

## هویت فرهنگی در عصر مشروطه

اکبر اشرفی\*

### چکیده

هویت فرهنگی هر ملت ریشه در تاریخ، باورها، ارزش‌ها، آداب و رسوم آن ملت دارد؛ و نوع رفتار افراد جامعه را با جهان اطراف و با یکدیگر مشخص می‌سازد و در این میان مذهب از ابتدای ظهورش نقش مهمی در هویت بخشی به معتقدان خود ایفا نموده و آن‌ها را از دیگران جدا کرده است.

مدرنیته به مثابه بستر هویت جدید فرهنگی غرب، پس از ظهور خود، با ایجاد نگرش جدیدی از جهان و انسان و رابطه بین آن دو، سودای ترسیم هویت جدیدی به جای هویت قدیم در سر داشت که در قدم اول، نقش سنت و مذهب را در هویت فرهنگی جدید انسان‌ها نفی کرد و عناصر مدرن چندی را نظیر: ملیت، مرز جغرافیایی، زبان و غیره از عوامل هویت بخشی به شمار آورد.

با ورود مدرنیته به ایران، برخی دگرگونی‌های سیاسی - اجتماعی در ایران پدید آمد که اوج آن پیروزی و استقرار مشروطه بوده است. این امر عوارض چندی را به همراه داشته که مهم‌ترین آن‌ها زیر سؤال رفتن هویت فرهنگی قبلی و نفی گذشته «خود» بوده است. از آن‌جا که نخستین رویارویی ایرانیان با مدرنیته، تماس با وجه مادی آن و مدرنیسم بوده است، با تقلید از راه طی شده در غرب، مذهب و عناصر سنتی فرهنگ ایران به منزله مانع رسیدن به غرب تلقی شده و باستان‌گرایی به مثابه مذهب هویت جدید جایگزین سنت قدیم شد.

## کلید واژه

مدرنیته، انقلاب مشروطه، هویت فرهنگی، سنت و تجدد، ملیت.

## مقدمه

امروزه این پرسش که «ما کیستیم؟» و «ما چگونه ما شدیم؟» از مسائل مهم روزگار ماست؛ چراکه این مسئله به هویت فرهنگی ما برمی‌گردد و فهم هویت خویشتن از ضروری‌ترین فهم‌ها و شناخت‌هاست و بدون آن، سرگشتگی و حیرانی سرانجام امور را رقم خواهد زد. در این جا شایسته است، مقصود از «هویت فرهنگی» روشن و آنگاه مذهب و ملیت به مثابه دو عنصر از عناصر تشکیل‌دهنده آن بررسی شود. فرهنگ به معنای وسیع آن عبارت است از «نظامی از باورها، ارزش‌ها، رسوم و رفتاری که اعضای جامعه به کار می‌بندند تا خود را با جهان‌شان و نیز با یکدیگر سازگار سازند و آن را از طریق آموختن از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهند»<sup>۱</sup>.

بنابر تعریف فوق، فرهنگ نه تنها رفتارهای اجتماعی، بلکه شیوه‌های اندیشیدن را نیز دربرمی‌گیرد و انسان‌ها در خلال آموزش فرهنگی خود، یاد می‌گیرند که چه معناهایی را باید به رویدادهای جهان اطراف خود و به‌ویژه به رفتارهای دیگران نسبت دهند تا بتوانند این رویدادها را فهم کرده، در برابر آن واکنش مناسب نشان دهند. بنابراین بسته به نوع آموزش‌ها و خصوصیت‌های فرهنگی هر جامعه، معنای کنش‌های خاص می‌تواند در زمینه‌های فرهنگی متفاوت، تفسیرهای متفاوتی پذیرد. بنابراین عناصری که با آموزش‌های فرهنگی در میان مردم هر منطقه و کشور درونی می‌شود، هویت فرهنگی آن کشور را تشکیل خواهد داد. بر همین اساس کسانی که دارای آداب و رسوم و عقاید و زبان مشترکی هستند، از هویت فرهنگی واحدی برخوردار خواهند بود. اختلاف در میان این عناصر فرهنگی عامل تمایز فرهنگی به‌شمار خواهد رفت؛ یعنی «دیگران» و «غیرها» کسانی خواهند بود که وجه مشترکی با این عناصر فرهنگی ندارند.

عوامل چندی در به‌وجود آمدن هویت فرهنگی نقش دارند که از این میان «مذهب» و «ملیت»

دو عنصر مهم هویت بخشی به شمار می‌روند. «مذهب» از گذشته تا کنون، عامل به وجود آورنده هویت مشخص برای معتقدان خود و تمایز میان آن‌ها و کسانی که به آن اعتقاد نداشته‌اند، بوده است؛ به این معنی که هویت انسان‌ها با مذهب و دین آن‌ها شناخته می‌شده و «یهودی»، «مسیحی» و «مسلمان» بودن، هویت فرهنگی انسان‌های مختلف را به نمایش می‌گذاشته است. به این ترتیب دین و مذهب کارکردهای اجتماعی مختلفی از قبیل «اجتماعی کردن اعضای جامعه»، «کاهش کشمکش»، «تحکیم ارزش‌های مشترک»، «یکپارچه‌سازی جامعه و نگاه داشتن ثبات اجتماعی»، «تنظیم منابع» و «تقویت نظارت اجتماعی» را برعهده داشته است و از این رو «هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که دین در آن نقش مهمی نداشته باشد... دین طرحی از آنچه که جهان باید باشد به دست می‌دهد و برای همین می‌تواند رفتار اقتصادی و سیاسی را راهنمایی کند... دین هرگونه نظام باورداشت‌ها، نمادها و مناسکی است که زندگی را معنی‌دار و درک‌پذیر می‌سازند».<sup>۲</sup>

پذیرش نظریه فوق، نقش مذهب و دین را در به وجود آوردن هویت فرهنگی انکارناپذیر می‌نماید، به گونه‌ای که رفتار افراد براساس آن شکل می‌گیرد.

از سوی دیگر تعریف‌های موجود از دین در غرب، بر تمایز دقیق جنبه‌های دینی و غیردینی فرهنگ تأکید داشته و دین را با اعتقاد به موجود متعالی، یکسان می‌داند. از اواخر قرن هجدهم به این سوی، برخی نویسندگان از تعریف‌های عقیدتی و نظری خودداری کرده، عوامل عاطفی، شهودی و تجربی را شامل تعریف دینی دانستند، و بر عناصر اخلاقی و ارزشی تأکید کردند که خود موجب شد ادیان آسیایی و اولیه مثل شیتو، بوداییسم و غیره نیز جزو تعریف دین درآید. در این راستا دین چنین تعریف شده است:

«دین عبارت از سازمان دادن زندگی پیرامون ابعاد عمیق تجربه؛ که این تجربه

بسته به این که در چه فرهنگ و محیطی صورت گیرد، در شکل، کمال، و وضوح

متفاوت است».<sup>۳</sup>

به این ترتیب نقش دین در هویت فرهنگی جوامع انکارناپذیر بوده و همواره دین در سازمان‌دادن زندگی اجتماعی انسان‌ها نقش اساسی داشته و این نقش در فرهنگ‌ها و محیط‌های

