرمغز» و نفی‌کننده «فلسفه سیاسی شریعت در اطاعت از اولوالامر» می‌داند. انکار فلسفه سیاسی که اطاعت از اولوالامر بنیاد آن باشد، نیاست مردم را در دفع ظلم و اجرای عدالت سهیم بدارد. این یک تصور بسیار سطحی از فلسفه سیاسی اسلام است و نشان از عدم آگاهی آدمیت نسبت به مسئله‌ای دارد که مدعی است نگاه انتقادی به آن دارد.

۱. ر.ک: جعفریان، رسول، مسائل سیاسی اسلامی دوره پهلوی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴

۲. آدمیت، ایدئولوژی...، ج ۱، ص ۱۴۸

۳. اخلاق شاهی، نوشته مظفر الحسینی الطیب الکاشانی

۴. اخلاق محسنی، نوشته ملا حسین واعظ کاشفی