مختلف، متفاوت بوده است. در عصر مدرن و پس از رنسانس نقش تعیین‌کننده مذهب در هویت‌بخشی به انسان‌ها کم‌رنگ‌تر شد، و عوامل مختلفی از عناصر مدرنیسم و مدرنیته به‌مثابه رقیب مذهب در این امر ظاهر شدند که یکی از آنها «ملیت» بوده است. از آن‌جا که مدرنیته در تلاش بود تا نقش مذهب را در هویت‌بخشی به انسان‌ها از بین ببرد، ملیت به‌مثابه مذهب عصر جدید ظاهر شد و مرزهای جغرافیایی به امری مهم و هویت‌بخش برای کسانی که در چارچوب آن زندگی می‌کردند، تبدیل شد. یکی از نویسندگان غربی تاریخ تفکر در غرب را به سه دوره «عصر دین»، «عصر علم» و «عصر اضطراب» تقسیم می‌کند. وی معتقد است در غرب در عصر دین، کلیسا حاکم بوده و در قرون وسطا، قرائت خاص کلیسا در تمامی امور فکری و اجتماعی بر زندگی مردم آن عصر حاکمیت داشته است.<sup>۴</sup> ولی در عصر علم، «علم» به‌مثابه مجموعه دانش، روش، نگرش ذهن و متافیزیک، نیروی جهت‌دهنده تمدن غربی و جانشین الهیات (تئولوژی) و متون قدیمی است. در این عصر، علم نگرش انسان‌ها را به رسوم و سنت تغییر می‌دهد و استقلال او را از گذشته اعلام می‌کند.<sup>۵</sup> و بالاخره در دوره سوم، یعنی عصر اضطراب - که از قرن بیستم و پس از جنگ جهانی اول شروع می‌شود - تمدن اروپا همچون تمدن‌های نینوا، بابل و پرسپولیس به سستی و افول می‌گراید. چراکه با وقوع جنگ جهانی اول محدودیت‌های مدرنیسم - که با بی‌نظمی در حوزه تفکر و اندیشه همراه و فاقد نظام ثابت و مرجع برای زندگی و تفکر بود - آشکار می‌شود؛ و این خود ویژگی عصر مدرن است.<sup>۶</sup> در این عصر نه تنها «مرگ خدا»، بلکه «مرگ انسان»، «مرگ اروپا» و در واقع مرگ تمامی بت‌های مدرن موجب ترس و اضطراب شده است و این امر که در عصر بزرگ علم، «علم» عامل ترس و عدم اطمینان می‌شود، امری تناقض‌ناست.<sup>۷</sup>

از دیدگاه نویسنده فوق، نقش دین در هویت‌بخشی به جوامع غربی تنها در قرون وسطا خلاصه می‌شود و در عصر دوم، دین جای خود را به علم داده، و تکیه‌گاه اصلی انسان قرار گرفته است؛ ولی در عصر اضطراب انسان دچار ترس و عدم اطمینان شده و «خدا»، «انسان»، «اروپا» و تمامی «بت‌ها»ی مدرن که روزگاری به‌مثابه تکیه‌گاه انسان و عامل هویت‌بخشی به او به‌شمار می‌رفته‌اند، دچار مرگ شده‌اند و انسان بی‌هویت شده است.

به نظر می‌رسد که اضطراب مذکور ناشی از عملی نشدن آرمان‌های مدرنیته بوده است؛ به گونه‌ای که «مدرنیسم» حاصل ازان با زیر پا گذاشتن برخی آمال مدرنیته، موجب عدم اطمینان به تمامی دست‌آوردهای آن شده است؛ و از آن‌جا که قبلاً تمامی عناصر هویت‌بخش ماقبل مدرن زیر سؤال برده شده بود، برای انسان مدرن، هیچ پناه‌گاهی باقی نمانده، و اضطراب‌گریبان‌گیر او شده است. چرا که مدرنیته - دست‌کم در بعد نظری آن - حاوی فرهنگی خاص به‌منظور بیان هویتی جدید به انسان است که در آن انسان محور کل کائنات بوده و همه چیز برای اوست و نه انسان برای چیزی دیگر.

در بررسی هویت فرهنگی ایران، توجه به این نکته ضروری است که ایرانیان در طول تاریخ خود، سه لایه فرهنگی را تجربه کرده‌اند و از آن‌ها در سامان‌بخشیدن به هویت خویش سود جست‌ه‌اند. البته گاهی میان این سه لایه فرهنگی، تعارضاتی نیز رخ داده است؛ چرا که هر یک از این لایه‌های فرهنگی، با شرایط اجتماعی - سیاسی خاصی متناسب است؛ به گونه‌ای که در هر عصر یکی از این لایه‌ها غالب شده، دولا یه دیگر را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. این سه لایه فرهنگی عبارتند از: ۱) فرهنگ ایران باستان ۲) فرهنگ اسلامی ۳) مدرنیته یا فرهنگ غربی.

لایه اول، از ایران باستان تا هنگام سقوط سلسله ساسانیان بر فرهنگ و آداب ایرانیان حاکم بوده است. پس از اسلام آوردن ایرانیان، فرهنگ اسلامی به‌مثابه لایه دوم در فرهنگ باستانی ایرانیان ادغام شد، و فرهنگ ملی - اسلامی، هویت ایرانیان را تشکیل داد. بدین‌سان لایه دوم فرهنگ ایرانی به‌وجود آمد و در ابتدای امر چیرگی بلامنازعی بر لایه اول یافت، ولی اندک اندک به‌دلایلی، لایه اول فرهنگ ایرانی مجدداً بروز یافت، گرچه لایه دوم را به‌طور کامل هیچ‌گاه نفی نکرد. لایه سوم هویت فرهنگی ایرانیان در عصر مشروطه شکل گرفت، که در آن ایرانیان با مدرنیته آشنا شدند و با برخی وجوه آن تماس ملموس یافتند.

هدف عمده این مقاله بررسی آثار لایه سوم فرهنگی ایرانیان یعنی مدرنیته در هویت فرهنگی آنان و به‌خصوص نقش آن در مذهب و ملیت ایرانیان عصر مشروطه است.

## ۱- مدرنیته و آشنایی ایرانیان با آن

عصر آشنایی و رویارویی با «مدرنیته» آغاز دوره جدیدی در هویت فرهنگی ایرانیان است.

چراکه تا این زمان، ایرانیان به ساختار خاصی از روابط اجتماعی و سیاسی عادت کرده بودند که ملغمه‌ای از لایه فرهنگی ایران باستان و لایه اسلامی بود. ولی در این عصر با وجه جدیدی از ساختارهای حاکم در دنیا مواجه شدند که به طرح پرسش‌هایی درباره هویت ایرانی و مقایسه خود با دیگران جدید شد. چراکه:

«شناخت عمیق انسان از یک امر، آنگاه پدید می‌آید که آن امر به مسئله و مشکل تبدیل شده و مانعی، مسیر طبیعی و ناخودآگاه آن را سد کرده باشد؛ کیستی ما هم که با پدیده‌ای بس ممتاز و متمایز از خویشتن - تجدد - روبرو شده بود، خود را مورد پرسش قرار داد».<sup>۸</sup>

درباره این امر که مدرنیته چیست و چه مؤلفه‌هایی دارد، نظریه‌های مختلفی موجود است. آنتونی گیدنز معتقد است که:

«مدرنیته به شیوه‌هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می‌شود که از سده هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم‌وبیش جهانی پیدا کرد. این تعریف ابتدایی، مدرنیته را به یک دوره زمانی و یک جایگاه جغرافیایی اولیه مربوط می‌سازد. ولی در ضمن ویژگی‌های عمده‌اش را در جعبه سیاه سر بسته باقی می‌گذارد».<sup>۹</sup>

در نگرش فوق، مدرنیته شیوه زندگی اجتماعی است و بنابراین تمامی وجوه زندگی اجتماعی را دربرمی‌گیرد. به عبارت دیگر مدرنیته وجوه ابزاری و اندیشگی را با هم داراست؛ که از وجه مادی و ابزاری آن با عنوان «مدرنیسم» یاد می‌شود و مدرنیته به صورت اخص به وجه اندیشگی آن برمی‌گردد و به نظر می‌رسد که با این وجه تمایز است که مدرنیته را «مجموعه فرهنگ و تمدن اروپایی از رنسانس به این سو»<sup>۱۰</sup> دانسته‌اند. بنابراین با وجود آن که دو مفهوم مدرنیسم و مدرنیته از خاستگاه واحدی سرچشمه می‌گیرند، ولی از لحاظ مفهومی، معنای یکسانی ندارند؛ بلکه مدرنیسم بیش‌تر به معنای نوشتن و دگرگونی در فن و تکنیک ابزار تولید است، به طوری که آثار آن در دیگر بخش‌های جامعه به چشم می‌خورد؛ در حالی که مدرنیته به معنای دریافت ذهنی نو از جهان، هستی، زمان و تحول تاریخی است. به عبارت دیگر «مدرنیته،

ذهنیت را در نظر دارد ولی مدرنیسم پدیدآورندهٔ حالت و روحیه است و پایهٔ فرهنگی آن اقتصاد و فن آوری جدید است... بنابراین مدرنیسم عبارت از نمودهای بیرونی تمدن جدید غرب است، درحالی که مدرنیته عناصر درونی، فکری - فلسفی و فرهنگی تمدن جدید غرب را تشکیل می دهد.<sup>۱۱</sup> گرچه از لحاظ تاریخی، دربارهٔ «روزگار مدرن» اختلاف نظر وجود دارد، ولی وقتی به مشخصه‌های اصلی مدرنیته توجه می کنیم از این اختلاف نظرها کاسته می شود.

به عبارتی:

«بسیاری باور دارند که مدرنیته یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و ...)، رشد اندیشهٔ علمی و خردباوری، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفهٔ نقادانه، که همه هم‌راهند با سازمان‌یابی تازه تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین مبادلهٔ کالاها و به تدریج سلطهٔ جامعهٔ مدنی بر دولت».<sup>۱۲</sup>

نویسنده‌ای دیگر هنگام شمارش ویژگی‌های مدرنیته، علاوه بر ذکر مؤلفه‌های توسعه و نمودهای بیرونی مدرنیته، به مسائلی دیگر نیز همچون رشد شرک و الحاد، گسترش عقلانیت بوروکراتیک و دیوان‌سالارانه و تهاجم عقلانیت ابزاری به عرصهٔ عقلانیت فرهنگی و تفاهمی، سیطرهٔ کلیت فرهنگ غربی یا به دیگر سخن «غربی شدن جهان و جهانی شدن غرب» و گسترش دموکراسی اشاره می کند. از دیدگاه وی دنیای مدرن، دنیایی است متأثر از عصر روشنگری در عین حال ناراضی، در حالی که دنیای ماقبل مدرن، دنیایی است خرافه‌پرست و پر از موهومات، ساده لوح، زودباور، جادویی و سحرآمیز.<sup>۱۳</sup>

بنابراین دسته‌ای از نویسندگان، مدرنیته را همان غربی شدن می دانند و تمامی وجوه دیگر زندگی غیرغربی را با عناوین خرافه‌پرستی، جادویی و غیره نفی و طرد می کنند. در حالی که دسته‌ای دیگر معتقدند، گرچه مدرنیته یکی از اصول جامعهٔ غربی به شمار می رود، امروزه - برخلاف آنچه در گذشته تصور می شد - مدرنیته به معنای جامعهٔ غربی در هیچ یک از مراحل خاص آن نیست؛ چراکه «تعهد و پای بندی به رشد مداوم و نوآوری‌های مستمر مستلزم آن است که اشکال و صور موجود را اشکالی موقتی، مشروط و گذرا تلقی کنیم. بنابراین همواره باید در انتظار ظهور ویژگی‌ها و اشکال جدیدی بود».<sup>۱۴</sup>

از آن‌جا که جایگاه و مبدأ پیدایی مدرنیته، غرب بوده است و روشنفکران و سیاستمداران ایرانی حاملان آن به کشور بوده‌اند، در بررسی تأثیر مدرنیته بر مذهب و ملیت، توجه به نوع برداشت این افراد از مدرنیته مهم و حیاتی خواهد بود، چرا که چگونگی فهم آن‌ها از مدرنیته گویای نحوه تأثیر آن بر مذهب و ملیت است. به‌منظور بررسی این امر به نحوه آشنایی ایرانیان با تمدن غرب و مدرنیته می‌پردازیم.

نحوه مواجهه ایران با تمدن غرب، مهم‌ترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران پس از مواجهه آن با اسلام است. این ارتباط گرچه از عصر صفوی شروع شد، اما پایدار و مرتب نبود. در آغاز عصر قاجار، امپراتوری عثمانی میان ایران و اروپا حایل شد و ایرانیان را از آن‌چه در آن سوی مرزها می‌گذشت بی‌خبر گذاشت. از میان همسایگان ایران تنها روسیه نشانی از غرب داشت، گرچه انگلیس نیز به نوعی همسایه جنوبی ایران محسوب می‌شد.<sup>۱۵</sup>

شروع جنگ‌های روسیه با ایران، نقطه آغاز روابط پیوسته ایران با غرب است. شکست ایران در این جنگ‌ها و تحمیل قراردادهای گلستان و ترکمنچای به ایران، سیاستمداران و متفکران کشور را به فکر ریشه‌یابی آن و چاره‌جویی به‌منظور نبود تکرار آن در آینده واداشت که قدم اول در این راه، مقایسه ایران با تحولات روسیه بود. نتیجه این مقایسه در نگاه اول، ناتوانی ایران از لحاظ نظامی است. بنابراین ایجاد ارتش منظم در دستور کار دولت قرار گرفت و به‌دنبال آن اعزام دانشجویان به فرنگ به‌منظور آگاهی از «علوم» و «فنون» آغاز شد. تأسیس دارالفنون به سبک غربی و تدریس رشته‌های تحصیلی در آن بیانگر نگرانی‌های مؤسس آن (امیرکبیر) است، که درصدد بود عقب‌ماندگی‌های فنی ایران نسبت به غربی‌ها را جبران کند.

دارالفنون «نخستین مدرسه بزرگ غیردینی بود. در آن طب و تشریح و مهندسی و زبان خارجه تدریس می‌شد و اکثر استادانش خارجی بودند، از اتریش و فرانسه و جز آن‌ها. دویست شاگرد داشت و امیر می‌خواست که هر فنی در آن آموخته شود و طبقه‌ای برگزیده در آن تربیت بشوند که پیشگامان تجدد ایران باشند».<sup>۱۶</sup>

بنابراین از آن‌جا که اولین رویارویی ایرانیان با مدرنیته، تماس با وجه مادی و ابزاری مدرنیسم - مدرنیته بوده است، در درجه اول توجه اصلی مسئولان کشور به این وجه مدرنیته



جلب شد و تمامی تلاش‌ها در جهت به‌دست آوردن ابزارهای جدید نظامی و تأسیسات مدرن انجام گرفت. به همین دلیل توجه به مدرنیته غربی «نتیجه ضروریات بیرونی بوده، نه تحولات داخلی؛ لذا توجه به وجه مادی مدرنیته بر وجه اندیشگی آن تقدم داشته و بعدها به تدریج گسترش یافته است».<sup>۱۷</sup>

## ۲- مشروطه: زمینه‌ها و آرزوها

نهضت مشروطه با بروز زمینه‌های مختلف نظیر: واگذاری امتیازات مختلف به بیگانگان، ایجاد مدارس، رواج روزنامه‌ها، افزایش آگاهی مردم، گرفتن وام از بیگانگان، تألم مردم از بلژیکی‌ها، چاپ کتاب‌های مختلف توسط ایرانیان خارج رفته؛<sup>۱۸</sup> از یک سو، و شرایط بین‌المللی مثل شکست روسیه از ژاپن، و استبداد قاجارها،<sup>۱۹</sup> از سوی دیگر، همراه بوده است. مجموعه این عوامل، به‌خصوص شیوه استبدادی دولت در برابر ملت و گروه‌های اجتماعی دیگر، منجر به برخی درخواست‌ها به‌ویژه «عدالت‌خانه» از سوی علما و مردم شد تا به‌وسیله آن از اعمال ظلم به افراد جامعه جلوگیری شود. کسروی در توجیه علت درخواست عدالت‌خانه از سوی علما می‌گوید گرچه در ایران آن روز «عدلیه» ای وجود داشت و وزارتخانه‌ای را هم به همین نام می‌خواندند، «گاهی نیز بیدادگرانی، از درباریان و دیگران پیدا شدند و دست به دارایی مردم باز کردند، و در این هنگام بودی که نیاز به دادگاه افتادی و این در ایران نبود. این است که آقایان در میان درخواست‌های دیگر خود، بودن چنین اداره‌ای را هم می‌خواستند و آن را در بایست می‌شماردند».<sup>۲۰</sup>

اما عین‌الدوله در برابر درخواست‌های علما و مردم مقاومت می‌کرد و شاه را هم از این امر بی‌اطلاع نگاه می‌داشت، تا این که تقابل بین علما به همراه مردم با دولت تداوم یافت و ماجراهای مختلف از جمله: مهاجرت علمای تهران به حرم حضرت عبدالعظیم (ع)، کشته شدن سید عبدالحمید، ماجرای مسجد آدینه، مهاجرت علمای تهران به قم، و پناه بردن تجار و مردم به سفارت انگلیس در تهران روی داد و کم‌کم صدای مشروطه‌خواهی بلند شد و «افتتاح دارالشورا» به‌منابه مهم‌ترین درخواست مردم مطرح شد. مظفرالدین شاه پس از آگاهی از این امر، «فرمان

مشروطه» را صادر کرد تا مطابق آن «بعد از انتخاب نمایندگان مجلس، فصول و شرایط نظام «مجلس شورای اسلامی» را موافق تصویب و امضای منتخبین به طوری که شایسته ملت و مملکت و قوانین شرع مقدس باشد، مرتب نمایند...»<sup>۲۱</sup>.

بدین سان مشیرالدوله به جای عین‌الدوله را نشست و با پذیرش درخواست‌های مردم - که با نظارت علما در قم انجام می‌گرفت<sup>۲۲</sup> - مشروطه تحقق یافت، گرچه کارشکنی‌های درباریان همچنان ادامه داشت. احمد کسروی معتقد است که مشروطه نتیجه کوشش‌های مردانه و بخردانه یکسال و نیم دو سید (سید بهبهانی و سید طباطبایی) و همدستان ایشان بوده است.<sup>۲۳</sup> حال آن‌که افرادی نظیر: وثوق‌الدوله و مخبرالملک و سایر لقب‌داران که در مقام نماینده در مجلس حضور داشتند اندک تلاشی به منظور پیروی نهضت مشروطه نکرده بودند.<sup>۲۴</sup>

به نظر می‌رسد، مشکل اصلی مشروطه از همین جا شروع شد که، آن‌هایی که در مبارزه سهمی نداشتند و یا از مخالفان مشروطه بودند، اندک‌اندک دوباره سررشته امور را به دست گرفتند و آرمان‌هایی را دنبال کردند که با آرمان‌های شروع و ادامه نهضت مشروطه مغایر بود و یا فاصله زیادی از آن داشت. و این آغاز اختلاف‌ها و بروز دو دستگی در میان مشروطه‌خواهان بود، به خصوص، هنگامی که سخن از تدوین قانون اساسی و تصویب اصول آن به میان می‌آمد.

### ۳- مشروطه و مدرنیته: جدال سنت و مدرنیسم

«انقلاب مشروطیت، نمایانگر نخستین مواجهه مستقیم فرهنگ سنتی - اسلامی و فرهنگ غربی در ایران جدید است»<sup>۲۵</sup>. پیش از پیروزی انقلاب مشروطه کوشش‌های چندی به منظور نوسازی ایران (مطابق با الگوهای غربی) انجام شده بود. این تلاش‌ها عمدتاً در مسیر و حوزه‌هایی قرار گرفته بود که مغایرت محسوسی با ارزش‌های سنتی و مذهبی نداشت و آشکارا این ارزش‌ها را به معارضة فروخوانده بود. اما وقوع انقلاب مشروطه - که نهضتی بی‌سابقه در ایران بود - و گروه‌های وسیعی از همه طبقات اجتماعی را دربرمی‌گرفت و منجر به بروز اختلاف در میان صاحبان ایدئولوژی‌های مختلف شده و موجبات شکاف فکری در میان نخبگان (مذهبی و سیاسی) را فراهم کرده بود. حمید عنایت ریشه اختلاف ایجاد شده در بین علمای

مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه را، در اختلاف روش اصولی‌گری و اخباری‌گری علمای شیعه می‌داند که خود منجر به پیدایی دو نوع نگرش به دنیای جدید و چگونگی عکس‌العمل سنت در قبال مدرنیته و الزامات آن شده بود.<sup>۲۶</sup>

پس از بازگشایی مجلس، با توجه به این‌که دوسید (سید بهبهانی و سید طباطبایی) و شیخ‌فضل‌الله نوری خود در پیروزی نهضت مشروطه نقش بسزایی داشتند، از حمایت و پشتیبانی آن باز نمی‌ایستادند، دو سید گرچه به نمایندگی برگزیده نشده بودند، در نشست‌های مجلس حاضر می‌شدند و شیخ‌فضل‌الله نوری نیز گاهی حاضر می‌شد.

کسروی در ادامه چنین می‌نویسد:

«اینان مشروطه را پیش بردند، لیکن در اندیشه و آرزو یکی نمی‌بودند. دو سید راستی را مشروطه و قانون می‌خواستند، ولی حاجی شیخ‌فضل‌الله «رواج شریعت» را می‌طلبید و به یکبار از هم جدا می‌بودند».<sup>۲۷</sup>

بنابراین از یک طرف میان علما دودستگی ایجاد شد، به طوری که عده‌ای خواستار مشروطه و عده‌ای دیگر خواهان مشروطه مشروعه شدند؛ و از سوی دیگر بیش‌تر درباریان و طرفداران استبداد، دسته سوم را تشکیل می‌دادند که مخالف مشروطه بوده و خواستار حفظ وضع موجود بودند. بنابراین از سه نوع تفکر در ایران عصر مشروطه می‌توان یاد کرد: اول: طرفداران استبداد و دربار، دوم: مشروطه‌خواهان و سوم: مشروعه‌خواهان. گروه سوم کسانی بودند که هم مخالف استبداد و هم مخالف مشروطه بودند «و از خط سومی به نام حکومت اسلامیت و یا مشروعه تبلیغ و ترویج می‌کرده‌اند».<sup>۲۸</sup>

از میان سه نوع تفکر فوق، گروه اول خواستار حفظ وضع موجود بوده، انقلاب مشروطه را بر ضد منافع خود می‌دانستند. دیدگاه این گروه استمرار نوع خاصی از هویت فرهنگی را طلب می‌کرد که در آن هیچ نظام حقوقی مدونی وجود نداشته باشد و حاکم مطلق العنان، اراده خود را به هر نحوی که بخواهد بر «رعیت» خود تحمیل کند و از رعیت نیز چیزی جز اطاعت خواسته نشود. ولی با آگاهی‌های به دست آمده در این عصر، عمر این نوع تفکر به سر آمده بود و دیگر در میان مردم نیز جایگاهی نداشت. مشروعه‌یت چنین نظامی اندک‌اندک زیر سؤال رفته بود که

سراغاز آن با نهضت تنباکو و حرکت مردم بر ضد دولت مستبد شکل گرفته و تصور «سایه خدا» بودن سلطان کم‌رنگ‌تر شده بود.

گروه دوم که متشکل از بازرگانان، علمای مشروطه‌خواه و روشنفکران بود، به زیرگروه‌های مختلفی تقسیم می‌شد، و هر یک از این گروه‌ها، اهداف و مقاصد خاصی را دنبال می‌کردند که خود موجبات تضاد فکری را فراهم می‌کرد.

بازرگانان به نوبه خود، نقش اساسی و فراموش‌ناشدنی در پیروزی مشروطه داشتند و دست‌آورد مهم سیاسی آن‌ها نیز اخذ مشروطیت بود.<sup>۲۹</sup> یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های آن‌ها در این امر کوتاه کردن دست خارجی‌ها از اقتصاد کشور و ترویج تولیدات داخلی و تأسیس بانک ملی بود که از عصر قیام تنباکو شروع شده و در مشروطه تبلور یافته بود.<sup>۳۰</sup> همچنین:

«اندیشه لیبرالیسم به مفهوم عدم دخالت دولت در اقتصاد و آزادی مالکیت خصوصی که از طریق روشنفکران در حال گسترش بود، توجه طبقه تاجری را به خود جلب می‌کرد. از سوی دیگر اندیشه ناسیونالیسم اقتصادی و (فرهنگی) نیز با منافع بازرگانان متناسب بود. لیبرالیسم و ناسیونالیسم طبقه بازرگانان، زمینه فکری فعالیت‌های سیاسی آن طبقه را در جنبش‌های سیاسی و اقتصادی اوایل عصر مشروطیت تشکیل می‌داد».<sup>۳۱</sup>

به این منظور نیز، تجار ایرانی تعدادی شرکت‌های بازرگانی تأسیس کردند و با ایجاد برخی انجمن‌ها برای ترویج تولید صنعتی ملی، خواستار تشویق مصرف کالاهای داخلی شدند. ناسیونالیسم اقتصادی بازار و بازرگانان به خصوص پس از گسترش روابط دولت ایران با کشورهای خارجی و اعطای برخی امتیازات اقتصادی گسترش یافت؛ و از سوی دیگر شدت یافتن عملکرد خودکامه حکومت قاجار موجب شد که بازرگانان از دولت به روحانیت شکایت کنند و خواستار تأسیس عدالت‌خانه شوند.<sup>۳۲</sup> بنابراین بازرگانان از یک‌سو به دلیل حمایت از اندیشه‌های لیبرالیسم و ناسیونالیسم، به روشنفکران نزدیک شده بودند؛ و از سوی دیگر با روحانیت پیوندی قدیمی داشته، از لحاظ فرهنگی دارای وجوه مشترک بودند. به این ترتیب بازرگانان به‌مثابه حلقه واسطه بین علما و روشنفکران، موجب پیوند سه نیروی عمده

ایران در عصر مشروطه - روحانیت، بازرگانان و روشنفکران - شدند.

به دلیل همین نقش آفرینی، بازرگانان پس از استقرار مشروطه سهم مهمی در مجلس شورای ملی به دست آوردند؛ به طوری که ۲۵/۴ درصد تعداد نمایندگان مجلس را تجار و اصناف تشکیل می داد. به این ترتیب بازرگانان، گروه نسبتاً قدرتمندی پدید آوردند و یکی از اولین اقدامات آن‌ها در مجلس اول، طرح منع استقراض خارجی و پیشنهاد تأسیس بانک ملی بود.<sup>۳۳</sup> بنابراین برداشت طیف بازرگان طرفدار مشروطه از مدرنیته و مشروطه طلبی، عبارت بود از مفهومی که در آن لیبرالیسم به معنای عدم دخالت دولت در اقتصاد، و ناسیونالیسم به معنای حمایت دولت مرکزی از تولیدات داخلی در قبال تولیدات خارجی بکار رود و چنین امری در ساختار سیاسی ایران نهادینه شود.

در چنین شرایطی ابراز علاقه برخی از علما به آرمان‌های مشروطه بسیار تعیین کننده شد، چراکه گرچه مخالفت بازرگانان و روشنفکران با حکومت استبدادی شرایط اقتصادی و سیاسی نهضتی را می توانست مهیا بکند، ولی بدون حمایت علمای مذهبی در کشوری مانند ایران، هیچ حرکت چشم گیری به پیروزی نمی رسید. عملکرد استبدادی قاجاریه علما را بر آن داشت، به نظریه ای که این قدرت مطلق را محدود و مشروط می کرد، پیوندند و این امر، پیوستگی علما را با روشنفکران و بازرگانان مشروطه خواه بیش تر می کرد.<sup>۳۴</sup>

مخالفت علما با دستگاه استبدادی قاجار دلایل چندی داشته است که به چند نمونه از آن‌ها

اشاره می شود:

- ۱- آغاز گسترش سیستم اداری جدید در دوره قاجار؛
- ۲- غرب گرایی و نوگرایی به ویژه در امور دادگستری؛
- ۳- شروع شیوه جدید آموزشی به روش غربی؛
- ۴- خطر نفوذ بیگانگان به جهت فروش امتیازات گوناگون به آنان و کاهش یافتن نیروهای

مذهبی؛

۵- استبداد و بیدادگری حکام؛

۶- مسئولیت علما در برابر مردم که به نوبه خود از شاهان قاجار تنفر داشتند؛

## ۷- استعمال اجناس بیگانه؛

۸- رقابت‌های دو قدرت روسیه و انگلیس در ایران برای گسترش نفوذ و توطئه خود در

ایران، ۳۵

در گروه علما، با انواع مختلفی از عالمان شیعه روبه‌رو هستیم، که حداقل دو گروه مشروطه‌خواه و مشروطه‌خواه در بین آن‌ها مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که این دو گروه قبل از استقرار مشروطه، در مخالفت با استبداد هم‌رأی و هم‌صدا بودند ولی پس از استقرار آن هر کدام بنا به دلایلی دو شیوهٔ مختلف را در پیش گرفتند. گرچه در ابتدا هر دو گروه موافق تدوین و اجرای قانون، محدود کردن قدرت دولت و تشکیل مجلس شورا بودند، نوع نگرش آن‌ها نسبت به این مفاهیم یکسان نبود.

اوج اختلاف دو گروه فوق هنگام تدوین قانون اساسی رخ نمود، چرا که نوع نگرش مشروطه‌خواهان (به رهبری شیخ فضل‌الله نوری) و مشروطه‌طلبان نسبت به قانون یکسان نبود. نگرانی اصلی مشروطه‌خواهان حفظ اسلام بود و به همین منظور، قانونی کردن اصول و دستورات اسلام را از وظایف مجلس می‌دانستند و لذا قانونی که در برابر قانون اسلام نوشته شود را، مشروع ندانسته، بدعت تلقی می‌کردند. به این منظور، شیخ فضل‌الله نوری سه دلیل زیر را برای حرام و بدعت بودن نگارش قانون اساسی بیان کرد:

«۱- نوشتن قانون در برابر قانون اسلام؛

۲- وادار کردن شهروندان به پیروی از قانونی که به وسیله شریعت اسلام آورده

نشده است؛

۳- کيفردادن شهروندان به دليل اطاعت نکردن آنان از آن قانون مدون».<sup>۳۶</sup>

در مقابل، آیت‌الله نائینی در مقام نمایندهٔ علمای مشروطه‌خواه، در دفاع از تدوین قانون اساسی و رد نظریات شیخ فضل‌الله نوری، به ارائه استدلال پرداخت و لزوم داشتن قانون اساسی را با رساله عملیهٔ مجتهدان مقایسه کرد و وجود آن را در تنظیم امور سیاسی مملکت، و تحت نظارت و مسئولیت قراردادادن متصدیان امور لازم و واجب دانست.<sup>۳۷</sup> وی در ادامه، اندیشهٔ رجوع به اکثریت و پذیرش دموکراسی را از احادیث شیعی استخراج کرد و به این ترتیب ضمن پذیرش

برخی مفاهیم مدرنیته با استفاده از اجتهاد شیعی، به بازتفسیر برخی احادیث پرداخت و بازگو کرد که مشروطیت و اصول آن در اسلام، قرآن و سنت نیز وجود داشته است و اساساً غربی‌ها در این باره مدیون اسلام هستند و اصول تجدد را از مسلمانان گرفته‌اند. از دیدگاه وی اسم مشروطیت، جدید ولی مفهوم آن، قدیمی است و مسلمانان مجبورند اصولی را که پایه‌گذار واقعی آن خودشان بوده‌اند، از غربی‌ها بگیرند.<sup>۳۸</sup>

بنابراین علمای شیعه در عصر مشروطه در قبال مدرنیته و مظاهر تجدد به دو نوع مختلف عکس‌العمل نشان دادند. گروه اول ضمن پذیرش مشروطه‌خواهی، سعی در تطبیق مبانی و مفاهیم تجدد با احادیث و مفاهیم سنتی داشت و به نوعی ریشهٔ تجدد را در سنت می‌دانست. ولی گروه دوم ضمن مخالفت با برخی ملزومات تجدد، تلفیق سنت اسلامی را با برخی اصول و مفاهیم مدرنیته ممکن ندانسته، بر لزوم پای‌بندی به سنت و حفظ اسلام و طرد ملزومات تجدد پافشاری می‌کرد.

به‌رغم همیاری سه گروه علمای دینی، روشنفکران ترقی‌خواه و بازرگانان در به پیروزی رساندن مشروطیت، در عمل کامیابی از آن گروهی شد که با نوسازی غرب‌گرا بیش‌تر نزدیک بود.<sup>۳۹</sup> آدمیت در جای دیگر، این گروه کامیاب را «ترقی‌خواهان و مدافعان سیاست عقلی» می‌نامد؛<sup>۴۰</sup> که به دلیل آن تعلق، روشنفکری با حاکمیت ملت و پارلمان ملی و قانون اساسی بر مشروطیت حاکم شد<sup>۴۱</sup> و به این ترتیب خواست اصلی روشنفکران عصر مشروطه - گرچه فقط در نظر و تدوین قانون - عملی شد.

روشنفکران در ایران پس از انقلاب مشروطه از عوامل عمدهٔ تکوین ساخت قدرت و دولت جدید بودند.

«روشنفکران اولیهٔ ایران، نخستین نمایندگان اندیشه‌های نوین به‌ویژه لیبرالیسم،

سکولاریسم و تجدد بودند. میرزا ملکم‌خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا

حسین‌خان سپهسالار، میرزا صالح شیرازی، میرزا یوسف مستشارالدوله، شیخ‌احمد

روحی و میرزا آقاخان کرمانی را باید از پیشروان جنبش روشنفکری ایران به‌شمار

آورد. از خواست‌های عمدهٔ این روشنفکران تجدید هویت و سنت‌های ملی ایرانی،

منع دخالت روحانیون در سیاست، وضع نظام قانون اساسی جدید به شیوه اروپا، تأسیس نهادهای سیاسی جدید براساس حاکمیت ملی و ایجاد مبانی دولت مدرن بود... روشنفکران به منظور پیشبرد اهداف خود درصدد جلب نظر علمای دینی برآمدند و جوهر آرمان‌های خود را اسلامی خواندند.<sup>۴۲</sup>

به این ترتیب روشنفکران - که پیروز واقعی در انقلاب مشروطه محسوب می‌شدند - خواستار جدایی نهاد مذهب از سیاست بودند و برای رسیدن به اهداف واقعی خود از علما به مثابه ابزار بسیج مردم استفاده کردند و به دلیل نیاز خود به ایشان سعی کردند تعارضات خواسته‌های خود با خواسته‌های علما را پنهان کنند، چرا که در غیراین صورت از حمایت بی‌دریغ علمای دینی محروم می‌شدند و از رسیدن به اهداف خود باز می‌ماندند.

بنابراین روشنفکران توانستند علمای اصول‌گرا را با خود همراه و مشروطه را طوری تفسیر کنند تا با خواسته‌های ایشان منطبق باشد، چرا که علما «به امید آن‌که نظام جدید بتواند اختیارات نامحدود شاه و دولتیان را محدود و مشروط کند و امور مردم را منطبق بر مقررات و احکام شرع نماید، نظام جدید را تأیید کردند و در نتیجه «مشروطه» مشروعیت لازم را به دست آورد و از سوی مردم حمایت شد. مردم امیدوار بودند که با استقرار مشروطه، ظلم و جور از میان برود، دست متجاوزان از جان و مال و ناموسشان کوتاه و خلاصه عدالت و امنیت در کشور برقرار شود»<sup>۴۳</sup> و روشنفکران تمامی این امور را با استقرار مشروطه قابل دسترسی دانستند و علما را با خود همراه کردند.

البته در این که آیا علما از مفهوم و معنای مشروطه آگاهی داشتند یا خیر؟ نظریه‌های مختلفی وجود دارد. گروهی نظیر: فریدون آدمیت و ناظم‌الاسلام کرمانی معتقدند علما هیچ اطلاعی از مشروطه و ملزومات آن نداشته‌اند و صرفاً طبق تفسیر روشنفکران به مشروطه می‌نگریسته‌اند. ولی عده‌ای دیگر مانند: عبدالهادی حائری و احمد کسروی معتقدند که علمای مشروطه خواه که رهبری نهضت را برعهده داشته‌اند، از ابتدا با اندیشه‌های نوین سیاسی آشنایی داشته، درصدد ایجاد نظام پارلمانی بوده‌اند، گرچه از دیدگاه این علما، مشروطه پارلمانتاریسم عیناً مانند الگوی غربی آن نبوده است، آن‌ها نوعی نظام مشروطه و نظام دارای مجلس را می‌خواستند که مجری



احکام اسلام باشد و به این وسیله از سلطه بیگانگان به کشور جلوگیری نماید.<sup>۴۴</sup> به این ترتیب علمای مشروطه خواه با پی گیری مشروطه به دنبال برخی خواسته های خود بوده اند که با برخی از خواسته های روشنفکران نیز مشترک بوده است؛ مانند: محدود کردن قدرت حاکم، ایجاد مجلس شورا، تدوین قانون اساسی و حاکمیت آن بر رفتار حاکم، پاسخگو بودن مسئولان در قبال اعمال خود و غیره. حال آنکه مبانی فکری مشروطه و نظام دموکراسی مورد نظر روشنفکران به هیچ وجه مورد قبول علما نبود؛ این امر از بررسی مباحث اولیه و مهم در مجلس اول نیز آشکار می شود؛ چراکه در آن مجلس، روشنفکران و متجددین که از دموکراسی های اروپایی الهام می گرفتند، بر «آزادی» بیش تر تأکید می کردند، در حالی که روحانیون بر «عدالت» تأکید بیش تری داشتند.

به گفته احسان نراقی در مجلس اول «عدالت» از طرفداران بیش تری برخوردار بود:

«در آن جا به خاطر آن سابقه دینی و اجتماعی ایران، جریان عدالت و قانون مهم بود، نه آزادی و آزادی فردی به معنایی که در فرنگستان مصطلح است ... مجلس منوجه همین مبانی بود: محدود کردن حاکم، منتفدین، جلوگیری از آن امتیازهای بیش از حدی که داشتند ...».<sup>۴۵</sup>

این اختلاف نظرها به هنگام تدوین قانون اساسی شدت گرفت. گرچه با اصرار گروه مشروطه خواه، اصل دوم به متمم قانون اساسی اضافه شد و اسلامیت قوانین - دست کم از لحاظ نظری - تضمین شد، در عمل نیز خواسته های روشنفکران متحقق گشت:

«قانون اساسی مشروطه روی هم رفته تبلور آرمانها و اندیشه های روشنفکران در زمینه حاکمیت ملی و آزادی و برابری بود. همچنین اندیشه های اصلاحات ارضی و اقتصادی، و سیکولاریسم فرهنگی و ناسیونالیسم باستانی و ضدیت با روحانیت که بعدها در دوران سلسله پهلوی اجرا شد، ریشه در افکار روشنفکران عصر مشروطه داشت.».<sup>۴۶</sup>

روشنفکران سه مفهوم مشروطیت، دنیویت و ناسیونالیسم را سه وسیله برای توفیق در ایجاد ایرانی نوین، نیرومند و پیشرفته حیاتی می دانستند و به همین منظور تاکتیک های مختلف به کار

می‌بستند و هر از گاهی با نیروهای مختلف علیه نیرویی دیگر همدست می‌شدند، چنان که در مشروطیت، با روحانیت علیه شاه متحد شدند.<sup>۴۷</sup>

به این ترتیب روشنفکران توانستند خواسته‌های خود را در قالب قانون اساسی بگنجانند و اندک اندک رقبای سنتی خود را کنار بزنند. البته علاوه بر شخصیت‌های مذهبی، برخی شخصیت‌های ملی نیز نظیر ستارخان از گزند مشروطه‌خواهان در امان نماندند و سرانجام ترور شدند.

پس از برکناری رهبران مذهبی و ملی مشروطه‌خواه، «قردی مانند عین‌الدوله، صدر اعظم مستبد مظفرالدین شاه، که پیش از پیروزی مشروطه از مخالفان سرسخت مشروطه‌خواهان بود و پس از آن نیز در جریان محاصره تیریز شرکت داشت، ده سال بعد دوباره توسط مجلس شورای ملی به صدارت رسید».<sup>۴۸</sup> این امر نشان‌دهنده ترمیدور انقلاب و بازگشت ضدانقلاب به صحنه سیاسی است، که در این روند رهبران اصلی نهضت حذف شده، مخالفان مشروطه میدان‌دار عرصه سیاست می‌شوند.

روشنفکران عصر مشروطیت که در بیان اعتراض به وضع موجود، خواستار اصلاح ساختار سیاسی، غرب باوری، مطالعه آثار نویسندگان غربی، عقل‌گرایی و علم‌مداری، ملی‌گرایی و تکیه بر مفهوم نوین دولت ملی، و اعتقاد به لزوم مشارکت سیاسی مردم، هم‌آرا بودند، دیدگاه‌های متفاوتی درباره نقش دین و حکومت در نظام سیاسی مورد نظر خود داشتند که به چهار گروه زیر قابل تقسیم است:

۱- گروه اول: روشنفکران سکولار که هیچ اعتقادی به کارایی مبانی مذهبی در صحنه اجتماعی نداشته و آشکارا بر این مدعای خود تأکید نموده‌اند؛ مانند: آخوندزاده و طالبوف.

۲- گروه دوم: روشنفکرانی که گرچه قلباً اعتقادی به دخالت اصول، احکام و قواعد اسلامی در مسائل اجتماعی و سیاسی نداشتند، ولی به منظور جلب نظر توده مردم که دارای اعتقادات عمیق مذهبی هستند و نیز به دلیل ترس از روحانیت مسلمان، کوشیده‌اند نظام پارلمانی پیشنهادی خود را هماهنگ با مبانی شریعت اسلامی نمایانده، پارلمان‌تاریسم و مشروطیت را با مبانی اسلامی نیز سازگار

بخوانند؛ مانند: میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا ملکم خان و میرزا حسین خان مشیرالدوله.

۳- گروه سوم: روشنفکران و نویسندگانی که واقعاً خواهان ایجاد آشتی میان دموکراسی پارلمانی به سبک غربی با اصول و مبانی اسلامی بوده‌اند. این گروه در نوشته‌های خود گرچه درصدد اخذ اصول پارلماناریسم غربی برآمده‌اند، ولی عدم مغایرت با شرع مقدس را به منزله شرط اصلی ایجاد پارلمان ذکر کرده‌اند؛ مانند: میرزا یعقوب صاحب رساله اصلاح سیاست و میرزا ابوطالب بهبهانی.

۴- گروه چهارم: روشنفکرانی که موضع خاصی در تبیین مبانی پارلماناریسم نسبت به اسلام نداشته‌اند، بلکه بیش‌تر رویکردی توصیفی از نظام‌های پارلمانی غربی داشته‌اند ... و به جنبه فلسفی دموکراسی پارلمانی توجه چندانی نمی‌کرده‌اند، در نتیجه درصدد تعریف رابطه پارلماناریسم با اصول و مبانی شرع نیز برنیامده‌اند؛ مانند: میرزا صالح شیرازی، ایلچی، مصطفی افشار و رضاقلی میرزا.<sup>۴۹</sup>

از میان چهار گروه مذکور، افراد وابسته به گروه‌های اول و دوم از لحاظ کمی و کیفی قابل مقایسه با دیگر گروه‌ها نیستند؛ این امر از سیر حوادث بعدی نیز آشکار می‌شود. چرا که غرب‌محوری که در دو عامل عرفی شدن - سکولاریسم و لیبرالیسم - تجلی پیدا می‌کند، از مشخصه‌های بارز این جریان به‌شمار می‌رود. به این ترتیب مدرنیته از نگاه این روشنفکران، در غربی شدن در تمامی وجوه آن معنا پیدا می‌کند و به این وسیله «خود» گذشته ایرانیان نفی می‌شود و در پی کسب هویت جدید برمی‌آیند و با تحویر دنبال غرب می‌روند تا شبیه آن‌ها بشوند:

«در برخورد جدی با تمدن غرب متحیر شدیم. ما در هم‌آوردی با این چالش تازه حریفی نبودیم که همانند تجربه‌های گذشته مردانه بایستیم، شکست بخوریم و با اعتمادبه‌نفس قبول کنیم که شکست خورده‌ایم. و بعد چون نیروهای شکست خورده به فکر تجدید قوا باشیم و دوباره برخیزیم. این بار، جرأت به میدان مبارزه رفتن را از دست دادیم. آن هویت مشخص و وقار ملی شکسته شد و ما به درiozگی صنعت و تکنیک به پیشگاه رقیب رفتیم و اولین «کاروان معرفت» را

فرستادیم و خود را نفی کردیم و این خودنفی کردن هنوز با ماست. سؤالمان عرض شد و درد ما این شد که چگونه مثل غرب بشویم، نتیجه این شد که محصول مشاهداتمان هم از غرب «حیرت نامه نویسی» گردید.<sup>۵۰</sup>

دکتر داوری از این امر با عنوان «بی تاریخ بودن ما» یاد می کند و معتقد است: «اکنون در وضعیتی هستیم که گذشته غرب آینده ماست و چون نه با گذشته قومی خود و نه با گذشته غرب تماس حقیقی داریم، این آینده موهوم است ... ما بی تاریخ هستیم.»<sup>۵۱</sup>

به عبارت دیگر ما دچار بحران هویت شده ایم و در اثر ورود و حضور فرهنگ غرب در فرهنگ دینی ما، از یگانگی فرهنگی به سوی دوگانگی حرکت کرده ایم که در آن انسان در میان عالم معلق ایستاده، نه این جاست نه آن جا، و یا هم این جاست و هم آن جاست.<sup>۵۲</sup> بنابراین در نتیجه آشنایی با مدرنیته، هویت فرهنگی ایرانیان آسیب دید و به عنوان «سنت»، تحقیر و «مدرنیته» به مثابه تنها راه نجات و پیشرفت کشور تلقی شد، که شرط اولیه در این راه نفی گذشته خود و تلاش در جهت غربی شدن بود.

### نتیجه گیری

تا قبل از ورود تجلیات مدرنیته به ایران، هویت فرهنگی ایرانیان از دلایه فرهنگی ایران باستان و فرهنگ اسلامی تغذیه می شد و تعارض جدی میان آن دو به وجود نمی آمد، ولی با ورود مدرنیته به ایران برخی حرکت ها و دگرگونی های سیاسی - اجتماعی در ایران پدید آمد که اوج آن دگرگونی ها پیروزی انقلاب مشروطه و استقرار آن بوده است. این امر عوارض چندی را به همراه داشته است که مهم ترین آن ها زیر سؤال رفتن هویت فرهنگی قبلی و نفی گذشته «خود» بوده است. با طرد رقبای سنتی و مذهبی روشنفکران، مشروطه خصوصیات چندی به خود گرفت که عرفی شدن (Secularization) و ملیت گرایی (Nationalism) از بارزترین ویژگی های آن به شمار می آید. در بعد عرفی شدن، تلاش گسترده ای به منظور انزوای عالمان دینی در اجتماع و تبلیغ جدایی حوزه سیاست از حوزه مذهبی انجام شد که مهم ترین آن ها عملی نشدن اصل دوم متمم

قانون اساسی و ترور رهبران روحانی فعال در مشروطه بوده است.

بنابراین هنگامی که هدف اصلی از غربی شدن اعلام شد، همچون غرب، از دخالت روحانیت و مذهب در سیاست جلوگیری به عمل آمد و مذهب به مثابه «سنتی» که موجب عقب ماندگی ایران از غرب شده بود، تلقی شد و راه رسیدن به غرب نفی تمامی جلوه‌های سنتی گذشته اعلام شد. در بعد ملت‌گرایی رجوع به ایران باستان سرلوحه تلاش‌های روشنفکرانه آن عصر قرار گرفت و ایران‌گرایی - ایران باستان قبل از اسلام - به مثابه مذهب جدید تبلیغ شد، به این امید که شاید دوباره دوره عظمت امپراتوری‌های گذشته احیا شود و احساس حقارتی که ایرانیان پس از شکست از روسیه در جریان جنگ‌های عصر فتحعلی‌شاه و دخالت‌های بی‌چون و چرای دو ابرقدرت روسیه و انگلیس در امور داخلی ایران، پیدا کرده بودند، برطرف شود.

بدین‌سان مدرنیته در ایران عصر مشروطه در دو عامل مذهب‌ستیزی و باستان‌گرایی خلاصه شد و مفاهیم محوری آن همچون حرمت انسان و اندیشه او، تضمین حیات و آزادی مخالفان فکری و سیاسی، و سایر مفاهیم انسانی آن یا درک نشد و یا دچار فراموشی شد. چرا که صدای مخالفان فکری در نطفه خفه و یکی پس از دیگری اعدام و یا ترور شدند. بنابراین می‌توان گفت که «مدرنیته» به معنای دقیق کلمه در ایران عصر مشروطه پیاده نشد و آنچه که اتفاق افتاد تنها تقلیدی ظاهری از غرب بدون توجه به باطن آن بوده است؛ و حتی از ناسیونالیسم نیز که در باستان‌گرایی خلاصه می‌شد، به مثابه حربه‌ای جهت مذهب‌ستیزی استفاده و با تمسک به آن با مظاهر مذهب مبارزه شد.

به این ترتیب مدعیان غرب‌مداری در عمل «حتی غربی هم نشدند، زیرا اجماع نظر وجود دارد که اصولاً حتی ما، دریافت درستی از جهان جدید و تحولات آن نداریم ... به یک اعتبار آموزش غربی را آورده‌ایم، اما سلاح اصلی آن را که شیوه تفکر انتقادی و تحلیلی باشد، اختیار نکرده‌ایم؛ و از سوی دیگر، نسبت به مضامین خاطره قومی نیز بیگانه شده‌ایم. در چنین وضعی فکر ما محمل و موضوعی ندارد، زیرا نه متکی به خاطره قومی است، نه متکی بر تفکر تحلیلی».<sup>۵۳</sup> چنین وضعیتی ضربه کاری بر پیکر تفکر دوره قدیم وارد کرد تا جایی که از یک سو

ارتباط ما با این دوره قطع شد و از سوی دیگر تفکر در ماهیت دوره جدید نیز ممکن نشد و به این ترتیب حضور ایرانیان در دوره جدید صرفاً به حضور جسمانی خلاصه شد و وجه اندیشگی مدرنیته از تفکر ایرانیان به دور ماند؛ چرا که «ورود ما در دوره جدید تاریخ جهانی، در شرایطی ممکن شد که این دوره و لوازم و الزامات آن بر ما و تاریخ ما تحمیل می‌شد».<sup>۵۴</sup> و این امر منجر به جدایی ایران از گهواره اندیشه فلسفی خود شد و با پذیرش بی‌چون و چرای ظواهر اندیشه غربی، بحران در هویت فرهنگی ایرانیان به وجود آمد. این بحران، محصول تقلید صرف، نگرش روزنامه‌نگارانه و توجیه مفاهیم غربی و تطبیق اجباری آن با دین اسلام بود. و قانون اساسی حاصل از این امر نیز، به‌رغم ظاهر مردم‌پسند آن، ملت ایران را میان سه فرهنگ غرب، اسلام و ایران باستان معلق کرد و حاصلی جز ایجاد بحران‌های مداوم در تاریخ ایران بر جای نگذاشت.

از نتایج مهم این امر «ضربه خوردن به اعتبار و موقعیت روحانیت و مذهب و سرخوردگی و یأس تدریجی و انزوای آنان از صحنه سیاسی و فعالیت‌های سیاسی بود که این امر زمینه رشد غرب‌گرایی و هرج و مرج و در نهایت به قدرت رسیدن رضاخان را فراهم کرد».<sup>۵۵</sup>

پیدایش مجدد نظام استبدادی با ظهور رضاخان و شکست مشروطیت منجر به اوج‌گیری سیاست‌های ضد‌مذهبی و ترویج ملی‌گرایی افراطی شد؛ که این امر خود تعارضات موجود میان لایه‌های فرهنگی سه‌گانه در ایران را شدت بخشید که در ادامه منجر به پیدایش نظام «جمهوری اسلامی» شد که حاصل عکس‌العمل شدید معتقدان به لایه فرهنگ اسلامی نسبت به عملکرد به‌شدت ضد‌مذهبی دوره پهلوی بوده است. به این ترتیب خواست تأسیس «عدالت‌خانه» - که اغلب از سوی مذهب‌یون به رهبری علمای دینی انجام گرفته بود - با تغییر ماهیت و تبدیل آن به «مشروطه‌خواهی» - که اغلب با خواسته‌های قلبی روشنفکران منطبق بود - تعارضاتی را میان رهبران فکری نحله‌های مختلف در ایران به‌وجود آورد، که اوج آن با تقدس ملت‌گرایی و مذهب‌زدایی شدید همراه بوده است.

امید است که با تلاش دلسوزان و اندیشمندان تمامی لایه‌های فرهنگی در ایران، زمینه تعادل‌بخشی میان نحله‌های فکری مختلف و سازوکار سیاسی متناسب با این مسئله به‌وجود آید و دیگر شاهد هیچ عقب‌گردی در تاریخ ایران و تبدیل مشروطه به دیکتاتوری رضاخانی نباشیم.

### پی نوشت

- ۱- بیتنس، دانیل / پلاک فرد، *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۵، ص ۴۴.
- ۲- همان: ص ۷۰۹.
- ۳- ر.ک. به:
- Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, New York: Macmillan publishing Company, 1987, PP.282-286.
- ۴- ر.ک. به:
- Baumer, Franklin Levan, *Main Currents of Western Thought*, fourth edition, U.S.A: Yale University press, 1978, PP.12-27.
- ۵- همان: ص ۲۴۹.
- ۶- همان: ص ۶۴۷.
- ۷- همان: ص ۶۵۱.
- ۸- کاجی، حسین. *کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی*، چاپ دوم، تهران: روزنه، ۱۳۷۸، ص ۱۶.
- ۹- گیدنز، آنتونی. *پیامدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۴.
- ۱۰- احمدی، بابک. *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۲.
- ۱۱- کاظمی، سیدعلی اصغر. *بحران جامعه مدرن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۸.
- ۱۲- احمدی، پیشین، ص ۹.
- ۱۳- اسکرانز، راجر / برادبری، ملکم. «مدرنیته و مدرنیسم، ریشه‌شناسی و مشخصه‌های نحوی»، در کتاب: *مدرنیته و مدرنیسم*، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹، ص ۸۹.
- ۱۴- همان، ص ۸۴.
- ۱۵- بهنام، جمشید. *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: نشر فرزاد، ۱۳۷۵، صص ۱۴-۱۹.
- ۱۶- همان، ص ۳۱.

- ۱۷- قیصری، نوراله. «طالبوف تبریزی: مدرنیته راهی برای ترقی و اصلاح اجتماعی»، نامه پژوهش، ش ۷، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۶۳.
- ۱۸- کسروی، احمد. *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۰، صص ۱۵-۴۵.
- ۱۹- خاتمی، محمد. *زمینه‌های خیزش مشروطه*، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، بی‌تا، صص ۱۲۹-۱۴۰.
- ۲۰- کسروی، پیشین، ص ۷۲.
- ۲۱- همان، ص ۱۲۰.
- ۲۲- همان، ص ۱۱۹.
- ۲۳- همان، ص ۱۲۵.
- ۲۴- همان، ص ۱۶۸.
- ۲۵- عنایت، حمید. *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵.
- ۲۶- همان، ص ۲۸۷.
- ۲۷- کسروی، پیشین، صص ۲۸۵-۶.
- ۲۸- شکوری، ابوالفضل. *خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران: زندگانی آخوند ملاقرانعلی زنجان*، معروف به حجة‌الاسلام از رهبران نهضت مشروطه، زنجان: اداره‌کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان زنجان، ۱۳۷۱، ص ۸.
- ۲۹- اشرف، احمد. *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، دوره قاجاریه*، تهران: زمینه، ۱۳۵۹، ص ۸.
- ۳۰- همان، ص ۱۰۳.
- ۳۱- بشیریه، حسین. *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۵.
- ۳۲- بشیریه، پیشین، ص ۱۵۶.
- ۳۳- همان.
- ۳۴- شیخ فرشی، فرهاد. *تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۳۸.



- ۳۵- حائری، عبدالهادی. *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴، صص ۱۰۲-۱۰۳.
- ۳۶- همان، ص ۲۷۸.
- ۳۷- همان.
- ۳۸- جمال‌زاده، ناصر. «تنوع‌گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت» - قسمت دوم، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۸، زمستان ۱۳۷۷، ص ۱۸۲.
- ۳۹- آدمیت، فریدون. *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام، بی‌تا، ص ۲۷.
- ۴۰- همان، ص ۴۲۳.
- ۴۱- همان، ص ۱۷۰.
- ۴۲- بشیریه، پیشین، ص ۲۵۷.
- ۴۳- رجبی، محمدحسن. *زندگینامه سیاسی امام خمینی*، چاپ پنجم، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۵.
- ۴۴- شهرام‌نیا، سیدامیرمسعود. *پارلمان‌تاریسم در ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، صص ۲۱۵-۲۱۸.
- ۴۵- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا. *انقلاب ایران به روایت رادیو بی.بی.سی*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۲، ص ۱۶.
- ۴۶- بشیریه، پیشین، ص ۲۵۸.
- ۴۷- آبراهامیان، پرواندا. *ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری، محسن مدرشانه‌چی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ص ۵۷.
- ۴۸- رجبی، پیشین، ص ۳۳.
- ۴۹- شهرام‌نیا، پیشین، صص ۱۹۱-۱۹۴.
- ۵۰- رجایی، فرهنگ. *معرکه جهان‌بینی‌ها، در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: شرکت انتشارات احیای کتاب، ۱۳۷۳، ص ۱۲۴.
- ۵۱- کاجی، پیشین، ص ۱۱۸.
- ۵۲- همان، ص ۱۲۷.

۵۳- رجایی، پیشین، ص ۱۵۲.

۵۴- طباطبایی، سیدجواد. *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه شیاسی در ایران*، چاپ چهارم، تهران: کویز،

۱۳۷۴، ص ۲۶.

۵۵- هنری لطیف‌پور، بدالله. *فرهنگ سیاسی شیعه و تأثیر آن بر رفتار سیاسی مردم ایران از ۱۳۴۲ تا*

*۱۳۵۷*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی