

تبیین عوامل تهدیدگر همبستگی اجتماعی

ایران عصر مشروطیت

عبدالرسول یعقوبی

مقدمه

جوامع در روند تاریخی خود، هیچ‌گاه به مرحله فروپاشی کامل نمی‌رسند؛ هم‌چنان‌که هیچ‌گاه جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که از همبستگی مطلق برخوردار باشد و هیچ نشانه‌ای از بروز حالت‌های عدم تعادل را نتوان در آن مشاهده کرد. جوامع به صورت عینی در طیفی دوسویه، از همبستگی اجتماعی نسبی تا مرز گسستگی نسبی پیش می‌روند؛ اما به همبستگی مطلق یا گسستگی مطلق نمی‌رسند.

مهم‌ترین حالت‌های گسستگی اجتماعی در موقعیت شورش، کودتا و انقلاب ظهور می‌کند. اگر انقلاب‌های عمیق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را بارزترین مصداق گسستگی اجتماعی بدانیم، باز هم ارزش‌ها و هنجارهای فراگیری در جامعه وجود دارد که مردم با رعایت آن‌ها در تعاملات خود، از فرورفتن جامعه در ورطه نیستی جلوگیری می‌کنند. تهدید همبستگی اجتماعی، احتمالاً بهترین نامی است که می‌توان به همه صورت‌های گسستگی اجتماعی و بروز حالت‌های عدم تعادل داد.

أ) تعریف مفاهیم

برای بررسی و تبیین عوامل تهدیدگر همبستگی اجتماعی در ایران عصر مشروطیت، لازم است مفاهیم مورد نیاز در این مقاله تعریف شود:

همبستگی اجتماعی در زبان لاتین معادل «Social Solidarity» به کار رفته است^۱ و در لغت، عبارت است از «وحدت»^۲، «وفاق»^۳ و «وفاداری»^۴ که ناشی از احساسات، علائق، هم‌دلی و کنش‌های مشترک است.^۵

این کلمه با واژه «Social Cohision» مترادف است و واژه‌های دیگری هم چون «یک‌پارچگی اجتماعی»^۶، «وحدت»^۷، «وفاق اجتماعی»^۸ و «نظم اجتماعی»^۹ از یک خانواده هستند. بنابراین با وجود قرابت معنایی، هر یک دارای حوزه معنایی خاص و به لحاظ منطقی مرتبط با یکدیگرند.

در مورد همبستگی اجتماعی، تعریف‌های مختلفی ذکر شده است^{۱۰} که با تکیه بر آن‌ها، می‌توان این تعریف را ارایه داد: همبستگی اجتماعی، پیوند میان افراد جامعه بر مبنای فرهنگ مشترک و احساسات ناشی از آن می‌باشد.

بر مبنای تعریف مذکور، همبستگی اجتماعی مردم ایران، پیوند میان افراد جامعه ایرانی بر مبنای ارزش‌های موجود جامعه است؛ به گونه‌ای که افراد و گروه‌های اجتماعی بتوانند نقش صحیح خود را در برقراری تعاملات و هم‌گرایی‌های اجتماعی ایفا کنند.

در این مورد، بیان ارتباط منطقی و مفهومی همبستگی اجتماعی با نظام اجتماعی مهم است. نظام در معنای اصطلاحی، دارای سه تلقی مختلف است:

۱. تلقی فایده‌گرا که دیدگاه اقتصادی در نظم را بیان می‌کند. نفع‌جویی و نفع‌گرایی

۱. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۴۰۰.

2. Unity.
3. agreement.
4. Support.
5. A.S Hornby, *oxford Advance learner's Dictionary*.
6. Social integration.
7. Unity.
8. Social Attnument.
9. Social order.

۱۰. رک: آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۴۰۰ - امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۱۷۲

افراد، موجب قراردادهای اجتماعی است و خود به خود نظم را به وجود می‌آورد. اسپنسر از این دیدگاه حمایت می‌کند؛

۲. تلقی زوری که منعکس‌کننده دیدگاه سیاسی از نظم است و نقش قدرت، اجبار و

قوه قهریه را در ایجاد نظم تأکید می‌کند. هابز اصلی‌ترین نظریه‌پرداز این مکتب است؛

۳. تلقی فرهنگی که نقش هنجارها و ارزش‌های مشترک را در ایجاد همبستگی اجتماعی مؤثر می‌داند. این دیدگاه، منعکس‌کننده نظم اجتماعی است. دورکیم و پارسونز از صاحبان اصلی این نظریه می‌باشند.^۱

دیدگاه اقتصادی، نظم را راه‌آورد قراردادهای اقتصادی، و دیدگاه سیاسی نظم را محصول احیای قوه قهریه می‌داند؛ در حالی که دیدگاه اجتماعی و فرهنگی، نظم را محصول ارزش‌ها و فرهنگ مشترک جامعه تلقی می‌کند، بنابراین، نظم، اعم از همبستگی اجتماعی است، و همبستگی اجتماعی با تلقی فرهنگی از نظم، رابطه تساوی دارد.

ب) مبنای نظری

یکی از موضوعاتی که همواره مورد توجه نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی و متفکران اجتماعی قرار گرفته، بررسی عواملی است که موجب تقویت یا تهدید همبستگی اجتماعی می‌شود. دورکیم، پارسونز و حتی متفکران اجتماعی مسلمان از قبیل ابن‌خلدون، ابن‌سینا و فارابی این موضوع را بررسی کرده‌اند.

چالمرز جانسون از کسانی است که در تشریح عقاید پارسونز، الگویی برای تبیین چگونگی رخداد تهدید همبستگی اجتماعی ارائه داده. این مدل در کمال سادگی، می‌تواند چارچوب مناسبی برای تشریح عوامل تهدید همبستگی اجتماعی باشد.

چالمرز جانسون، بقای نظم و همبستگی اجتماعی را در «حالت تعادلی» جامعه می‌داند: تا زمانی که ارزش‌های یک جامعه و واقعیت‌های یک محیط با هم سازگار باشند، جامعه از تنش‌های اجتماعی و ناهنجاری‌ها برکنار است. جامعه در حالت تعادلی، دائماً از درون و بیرون جامعه تأثیراتی می‌پذیرد. این تأثیرات تا زمانی که

۱. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۳۵۴.

هماهنگی و سازگاری میان ارزش‌ها و محیط را بیش از اندازه متزلزل نکند، همبستگی اجتماعی هم‌چنان حفظ خواهد شد؛ اما زمانی که درجه ناسازگاری و ناهماهنگی بین ارزش‌ها و محیط، بیش از اندازه باشد، موجب «وضعیت عدم تعادل» خواهد شد. زیر پا گذاشتن هنجارها و ارزش‌های اجتماعی، ظهور گروه‌های عقیدتی، تشنج اجتماعی، تعدد و افزایش ایدئولوژی‌های گوناگون و جنایت، از مهم‌ترین علایم حالت‌های عدم تعادل می‌باشند.^۱

جانسون چهارگونه منبع برای ایجاد تغییر در ارزش‌ها و محیط ذکر می‌کند:

۱. منابع خارجی تغییر در ارزش‌ها؛ از قبیل وسایل ارتباط جمعی، انقلاب‌های بزرگ

اجتماعی، گروه‌های سیاسی - فرهنگی بین‌المللی^۲؛

۲. منابع داخلی تغییر در ارزش‌ها، که از ترقی و تعالی فکری و پذیرش تفکرات و

کشفیات جدید سرچشمه می‌گیرد. این منابع، عمدتاً عقاید و ابداعات جدید هستند؛^۳

۳. منابع خارجی تغییر در محیط. عمده‌ترین منبع تغییر در محیط عبارتند از: رشد

فن‌آوری در موضوعات مختلف، رشد دانش پزشکی که به افزایش میزان جمعیت می‌انجامد و ...^۴؛

۴. منابع داخلی تغییر در محیط.^۵

هر کدام از منابع یادشده که تغییر در محیط یا ارزش‌های یک جامعه را باعث شود و

موجبات عدم تعادل را فراهم سازد، همبستگی اجتماعی در آن جامعه را تهدید خواهد کرد.

اسلام عامل همبستگی و هویت اصلی ایرانیان

برای بیان منابع ارزشی تغییرات درونی و بیرونی و مکانیسم تأثیر این ارزش‌ها بر تهدید

همبستگی اجتماعی، بیان ارزش‌ها و عقاید موجود و حاکم بر تعاملات و روابط

۱. چالمرز جانسون، *تحول انقلابی*، ص ۱۲۶ - ۷۴.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۷۵.

۴. همان، ص ۷۸.

۵. همان، ص ۷۴.

اجتماعی مردم ایران^۱ یک ضرورت است. به عبارت دیگر، بحث از این سؤال که همبستگی اجتماعی مردم ایران با چه منابع ارزشی مورد تهدید واقع شده است، متوقف بر پاسخ‌گویی به این سؤال است که همبستگی اجتماعی موجود، خود با چه ارزش‌ها، اعتقادات و هنجارهایی تأمین می‌شده است و چه ارزش‌هایی همبستگی لازم را برای اجتماع ایرانی فراهم می‌ساخته است؟ تنها پس از پاسخ‌گویی به این سؤال است که بحث و بررسی از عوامل تهدید همبستگی اجتماعی مردم ایران، توجیه‌پذیر خواهد بود.

به عقیده نگارنده برای پاسخ‌گویی به این سؤال، باید به عناصر تشکیل‌دهنده هویت تاریخی ایرانی رجوع کنیم. تاریخ ایران قبل از اسلام و همچنین تاریخ ایران بعد از اسلام، گواه آن است که ایرانی هیچ‌گاه از دینداری و مذهب، جدا نیفتاده است؛ با این تفاوت که با طلوع اسلام در ایران، اسلام جای زرتشت را گرفت و سرچشمه‌های اصلی اعتقادات را تغذیه کرد و به منزله مهم‌ترین عامل در تقویت حس همبستگی اجتماعی مردم ایران عمل نمود. مذهب تشیع به عنوان اصیل‌ترین و عمیق‌ترین چهره ناب و خالص اسلامی در طول تاریخ ایران و -بویژه از عصر صفوی به بعد- عنصر اولیه در ذات و هویت ایرانی شد و در کنار احساسات ایران‌دوستی و فرهنگ ملی غیر متعارض با اسلام، فصل مشترک ایرانیان و حس همبستگی اجتماعی مردم ایران را رقم زد.

مناسک و ارزش‌های اسلامی، عشق و ارادت به خاندان امامت و ولایت، جشن‌های مربوط به ولادت‌ها و مراسم شهادت‌های معصومان علیهم‌السلام، رسوم شیعی و ... مهم‌ترین فصول مشترک ایرانیان را تشکیل می‌دهد. آنان به همین اشتراکات مذهبی و ملی است که یک‌دیگر را می‌شناسند و با هم به تعامل می‌پردازند.

ج) منابع تهدیدگر همبستگی اجتماعی ایران عصر مشروطیت

اکنون باید بررسی کرد که از منابع تغییرات محیطی و ارزشی در نظریه پیش‌گفته، چه منابعی ارزش‌ها و رسوم و علائق مردم ایران عصر مشروطه را به مخاطره افکنده و موجب تهدید همبستگی اجتماعی شدند.

بدون شک برخی منابع تغییر، در حصول ناآرامی و تهدید همبستگی ایران، از عهده قاجار و بویژه در عهد مشروطه مؤثر بوده‌اند؛ ولی وزن و تأثیر همه آنها به یک اندازه نبوده است؛ از این رو از این منابع صرفاً به دو منبع - یکی منبع تغییرات ارزشی از درون و دیگری منبع تغییرات ارزشی از بیرون - که در تهدید همبستگی اجتماعی ایران عصر مشروطه مؤثر بوده‌اند، می‌پردازیم. این دو منبع عبارتند از:

۱. مکتب تشیع و ظهور اجتماعی آرمان‌های عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، قانون‌گرایی و استعمارستیزی؛

۲. مکتب اصالت انسان یا اومانیزم و ورود اندیشه‌های غرب به ایران.

عصر مشروطه (و نیز انقلاب اسلامی ایران) محصول دو جریانی است که هر دو از جهات عدیده قابل مقایسه می‌باشند:

جریان اول (تشیع)، تداوم جریان جنبش‌های علوی است که در عصر صفوی با تشیع صوفیانه شروع شد؛ ولی در ادامه با بازگشت به هویت اصلی ماهیتی فقهاتی یافت و به جریان اصلی تاریخ معاصر ایران تبدیل شد؛ اما جریان دوم حاصل جنبش اومانستی غرب و رنسانس اروپاست. این جریان که در عصر مشروطه شکل گرفت و در استبداد رضاخانی و محمدرضا شاهی تداوم یافت، با ارزش‌ها و شعارهای ویژه خود، اپوزیسیون جریان اول محسوب می‌شود.

جریان اول به لحاظ هویت مذهبی آن، جزء اصلی هویت ایرانی است؛ در حالی که جریان دوم، عارضی است و بر فرهنگ اصیل و ریشه‌دار جریان اول تحمیل شده. جریان اول، ماهیتی کاملاً مذهبی داشته و سر بر آسمان دارد و با خداگرایی، دنیا را مزرعه آخرت می‌شمارد؛ در حالی که جریان دوم، ماهیتی سکولار داشته و کاملاً زمینی است. جریان اول در تاریخ معاصر ایران - اعم از مشروطه، جنبش ملی نفت و انقلاب اسلامی - پیشتاز مبارزه با استبداد و استعمار بوده؛ در حالی که جریان دوم، بیش‌تر مدعی مبارزه با استبداد، و ظهور و تجلی آن، پس از پیروزی بر استبداد و هنگام تقسیم غنائم و نتایج نهضت بوده است.

۱. تغییرات ارزشی از درون

ارزش‌هایی هم‌چون قانون‌گرایی و استعمارستیزی، عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی، از ذات دین سرچشمه می‌گیرند.^۱ این ارزش‌ها، ارزش‌های فراموش‌شده‌ای هستند که به دلیل برخی عوامل، پس از مدتی در کمون ماندن، شرایطی فراهم می‌شود که بار دیگر در عرصه اجتماع ظهور یابند. این تغییرات ارزشی، در واقع احیای ارزش‌های دینی در اجتماع است. تغییرات جدید، نوعی عکس‌العمل جامعه دینی نسبت به محیط محسوب می‌شود.

با تغییرات شرایط و ارزش‌های حاکم بر محیط سیاسی و نظام حکومتی قاجار، مردمی که برای مدتی بالاجبار به استبداد داخلی قجرها و سلطه بیگانه (روس و انگلیس) تن داده بودند، با رجوع به ارزش‌های دینی نهفته در دین، علم عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، قانون‌گرایی و استعمارستیزی را بلند کردند و با رهبری علمای دینی، ضد نظام قاجاری - که آن را ریشه و اساس بدبختی‌های خود می‌دانستند - به قیام دست زدند، این اقدام، اولین گسست را در جامعه ایرانی عهد قاجار رقم زد و جدایی نظام سیاسی از جامعه مدنی را موجب شد.

در بُعد سیاست خارجی، ساختار مسلط بر روابط ایران، بر روابط استعماری مبتنی

۱. تغییرات ارزشی بدعت‌آمیز: ظهور عقاید و ارزش‌های بابی‌گری، شیخی‌گری و بهایی‌گری در جامعه ایران عهد قاجار نیز، از جمله تغییرات ارزشی است که در این دوره تحقق یافته است و فرهنگ عمومی ایران را تحت تأثیر قرار داده و برای مدتی کشمکش‌های اجتماعی زیادی را به دنبال داشت. اعتقادات و ارزش‌هایی که فرقه‌های بابیه، شیخیه و بهاییه بر آن اصرار داشتند، به لحاظ سیاسی در کشورهای استعمارگر هم‌چون روس و انگلیس ریشه گرفته است؛ ولی دستمایه‌های فکری و ارزشی خود را از درون جامعه مذهبی تغذیه نموده است. تفاوت این دسته از تغییرات ارزشی با تغییرات ارزشی فوق‌الذکر، متعدد است. تغییرات ارزشی بدعت‌آمیز از مایه‌های دینی بهره‌گرفته‌اند؛ ولی فی‌نفسه با نوآوری در دین همراهند. آن‌ها تفکرات و ارزش‌های رسمیت نیافته و ناشناخته‌ای بودند که خود را به دین منتسب ساختند و به همین دلیل با واکنش متولیان رسمی و اصلی دین روبه‌رو شدند؛ در حالی‌که تغییرات ارزشی دسته اول، از ذات دین سرچشمه گرفته، و به عبارت دیگر احیای ارزش‌هایی هستند که پس از مدتی در محاق ماندن، ظهور مجدد یافته‌اند.

۲. می‌توان گفت: با حصول تغییرات محیطی، نوعی عدم تعادل میان محیط و ارزش‌های اجتماعی (دینی) به وجود آمد. حصول عدم تعادل، موجب تعارض‌های اجتماعی شد. این تعارض‌های اجتماعی در واقع تلاشی بود تا تغییرات محیطی به شرایط قبل از تغییر برگردد و با ارزش‌های اجتماعی موجود هماهنگ شود.

بود. این ساختار، سلسله‌ای از امتیازبخشی پی در پی را که مجموعاً به ۳۵ امتیاز می‌رسید، به همراه داشت و در نهایت همین روابط استعماری، زمینه‌های تقسیم ایران به مناطق تحت نفوذ روسیه و انگلستان را فراهم ساخت.^۱ بیگانه‌ستیزی و استقلال‌طلبی مردم، نوعی واکنش نسبت به این ساختار استعماری حاکم بر روابط خارجی ایران محسوب می‌شد.

نوع رابطه حکومت با مردم، به مراتب بدتر از نظام سیاست خارجی قاجاری بود. پیش از آن، علما و سازمان روحانیت به عنوان یک نهاد مدنی و مذهبی همواره تا اندازه‌ای می‌توانست با اعمال قدرت و نفوذ، اهداف خود - از جمله حمایت از مظلومان و استشفاع از آن‌ها - را به عهده گیرد؛ اما روند حکومت استبدادی - بویژه از زمان ناصرالدین شاه به بعد - به گونه‌ای پیش رفت که با قدرت هرچه بیشتر و بدون توجه به نصایح روحانیان، بر استبداد خود افزود و توان هرگونه دفاعی از ناحیه سازمان روحانیت را سلب کرد.

بدترین رفتار شاه و شاهزاده‌های قاجار علیه مردم، تحکیم‌های مالیاتی و هزینه آن‌ها در سفرها و خوش‌گذرانی‌های شاهانه بود. مرحوم طباطبائی در این مورد می‌گوید:

از بس که حکام ظلم و ستم به مردم می‌کنند، می‌ترسم رفته رفته رعیتی باقی نماند.^۲

مرحوم طباطبائی بعد از این به ماجرای قوچان اشاره می‌کند:

مگر حکایت قوچان را نشنیده‌اید که پارسال زراعت به عمل نیامد و می‌بایست هر یک نفر مسلمان قوچانی، سه رای [ری] گندم (دوازده هزار من گندم به وزن تبریز) مالیات بدهد. چون نداشتند و کسی هم به داد آن‌ها نرسید، حاکم آن جا سیصد نفر دختر مسلمان را هوض گندم مالیات گرفته، هر دختری به ازای دوازده من گندم محسوب و به ترکمان فروخت....^۳

نتیجه چنین ساختار ارزشی در عرصه روابط خارجی و روابط دولت - ملت، زمینه‌های یک نوع تحوّل ارزشی را در میان مردم فراهم ساخته، موجبات گسست اجتماعی را به وجود آورد.

۱. موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۲۲۱-۲۲۷.

۲. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۷۵.

۳. همان.

در این میان برخی رخدادها به منزله «عوامل شتابزا» حرکت به سوی شورش و گسست اجتماعی را تسهیل و سرعت بخشید که به طور اجمال به آن‌ها اشاره می‌شود. این عوامل را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

- عوامل شتابزا قبل از مهاجرت صفرا^۱

۱. بیدرفتاری‌های نوزبلیژیکی با مردم و حرکت ناپسند او در پوشیدن لباس ویژه روحانیان؛^۲

۲. به چوب بستن یکی از مجتهدان در کرمان؛^۳

۳. به چوب بستن بازرگانان و تاجران قند به بهانه گران‌فروشی به دست حاکم تهران که موجب اجتماع شمار عظیمی از مردم در مسجد شاه گردید؛^۴

۴. اقدام نابخردانه حکومت در برخورد با سخنران جلسه‌ای که علیه استبداد سخن می‌گفت. این اقدام باعث شد تا علما به اعتراض، مهاجرت به سوی صحن حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام را شروع کنند.^۵

- عوامل شتابزا قبل از مهاجرت کبرا^۶

۱. آتش‌گشودن آصف‌الدوله به طرف جمعی از معترضان که علیه زیاده‌طلبی‌های او اجتماع کرده بودند؛

۲. کشته شدن سید عبدالحمید در حمایت از شیخ محمد واعظ به دنبال وقایع مسجد آدینه؛

علما در هر دو مهاجرت خواسته‌هایی را مطرح کردند که به نوعی بر تحولات ارزشی

۱. مهاجرت علما به حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام در تاریخ ۱۶ شوال ۱۳۲۳، مهاجرت صفرا نامیده می‌شود.

۲. ادوارد براون، تاریخ مشروطیت ایران، ص ۱۱۷.

۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۵۲.

۴. ادوارد براون، تاریخ مشروطیت ایران، ص ۱۱۷.

۵. همان، ص ۱۱۸.

۶. مهاجرت علما به قم در تاریخ ۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۳ که پس از وقایعی هم‌چون کشته شدن سید عبدالحمید و تخلف نظام قاجاری از وعده‌های داده شده صورت گرفت، مهاجرت کبرا نام دارد.

به وجود آمده در میان مردم دلالت دارد: «برداشتن مسپونوز بلژیکی از سر گمرکات مالیه»^۱ بر ارزش بیگانه‌ستیزی و استعمارستیزی، «روان گردانیدن قانون اسلام به همگی مردم کشور»^۲ بر ارزش قانون‌گرایی و «بنیاد عدالت‌خانه در همه جای ایران»^۳ بر ارزش عدالت‌خواهی.

۲. تغییرات ارزشی از بیرون

درباره منبع تغییرات ارزشی و تأثیر ارزش‌های برآمده از درون جامعه ایران در ایجاد عدم تعادل و به تعاقب آن تهدید همبستگی اجتماعی بحث شد.

ایجاد عدم تعادل و تهدید همبستگی اجتماعی در ایران، منحصر به تغییرات ارزشی درونی نبوده است؛ بلکه عمده‌ترین عامل تأثیرگذاری بر ایجاد حالت عدم تعادل در ایران عهد مشروطه، ناشی از تغییرات ارزشی بیرونی و راه یافتن آن ارزش‌ها به درون جامعه ما بوده است.

ورود محدود این ارزش‌ها و اعتقادات به ایران، به سال‌ها قبل برمی‌گشت، و اگر چه نمودهایی در گسست اجتماعی ایران داشت، آن را به صورت علنی، در دوران مشروطه می‌بینیم. این ارزش‌ها و اعتقادات، تحت استیلای ارزش‌های اسلامی و دینی، جرأت بروز اجتماعی نداشت، تا این‌که با فراخوانی مردم به سمت سفارت انگلستان و پناهنده شدن به سفارت انگلستان، ظهور اجتماعی و عینی پیدا کرد.

پس از پیروزی نسبی تغییرات ارزشی درونی (عدالت‌خواهی، استعمارستیزی و...)، اینک تغییرات ارزشی بیرونی، مجالی برای عرض‌اندام یافته بود و بدین ترتیب گسستگی که تا آن زمان صرفاً میان مردم در یک طرف و نظام سیاسی حاکم از طرف دیگر وجود داشت، به درون جامعه راه یافت و نیروهای مخالف حاکمیت را به تقابل با یک‌دیگر کشانید. گروه‌ها در عین قانون‌گرایی، آزادی‌خواهی، عدالت‌خواهی و مخالفت با

۱. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۶۷.

۲. همان.

۳. همان.

استبداد، هر کدام تلقی خاصی از این ارزش‌ها داشتند و با رقابت با یکدیگر می‌کوشیدند تا ارزش‌های مورد نظر خود را در جامعه حاکم کنند.

بدین ترتیب تعارض‌های شدید چند جانبه‌ای به وجود آمد: از یک طرف حکومت یا نظام حاکم حاضر نبود به طور کامل با ارزش‌های نوظهور، هم‌نوایی کند و دست کم می‌کوشید از تحکیم کامل ارزش‌های جدید جلوگیری کند، و از طرف دیگر نظام ارزشی بیرونی که اینک به پایگاه اجتماعی و به مراکزی از قدرت سیاسی نیز دست یافته بود، به تعارض با نظام ارزشی برآمده از متن جامعه ایرانی پرداخت و گسست‌های دیگری به وجود آورد.

تحلیل و ارزیابی مکانیسم و نحوه تأثیر تغییرات ارزشی بیرونی بر تهدید همبستگی اجتماعی ایران، نیازمند بیان مراحل چهارگانه‌ای است؛ مرحله‌ای که با بیان آن‌ها، منبع تغییرات ارزشی بیرونی و مکانیسم تأثیر و گسست‌های اجتماعی به وجود آمده، تبیین و تحلیل می‌شود. این مراحل عبارتند از:

۱. بررسی تغییرات اندیشه‌ها و ارزش‌های فرهنگی غرب؛
۲. ورود ارزش‌ها و اندیشه‌های غربی به ایران؛
۳. نحوه تأثیرگذاری این ارزش‌ها و تفکرات بر تهدید همبستگی اجتماعی ایران؛
۴. موارد گسست اجتماعی حاصل از تأثیر ارزش‌ها و تفکرات غربی.

۲-۱. بررسی تغییرات اندیشه‌ها و ارزش‌های فرهنگی غرب (نهضت رنسانس)

ارزش‌ها و تفکرات مسلط بر جامعه غربی در قرون وسطی، ارزش‌ها و تفکرات مسیحی منبعث از روحانیان کلیسا بود. به دنبال تحولاتی که در قرن چهاردهم و پانزدهم به نهضت رنسانس انجامید، اندیشه‌ها و ارزش‌های غرب نیز تغییرات بنیادین یافت. ریشه تغییرات فکری و ارزشی در رنسانس، به تغییر تلقی انسان از خدا، جهان و انسان بر می‌گردد.^۱ اگر تا آن زمان ارزش‌ها و اندیشه‌های انسان اروپایی، در مضامین دینی عرضه می‌شد، از آن پس اومانیسم محور ارزش‌ها و تفکرات انسان غربی را به خود اختصاص داد.

گرایش انسان غربی به ارزش‌ها و تفکراتی چون لیبرالیسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، سکولاریسم و ... به اندیشه‌های اومانیستی برمی‌گردد که هم‌چون ریشه نسبت به شاخه‌های آن است.

پل ادوارد، اومانیسم را جنبش فلسفی - ادبی می‌داند که در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم از ایتالیا آغاز شد و از آن‌جا در سایر کشورهای اروپایی رواج یافت. در این فلسفه، به انسان، ارج بسیار گذاشته شده و میزان همه چیز قرار داده می‌شود؛ به عبارت دیگر، اومانیسم، حدود و علایق طبیعت آدمی را به عنوان موضوع اتخاذ می‌کند.^۱

جنبش فکری اومانیستی در ابتدا، در قالب جنبش اصلاح دینی جلوه‌گر شد. «دراسموس» در مقابله با انحصارطلبی اربابان کلیسا و نفی واسطه‌گری آن‌ها نخستین قدم را برداشت.^۲ نهضت اصلاح دینی لوتر و کالون گام‌های بلند بعدی بودند که در این خصوص برداشته شد. نهضت اصلاح دینی با تفسیر اومانیستی از انجیل، دین‌گریزی و دین‌ستیزی را رواج داد و به اضمحلال تفکر دینی عصر مسیحی مبدع رسانید؛^۳ به گونه‌ای که به تدریج دئیسم^۴ (اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به وحی و نبوت) و آئیسیسم (لامذهبی و الحاد)، جای تجدیدنظرطلبی و اصلاح دینی را گرفت.

اومانیسم به عنوان یک جنبش فکری، پیامدهای مختلفی را به همراه داشت که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. خردگرایی: اعتقاد به خودکفایی عقل انسان در شناخت خود، هستی و سعادت واقعی انسان، یکی از مؤلفه‌های اساسی اومانیسم است؛ به این معنا که انسان با تکیه بر قدرت عقلانی خود می‌تواند در بُعد هستی‌شناختی، حقیقت را کشف کند و در بُعد ارزش‌شناختی، ارزش‌های اخلاقی و حقوقی را با استمداد از عقل بشری مشخص سازد.^۵

1. Paul Edward, *Emcyclopaedia of Philosofy*.

۲. مریم صالح پور، نقدی بر بنای معرفت‌شناسی اومانیستی، ص ۴۱.

۳. محمد مددپور، دوآمدی بر سر تفکر معاصر، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹.

۴. Deism

۵. محمود رجیبی، انسان‌شناسی، ص ۳۸.

۲. لیبرالیسم: «فرهنگ علوم اجتماعی» لیبرالیسم را این‌گونه تعریف کرده است:

لیبرالیسم از ریشه لاتینی لیبِر «liber» به معنای آزادی می‌باشد و در اصطلاح بر دیدگاه کسانی دلالت دارد که گرایش اولیه‌شان در سیاست و حکومت، کسب یا حفظ میزان معینی از آزادی از قید نظارت یا هدایت دولت یا عوامل دیگران است که ممکن است برای اختیار انسانی نامطلوب به شمار آید.^۱

لیبرالیسم از دیدگاه دینداران، به معنای اباحت یا مباح بودن فعل حرام است.^۲ در لیبرالیسم، قانون، آزادی‌های فرد را محدود می‌کند؛ ولی معیار‌گرینش و تصویب قانون، خود انسان است؛ از این‌رو لیبرالیسم معمولاً در مواجهه با شریعت قرار می‌گیرد. در لیبرالیسم، آنچه بر انسان حکومت می‌کند، امیال است و انسان از هرگونه قید و بند ارزشی و اخلاقی رهاست و هیچ چیزی او را محدود نمی‌کند؛ الا یک چیز، و آن تضاد او با امیال دیگران است. آر بلاستر در این باره می‌نویسد:

در چارچوب مفهوم لیبرالی، طبع بشر و میل انسانی جایگاه محکم و استثنایی دارد... امیال، واقعیتی غیرقابل تغییر و نهاده شده در طبع بشرند که اخلاق باید خود را با آن‌ها سازگار کند... امیال هر کس به اداره امیال دیگر مشروع است؛ اما باید چنان توافقی و قواعدی طراحی کرد که مردم را از ارضای تمنیات خویش به قیمت امیال دیگران باز دارد.^۳

آزادی بارزترین ارزش از میان ارزش‌های لیبرالی است.^۴ آزادی در لیبرالیسم از آن جهت که خود عالی‌ترین هدف است (نه وسیله‌ای که با آن به هدف می‌رسند) به آسانی توان رقابت با ارزش‌های دیگر هم چون عدالت اجتماعی، دموکراسی، نظم و ثبات اجتماعی را دارد.^۵

۳. سکولاریسم: سکولاریسم نتیجه طبیعی اومانیزم است؛ البته سکولاریسم در روند اجتماعی، ابتدائاً با جنبش تجدیدنظرطلبی در اصول دین مسیحیت (پروتستانتیسم) آغاز شد؛ ولی در ادامه به جنبش علیه خود تبدیل گردید و به سکولاریسم و بعدها به لائسیسم منتهی شد.

۱. زولیس گوله و ویلیام ل. کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۹.

۲. محمد مددیور، درآمدی بر سیر تفکر معاصر، ص ۶۱.

۳. آنتونی آر بلاستر، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، ص ۴۰.

۴. همان، ص ۸۲-۸۱.

۵. همان، ص ۸۳.

۲-۲. ورود تفکرات و ارزش‌های اجتماعی غرب به ایران

(ا) زمینه‌های اجتماعی انتقال ارزش‌ها و تفکرات غرب به ایران

انتقال ارزش‌ها و تفکرات غربی به ایران به مجموعه‌ای از عوامل زمینه‌ساز برمی‌گردد. همین عوامل زمینه‌ساز بودند که باعث شدند ذهن برخی ایرانیان به اروپا معطوف شود. عمده‌ترین زمینه‌های انتقال ارزش‌ها و تفکرات غرب به ایران را می‌توان در چند مسأله دانست:

- شکست‌های‌های مکرر ایران از روسیه تزاری و ضعف‌های نظام سنتی ایران؛

ایران در این جنگ‌ها، نماینده‌کشوری عقب‌افتاده به لحاظ صنعت و تکنیک با نظام حکومتی سنتی بود و روسیه با نمایندگی از غرب، کشوری صاحب ابزار و تکنیک و با نظام حکومتی امروزی. در این جنگ‌ها روسیه با بهره‌گیری از دانش فنی و فن‌آوری جدید با ساختار نوینی از کشورداری توانست با وجود حس مذهبی و بیگانه‌ستیزی مردم ایران که با فتوای علمای مذهبی شعله‌ور شده بود، چندین بار طعم تلخ شکست را به ایران بچشاند.

در این وضعیت به طور طبیعی برای عده‌ای این سؤال مطرح می‌شد که راه خارج شدن از این وضعیت ناسامان چیست؟ اعزام محصلان ایرانی به کشورهای خارجی در دو گروه پنج نفره^۱ و ۴۲ نفره^۲ و تأسیس دارالفنون برای رفع نقیصه‌های علمی، صنعتی و فنی^۳ به سبب همین وضعیت ناسامان بوده است. برخورد این عده با فرهنگ غرب که عمدتاً با شیفتگی و تقلید همراه بود، نقش قابل توجهی در انتقال ارزش‌ها و تفکرات غرب به ایران ایفا کرد.

- تأثیر انقلاب روسیه؛

- تأثیر سوسیال دموکرات‌های ایرانی ساکن قفقاز؛

- شکست دولت اروپایی غیر مشروطه (روسیه) از یک کشور آسیای مشروطه (ژاپن)؛

- روابط سیاسی با کشورهای اروپایی و تبادل سفیر و دانشجوی.

۱. مقصود فراستخواه، «مرآة‌از نراندیشی معاصر دینی و غیر دینی»، ص ۳۴.

۲. فریدون آدمیت، «اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سیهسالار)»، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۱۵.

ب) عاملان اصلی انتقال تفکرات و ارزش‌های غرب به ایران

عاملان انتقال تفکرات و ارزش‌های غرب به ایران را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:
۱. دارالفنون؛ ۲. فراموش‌خانه؛ ۳. منورالفکرهای ایران.

عامل اول و دوم در قلمرو سازمان‌ها و مورد سوم در قلمرو افرادی قرار می‌گیرد که ضمن حضور در غرب، با زندگی و افکار غرب آشنا شدند و با نوشتن کتاب‌ها و مقالات یا تشکیل سازمان‌ها و مؤسسات، به نشر افکار و ارزش‌های غرب در ایران پرداختند.

- دارالفنون

دارالفنون با هدف نشر علوم نظامی، داروسازی، متون‌شناسی، پزشکی و جراحی تأسیس شد.^۱ صرف‌نظر از توفیق یا عدم توفیق این مرکز در جهت تأمین اهداف خود، این سازمان یک کارکرد ثانویه نیز داشت، و آن سرعت بخشیدن به انتقال تفکرات و ارزش‌های غرب به ایران بود. ملک‌خان ازمنی، پدر روشن‌فکری و لیبرالیسم ایران، از این پایگاه به مبارزه با آداب مذهبی و ملی ایرانیان پرداخت و با تأسیس فراموش‌خانه موجبات بدنامی دارالفنون نزد ناصرالدین شاه را فراهم آورد.^۲

- فراموش‌خانه

از مدّت‌ها قبل از زمان تأسیس فراموش‌خانه در ایران، افراد متعددی به عضویت فراماسونری درآمده بودند. نخستین ایرانی صاحب‌منصب که به عضویت فراماسونری وابسته به انگلستان درآمد، میرزا عسکرخان ارومی افشار است.^۳ به دنبال این فرد، افراد دیگری به هوای شعار «آزادی - برابری - برادری» به عضویت سازمان فراماسونری درآمدند؛ ولی اولین سازمان فراماسون در ایران، سازمانی بود که فراماسون جوان اروپارفته، میرزا ملک‌خان آن را تأسیس کرد.^۴

۱. فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۶.

۲. محمد مددپور، تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر متروافکری، ص ۹۴-۹۶.

۳. اسماعیل راثین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، ص ۳۰۶.

۴. همان، ص ۶۸۷.

فراموش‌خانه در اجرای سیاست‌هایی که بر عهده داشت، می‌کوشید مبانی فکری خود را اشاعه دهد، که مؤلفه‌های آن را اصالت عقل، اومانیسم، پوزیتویسم، اصول اعلامیه حقوق بشر و تأکید بر اهمیت جان و مال، آزادی‌های سیاسی، فکر، عقیده، قلم، بیان، شغل و برابری در حقوق تشکیل می‌داد.^۱

- منورالفکرها

منورالفکران یا حاملان تفکرات و ارزش‌های غربی، افراد زیادی بودند؛ اما مؤثرترین و بارزترین نمایندگان^۲ جریان منورالفکری را چهار نفر می‌توان برشمرد: ۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ۲. میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله؛ ۳. میرزا آقاخان کرمانی؛ ۴. میرزا عبدالرحیم طالبوف.

ج) اندیشه‌ها و ارزش‌های غربی انتقال‌یافته به ایران

- اومانیسم و دین‌ستیزی

چنان‌که ذکر شد، اومانیسم در مبارزه با دین و نفی تفکرات و ارزش‌های دینی شکل گرفت. اگر اومانیسم به معنای انسان‌محوری و خردگرایی باشد، لازمه طبیعی آن نفی تفکرات و ارزش‌های دینی خواهد بود و یا لاقابل این دو همواره قابل انطباق بر یکدیگر نیستند. اومانیسم دارای دو جهت نفی و اثبات است. جهت نفی آن، ارزش‌های دینی را کنار می‌زند و جهت اثبات آن، عقل و خرد آدمی را به جای آن قرار می‌دهد. در بررسی اندیشه‌های آخوندزاده، ملکم، آقاخان کرمانی و طالبوف؛ یعنی حاملان و انتقال‌دهندگان تفکرات و ارزش‌های غرب به ایران، هر دو جهت اندیشه‌های غرب با شدت و ضعف دنبال شده است.

آخوندزاده در نفی اندیشه‌های دینی از همان آغاز، دین و مبانی دینی را به کلی نفی می‌کند: او عنایتی به پیمودن مسیری که اومانیسم در اروپا پیموده بود، نداشت. به عبارت

۱. مقصود فراستخواه، سرآغاز تواندیشی معاصر دینی و طهر دینی، ص ۴۸.

۲. محمد مددپور، تجده و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر روشنفکری، ص ۱۱۸ و مقصود فراستخواه، سرآغاز تواندیشی

معاصر دینی و طهر دینی، ص ۴۷.

دیگر، بدون این‌که به تجدیدنظر و اصلاح در اصول دینی عمل کند، به دئیسم (نقی همه چیز الّا خدا) روی آورد. گرایش‌های اومانیستی، غرب‌گرایی و روحیات دین‌ستیزانه او به حدّی است که او را مشرف به الحاد کرده است و حتی او را بر آن داشته تا کتاب «مکتوبات کمال‌الدوله» را به زعم خویش در جهت نابودی اسلام بنویسد.^۱

عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و حسّ‌گرایی سبب می‌شود تا از پذیرش هر گونه دلیل نقلی، صرفاً به دلیل نقلی بودن، استنکاف ورزد^۲ و با جانبداری از روش تجربی و حسّی، معارف دینی را ناتوان از پرداختن به شکایات هیوم قلمداد کند.^۳

همان‌گونه که اشاره شد، اومانیسم در اندیشه آخوندزاده با تجدیدنظرطلبی و یا پروتستانتیسیم شروع نگردید؛ بلکه برخلاف سیر تاریخی اومانیسم در غرب که با اصلاح‌طلبی آغاز شد، بدون پشت‌سر گذاردن این حلقه واسطه از دئیسم سر در آورد. عکس این رهیافت در اندیشه‌های ملک‌خان پی‌گیری شده است. ملک‌خان نیز همانند آخوندزاده از اومانیسم حمایت می‌کرد^۴ و چنان‌که آدمیت می‌گوید: فراموش‌خانه او تألیفی است از اصالت عقل، مشرب انسانیت، فلسفه علمی تحقیقی و اصول اعلامیه حقوق بشر؛^۵ ولی تفاوت او با آخوندزاده در این است که وی ژست دین‌ستیزی را کنار گذاشته و هوشیارانه می‌کوشد با تحمیل اندیشه‌های غرب به اندیشه‌های اسلامی، نوعی تجدیدنظرطلبی و به اصطلاح پروتستانتیسیم اسلامی را به راه بیندازد. او در نامه‌ای که به «ویلفرید بلنت» می‌نویسد، این راز در پرده را بیرون افکنده و از مقصود واقعی خود خبر می‌دهد:

افتخار شرق، دین‌آفرینی و افتخار غرب، آفرینش سیستم سیاست است؛ طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت مشرق به هم می‌آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است؛ از این رو فکر ترقی مادی را در لُغاف دین عرضه داشتم تا هموطنانم

۱. حامد الگار، پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان، میرزا ملکم‌خان، ص ۸۶.

۲. میرزا فتحعلی آخوندزاده، القای جدید و مکتوبات، ص ۱۳۸.

۳. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۴.

۴. محمد مددپور، تجذّه و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر ووشنفکری، ص ۱۲۵.

۵. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۶۲.

آن معانی را نیک دریابند. در محفل خصوصی احتمالاً فراموش خانه از لزوم پیرایش‌گری
[پروتستانتیسم] سخن راندم.^۱

نمونه‌ای از تلاش‌های ملکم خان ناظم‌الدوله را دربارهٔ بیان ارزش‌های دینی در لفافهٔ دین،
می‌توان در این گفتهٔ ایشان ملاحظه کرد:

همین آزادی کلام و قلم که کل ملل متمدنه، اساس نظام عالم می‌دانند، اولیای اسلام به دو کلمه
جامع بر کل دنیا ثابت و واجب ساخته‌اند: امر به معروف و نهی از منکر، کدام قانون دولتی است که
حق کلام و قلم را صریح‌تر از این بیان کرده باشد.^۲

در سایهٔ آنچه در مورد تلاش ملکم خان برای ایجاد پروتستانتیسم اسلامی گفته شد،
می‌توان برخی مواضع حمایت‌گرانهٔ او را از دین مورد ملاحظه قرار داد. الگار از کسانی
است که متوجهٔ این حقیقت شده؛ از این رو ضمن تصریح به هدف ملکم مبنی بر تلاش
او برای تلقیق عقل عملی اروپا با عقل مذهبی آسیا، اذعان می‌کند که او بنا به اقتضای
وقت، از حرهٔ کهن «تقیه» استفاده می‌کرده است.^۳

اندیشه‌های آقاخان کرمانی در مورد اومانیسم، رجوع دیگری است به اندیشه‌های
آخوندزاده. او یک عقل‌گرا (راسیونالیست) و معتقد به دین طبیعی^۴ است. وی می‌گوید:
عقل، حاکم بر هر چیزی است و در دایرهٔ امکان، هیچ چیز اشرف و اعلیٰ از عقل نیست و هر چیزی
جز عقل نمی‌تواند حجیت داشته باشد.^۵

او وجود خدا را غیر قابل اثبات به برهان عقلی می‌داند:

وجود ذات باری را نمی‌توان به برهان عقلی اثبات نمود.^۶

وی با وجود آن‌که خود را مسلمان و معتقد به خدا می‌شمرد^۷ به پیروی از روان‌شناسان و

۱. همان، ص ۶۴.

۲. محمد محیط طباطبائی، مجموعه آثار ملکم خان، ص ۲۰۷.

۳. حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ص ۲۶۷.

4. Religion Natural.

۵. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۸۲.

۶. همان، ص ۱۰۱.

۷. همان، ص ۱۳۶.

جامعه‌شناسانی هم چون آگوست کنت، منشأ اعتقاد به خدا را چاره‌جویی ذهن آدمی از بیم و هراس صائقه‌های طبیعی و خرسندی خاطر و آرامش باطن ذکر می‌کند.^۱ نبوت نیز، از دایره انکارهای او بیرون نمی‌ماند؛ پیامبران را نوابغی با فطرت‌های پاک می‌داند که گفته‌های آنان منشأ وحیانی ندارد؛ بلکه آن‌ها سخنانی است مطابق با مقتضای عصر و احوال هر ملّتی. او می‌گوید:

دین‌آوران را که فطرت‌های تابناک بودند، باید لسان دعوت طبیعت خوانند. این داهیان طبیعت در میان هر قوم ظهور یافتند و بر حسب اقتضای آن عصر و احوال آن ملت سخن گفتند.^۲

وی بسیاری از مقوله‌های دینی را مورد تعرض قرار می‌دهد و حتی نسبت به آخوندزاده، از گستاخی بیش‌تری برای دین‌ستیزی از خود نشان می‌دهد؛ به عنوان مثال تحت عنوان دیانت تعدیدی در تعقل ایرانی می‌نویسد:

گمان ندارم که جز خود حضرت ختمی مآب، دیگری معنای معراج را درک کرده باشد...^۳

در موضوع تقلید می‌گوید:

من ضرر تقلید را در عقل انسان از هر چه بیش‌تر می‌دانم؛ زیرا که مقوم آدمی عقل است و مخرب و مضیع آن تقلید.^۴

تقیّه را که پوششی برای تداوم مبارزه است، از مفاسد عقلانی و تصدیق بدون تعقل می‌داند و بر آن لعنت می‌فرستد و آن را نوعی دروغ و حيله محسوب می‌کند که «بیخ شقاق و نفاق، و اصل خرابی ملّت گردیده است».^۵

آقاخان کرمانی بیش‌تر در نقش یک «دین‌ستیز» ظاهر شده و دین‌ستیزی او عربان و آشکار است؛ ولی در مسیر دین‌ستیزی از پروتستان‌تیسیم اسلامی و استفاده ابزاری از دین نیز، غافل نبوده است: او دین را به دو قسم غیر طبیعی یا غیر عقلانی که عامل انحطاط و

۱. همان، ص ۱۰۲.

۲. همان، ص ۱۳۷.

۳. همان، ص ۱۹۶.

۴. همان، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۵. همان، ص ۱۹۷.

سقوط تمدن است، و دین طبیعی یا عقلانی که عامل رشد و ترقی در جامعه است، تقسیم می‌کند.^۱ از نظر او پروتستانی کردن دین به آن است که دین غیر طبیعی را در جهت دین طبیعی تغییر داد. او دین اسلام را دینی غیر طبیعی، و دین زرتشت و دین اروپاییان را دینی طبیعی و مستعد برای پیشرفت و ترقی می‌داند.^۲

به عقیده وی اسلام به خلاف دین زرتشت، مناسب قبایل وحشی و عصر جهالت است که از سوی نوابغ در لفافه کلمات ماورایی بیان شده و این دین به دلیل پیرایه‌هایی که بر آن بسته‌اند، به بزرگ‌ترین مانع ترقی تبدیل شده است. بنابراین باید هم‌چون لوتر که دین مسیحیت را از پیرایه‌ها رهایی بخشید، به اصلاح دین اسلام پرداخت و آن را نیز از اضافات پیرایش نمود.^۳

درباره طالبوف، برخی از یک سو معتقدند او به سبب برخی عقایدش - از جمله اعتقاد به «استقلال زمین در بقاء» - از معتقدان «دئیسم» بوده است و از طرف دیگر اعتقاد دارند که وی مسلمان متجددی است که نمی‌توان منورالفکری دین‌ستیز و ملحدی تمام عیارش خواند.^۴

آدمیت معتقد است:

بنیان فکری طالبوف بر عقل نهاده شده، ذهن او تجربی صرف و پرداخته دانش طبیعی است.^۵

از مجموعه آنچه در مورد تفکر اومانیستی حاکم بر چهار «منورالفکر تمام عیار» گفته شد، به دست می‌آید که با توجه به اصالت عقل و تجربه در نزد آنان، بنیاد اعتقادات سیاسی - اجتماعی‌شان بر اومانیسم قرار گرفته است؛ هر چند میان آنان تفاوت‌هایی به لحاظ شدت و ضعف در دین‌ستیزی و نیز پروتستانی کردن دین وجود داشته است.

۱. محمد مددپور، *سیر تفکر معاصر ایران*، کتاب پنجم، ج ۶، ص ۲۴۳.

۲. همان، ص ۲۴۵ و ۲۴۹-۲۵۰.

۳. همان، ص ۲۵۱.

۴. محمد مددپور، *سیر تفکر معاصر در ایران*، کتاب پنجم، ص ۲۱۸.

۵. فریدون آدمیت، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، ص ۱۵.

- نگاه ابزاری به دین

علاوه بر دین‌ستیزی، نگاه ابزارانگارانه به آن نیز، مورد توجه متورالفکران قرار گرفته است. آخوندزاده که جنبه دین‌ستیزی‌اش بر افکار او سایه افکنده، با نگاه ابزارانگارانه به دین معتقد بود، اخلاق دینی ضرورت هر جامعه‌ای است؛ ولی با یافتن بدیلی برای آن، خود به خود این بخش از دین نیز مطرود خواهد بود. او می‌گوید:

هر دین متضمن سه گونه امر مختلف است: اعتقادات، عبادات و اخلاق، و مقصود اصلی از ایجاد هر دینی، امر ستمین است [اخلاق دینی]. اعتقادات و عبادات نسبت به آن مقصود اصلی، فرغند ... پس اگر ما وسیله‌ای پیدا کنیم که بدون فرض مستوجب التعظیم و التقبید، صاحب اخلاق حسنه بشویم، آن وقت فروعات دوگانه اصل مقصود که عبارت از اعتقادات و عبادات است، از ما ساقط است ... انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگی دنیا، مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانه هر دین است، مستغنی داشته است.^۱

نگاه ابزاری به دین در نزد آخوندزاده، گاه جلوه فریب‌کارانه به خود می‌گیرد. آخوندزاده با مشاهده مقاومت مذهبی جامعه دینی، در مقابل ستیزه‌جویی با دین، به هم‌مسلمانان خود این‌گونه توصیه می‌کند:

از مذهب آبا و اجداد نیز، کناره‌جویی لازم ندارد. در ظاهر باید با هم‌مذهبان خودمان برادرانه راه برویم [و] در باطن، سالک راه حق بشویم.^۲

ملکم نیز هم‌چون آخوندزاده، در اندیشه‌های خود ابزارانگار است و - چنان‌که گفته شد - ستیزه مستقیم با دین ندارد؛ بلکه با تحمیل اندیشه‌هایش بر دین می‌کوشد از آن به عنوان ابزاری مناسب در راه ترویج اندیشه‌هایش استفاده کند.

مذهب در نگاه آقاخان کرمانی نه تنها در نزد سازندگان آن (نوابغ بشری = پیامبران) یک ابزار برای مردم عصر جهالت بود، بلکه می‌تواند برای افرادی هم‌چون او هم به مثابه یک ابزار مورد بهره‌برداری قرار گیرد:

آیینی که به اصلاح امور دنیایی می‌پردازد و مشوق بسط معشیت و زندگانی باشد، وسیله تعالی اقوام

۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده، القای جدید و مکتوبات، ص ۲۹۳-۲۹۴.

۲. همان، ص ۳۴۳.

می‌گردد... برعکس هرگاه عقاید مذهبی توجّه آدمی را از جهان طبیعی و حقیقی به سوی آسمان اوهام و خیال‌پردازی بکشاند، آثارش فقر است و ادبیار و انحطاط اجتماعی.

همچنین می‌گوید:

میزان و برهان، در تصدیق مذهب و ادیان هر ممت این است که هرگاه کیش موافق منش و موافق وضع معیشت ممتی تأسیس گردد، چه در تمدّن و اخلاق و چه در علوم و ترقی، اسباب پیشرفت آن ممت گردد، آن کیش را دین بهین و آن مذهب را آیین متین دانیم، و الاّ به هیچ شمرده، سهل است طاعون مهلک و بلای مرض انگاریم.^۱

- امیرالایسم: آزادی

باززترین ویژگی لیبرالیسم، آزادی بود و - چنان‌که گفته شد - لازمه آزادی به تعریف غرب، اباحی‌گری در نزد دینداران است.

چنین آزادی در صورتی از نظر آخوندزاده تأمین می‌شود که جامعه از دو عنصر «اولیای دین» و فرمانروایان «دیسپوتی» (استبدادی) آزاد گردد. او می‌گوید:

هر فرد آدمی که قدم به عالم هستی نهاد، باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامل، بهره‌مند شود. حریت کامل عبارت از دو قسم حریت است: یک حریت روحانی است، دیگری حریت جسمانی... حریت روحانی ما را اولیای دین اسلام از ما گرفتند... حریت جسمانی ما را فرمانروایان دیسپوتی.^۲

ملکم نیز یک لیبرالیست است و به گفته برخی محققان «اولین لیبرال ایران و نماینده این طرز تفکر در کشور ما» محسوب می‌شود.^۳ البته او به خلاف آخوندزاده و با ملاحظه هویت مذهبی جامعه دینی ایران و حزم و احتیاطی که همیشه مدنظر او بوده است، تحت عنوان «اختیار کلام، اختیار قلم» می‌گوید:

هیچ احمق ننگته است که به مردم آزادی بدهیم که هر چه به دهانشان می‌آید بگویند؛ بلی، عموم طوایف خارجی به جهت ترقی و آبادی ملک به جز آزادی حرف دیگر ندارند؛ اما چه آزادی؟ آزادی قانونی، نه آزادی دل‌خواه.^۴

۱. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۱۳۸.

۲. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۴۰.

۳. کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، ص ۱۷۵.

۴. همان، ص ۱۷۱-۱۷۲.

از اندیشه‌های آقاخان کرمانی به دست می‌آید که آزادی از نظر او، با همان تعریف غربی مساوی است. فریدون آدمیت در مورد آزادی در عقیده آقاخان کرمانی می‌نویسد:

آزادی از نظر او ترکیبی است از اجزای لیبرالیسم با شیوه سوسیالیسم... آزادی آن است که هیچ‌کس در هیچ عالمی اعتراض بر دیگری نکرده، کسی را با کسی کاری نباشد و هیچ‌کس از دایره حدود شخصی خود تجاوز ننماید. پس آزادی در معنای نبودن قید و شرط است در اعمال آدمی؛ اما این حق مطلق نیست، بلکه مرز آزادی هر فرد، حد آزادی دیگری است. حقوق آزادی مرکب از این عناصر می‌باشد: آزادی فکر، قلم، بیان، دین، کسب و کار، لباس، مسکن، ازدواج، مال و آداب و رسوم و تابعیت... به علاوه از متفرعات آزادی و مساوات این‌که، زن و مرد باید در جمیع «حقوق حیاتی» برابر باشند.^۱

بنابر تعریف آقاخان کرمانی از آزادی هیچ چیز حتی تقییدات دینی و حدودی که مذهب تعیین می‌کند، نباید حد آزادی انسان را محدود کند؛ زیرا ملاک تحدید آزادی، مرز آزادی دیگران است، نه احکام و مقررات شرعی و دینی.

در میان افراد مورد بحث، طالبوف بیش از دیگران در مورد آزادی، به فرهنگ ملی خویش وفادار مانده است. او آزادی را یک «تن‌خواه روحانی عمومی» می‌داند که «نقود» آن «شرف، معرفت، ناموس و ادب است که در مخزنی به نام ملت انباشته شده است. این یک ثروت عمومی است که هیچ‌کس نمی‌تواند سهم خود را بگیرد و به دیگری بدهد».^۲ طالبوف معتقد است تنها غاصبان این ذخیره ملت، دربار قاجار بودند.^۳

او آزادی را برای آزادی می‌داند و معتقد است، آزادی نتیجه بی مقدمه یا مقدمه بی نتیجه است.^۴ با این حال به اباحی‌گری در آزادی معتقد نیست؛ از این رو می‌گوید:

این آزادی - چنان‌که بارها گفتیم - شرف و ناموس و ادب است... هر فرد ملت ایران باید بداند که او انسان است؛ یعنی قسمتی از روح خدایی در اوست. نباید مباشر کاری شود که در نزد علویت خود منفعل گردد. بداند که ناموس دارد. متدین به دین پاک اسلام است. باید از همه منهیات پرهیز کند و به همه اوامر اطاعت نماید.^۵

۱. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲۵۹.

۲. عبدالرحیم طالبوف، آزادی و سیاست، ص ۸۹.

۳. همان، ص ۹۰.

۴. عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، ص ۱۸۶.

۵. همان، ص ۹۲.

از آنچه در مورد دیدگاه‌های متورالفکران درباره آزادی گفته شد، به دست می‌آید که آنان - به استثنای طالبوف - مرادشان از آزادی، همان آزادی تعریف شده در فرهنگ غرب است و حدود و مرزهایی که برای آن در نظر گرفته‌اند، صرفاً مرزها و حدّ آزادی دیگران می‌باشد.

- سکولاریسم

آخوند زاده در میان «چهار نفر منورالفکر» یک سکولاریست «مصمّم و تمام‌عیار» و «تنها دانشمند ایرانی است که مطلقاً به سوی سکولاریسم گرایش داشته است.»^۱ فریدون آدمیت در مورد عقیده سکولاریستی آخوندزاده می‌نویسد:

در میان همه نویسندگان دنیای اسلامی در آن دوره، تنها میرزا فتحعلی را می‌شناسیم که تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد؛ مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود و تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می‌شمرد ... و به عدالت دینی از پایه، اعتقاد نداشت و بالاخره مخالف هر تلفیقی میان آیین سیاست اروپایی و اصول شریعت بود.^۲

آخوند زاده، معتقد است عامل سلب «حریت روحانی» در جامعه ایران، متولیان دین می‌باشند.^۳ او بر مبنای همین اعتقاد، به میرزا یوسف خان، قونسول سابق دولت ایران در تفلیس، می‌نویسد:

جناب شیخ‌الاسلام و من چنان صلاح می‌بینم که امر مرافعه را در هر صفحه از صفحات ایران، بالکلیه از دست علمای روحانیه باز گرفته، جمیع محکمه‌های امور مرافعه را وابسته به وزارت عدلیه نموده باشید که بعد از این علمای روحانیت هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند. تنها امور دینیّه از قبیل نماز و روزه و وعظ و پیش‌نمازی و نکاح و طلاق و دفن اموات و امثال ذالک در دست علمای روحانیت بماند.^۴

ملکم خان نیز، یک سکولاریست است؛ ولی او هم چون آخوندزاده عقاید سکولاریستی‌اش

۱. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۲۷.

۲. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۵۴.

۳. همان، ص ۱۴۰.

۴. میرزا فتحعلی آخوندزاده، الفهای جدید و مکتوبات، ص ۱۹۹.

را بسی پرده مطرح نمی‌کند. فریدون آدمیت در مورد سکولاریست بودن ملکم و پرده‌پوشی‌های او عقیده دارد:

در گروه سوم از دانشمندان که به درجات مختلف به فلسفه حکومت غربی اعتقاد داشتند و به تناقض شریعت با اصول نظام سیاسی اروپایی خوب پی برده بودند و گرایش فکری باطنی آنان به دولت مشروطه عرفی غربی بود؛ اما - خواه از نظر مصلحت‌اندیشی سیاسی و خواه از لحاظ واقع‌بینی و آگاه بودن به نفوذ دیانت در اجتماع - در پیش بردن افکار خود به شریعت متوسل می‌گشتند و اخبار و احادیثی که جنبه آزادمنشانه داشت، زیرکانه چاشنی نوشته‌های خود می‌زدند، ملکم‌خان و ... نمایندگان آن شیوه فکری بودند.^۱

گفتار در باب تفکرات و ارزش‌های چهار منورالفکر موردنظر با توجه به هدفی که در پی آن هستیم، طولانی شد. بنابراین از ذکر سایر تفکرات و ارزش‌هایی که آنان هر کدام، با شدت و ضعف به آن معتقد بودند و به گونه‌ای صریح یا غیرصریح در مکتوبات آنان یا اظهار نظر دیگران تبلور یافته، پرهیز می‌کنیم و همین مقدار را در بیان مشابَهت افکار آنان با افکار غرب و افی می‌دانیم؛ افکاری که آنان به ایران انتقال دادند و آبشخور تفکرات و ارزش‌های رجال مشروطه‌خواه غربی قرار گرفت.

۳-۲. نحوه تأثیر ارزش‌ها و افکار انتقالی بر تهدید همبستگی اجتماعی ایران

چنان که ذکر شد، با تغییرات ارزشی به وجود آمده از مایه‌های مذهبی مردم، نوعی گسست اجتماعی میان مردم و نظام حکومتی به وجود آمد که بر پایه ارزش‌هایی هم‌چون عدالت‌جویی، استبدادستیزی و قانون‌گرایی استوار بود. این گسست اجتماعی که نام نهضت عدالت‌خواهی به خود گرفت، تا زمان بست‌نشینی همواره با نمادهایی همچون علما، روحانیت، شهادت، مسجد، مهاجرت و ... همراه بود. به عبارت دیگر، حرکت مردم بر ضد استبداد تا زمان تحضن در سفارت، الهام‌گرفته از اندیشه‌های مذهبی مردم بود. تنها این علما بودند که می‌توانستند با انگیزه‌های مذهبی، توده‌ها را به حرکت درآورند.^۲

پس از مهاجرت کبرا و عزیمت علما به قم، عده دیگری نیز به سفارت انگلستان

۱. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۵۴.

۲. حامد الگار، نقش روحانیت پیش‌رو در جنبش مشروطیت، ص ۳۵۰. ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ پیداری ایران‌نویان،

عزیمت کرده و در آنجا متحصّن شدند. این تحصّن، در واقع آغاز انحراف در نهضت و شروع فراهم شدن زمینه برای گروه‌های وابسته به افکار غرب در میان مردم بوده است. این گروه‌ها که از قبل به سازماندهی مخفی و سرّی مجهّز شده بودند^۱، با نفوذ در میان مردم، شروع به فعالیت نموده و موقعیت تحصّن در سفارت را بهترین موقعیت برای سوار شدن بر موج جنبش اسلامی و مردمی دیدند.

به نظر می‌رسد تاریخ عصر قاجار تا زمان تحصّن در سفارت، مفهومی به نام «مشروطه» را در ذهن خود (جز در اندیشه‌های منورالفکرها) سراغ ندارد.^۲ هم‌اندیشی‌های سیاسی - فکری غرب: بویژه انگلستان با منورالفکران وابسته به فرهنگ غرب - از آغوش سفارت، واژه مشروطه را که عنوان جامعی برای ارزش‌ها و تفکرات اومانیستی آنان بود، درآورد و در میان مردم مطرح ساخت. عباس اسکندری در «تاریخ مفصل مشروطیت» می‌نویسد:

مردم ... مساعدت انگلیس را مقتضای شمرده، در سفارت انگلیس در قلهک اجتماع نموده و روزهای اول «اطلاق» می‌خواستند، بعدها لفظ مشروطیت را از طبقه منورالفکر آخذ و بالاخره با کمک سفارت‌خانه مزبور در سال ۱۳۲۴ فرمان مشروطیت را... شاه گذراند.^۳

شیخ ابراهیم زنجانی نیز می‌نویسد:

اول عنوان عدالت‌خانه در زبان‌ها جریان داشت ... بالاخره به القای انگلیسیان و با رأی مردمان آزاده وطن خواه، عنوان طلب مشروطیت دولت و قانون و مجلس شورای ملی و انتخابات و قانون اساسی بیان شد.^۴

نه تنها قبل از تحصّن در سفارت، بلکه حتی اوایل تحصّن نیز، - بر اساس همان ذهنیت‌های مذهبی - موضوع مورد درخواست مردم، عدالت‌خانه بوده است؛ چنان‌که هاشم محیط مافی می‌نویسد:

بعد از این‌که مشیرالدوله به حکم شاه برای شنیدن درخواست متحصّنین به سفارت رفتند، آنان به

۱. حسن تقی‌زاده، زندگی طوفانی یا خاطرات سید حسن تقی‌زاده، ص ۳۵۰.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۵۶.

۳. شهریار زرنشاس، تأملاتی درباره جریان روشنفکری در ایران، ص ۹۷؛ نقل از عباس اسکندری، تاریخ مفصل مشروطیت ایران، ص ۱۷۳.

۴. همان؛ نقل از شیخ ابراهیم زنجانی، سرگذشت زندگانی من، ص ۲۲۸.

مشیرالدوله این‌گونه اظهار داشتند که: ما استدعایی که از شخص اعلیٰ حضرت داریم، این است: مجلس عدالتی به ما عنایت فرمایند ... مشیرالدوله جواب می‌دهد عرایض خود را روی کاغذ آورده، برای من بفرستید که به عرض شاه برسانم ... بعد از نوشتن، عریضه را نزد سفیر (سفیر انگلستان) برده نشان می‌دهند. از طرف سفیر به حاضرین گفته می‌شود که این کلمه‌ای که خواسته‌اید، مجبورم توضیحی در این باب به شما بدهم. بعد از زحماتی که کشیده‌اید، دارای حقی گردید که هیچ قوه نتواند از شما آن حق را سلب نماید. آن لفظ «کنستیتوسیون» ... است.^۱

بدین ترتیب با هم‌اندیشی سفارت انگلستان و ستاد عملیات افکار و ارزش‌های انتقال‌یافته به ایران، واژه «مشروطیت» با تمام بار فرهنگی که داشت، از دل سفارت‌خانه و متحصنان بیرون آمد و با هدایت منورالفکرهایی هم‌چون صنیع‌الدوله^۲ ترویج شد. منورالفکرها و روشن‌فکران در صحن سفارت جلسات درس تشکیل داده، به اشاعه افکار غربی در میان متحصنان می‌پردازند. ناظم‌الاسلام کرمانی در این مورد گزارش می‌دهد: می‌توان گفت که سفارت‌خانه در حکم یک مدرسه شده است؛ چه در زیر هر چادر و هر گوشه‌ای، جمعی دور هم نشسته‌اند و یک نفر عالم سیاسی از شاگردان مدارس و غیره آن‌ها را تعلیم می‌دهد. ناظم‌الاسلام می‌نویسد:

اشخاصی که در خارجه تربیت شده‌اند و سال‌ها آرزوی این ایام را می‌بردند، شب و روز در کار بیداری مردم می‌باشند.^۳

مسئله ظهور مشروطه از سفارت انگلستان، منحصر به تهران نبود. کسروی در مورد ظهور مشروطه هنگام تحصن در کنسول انگلیس در تبریز می‌نویسد:

امروز بدین‌سان گذشت، امروز نام مشروطه در میان نبود و سخن از «عدالت‌طلبی» و «آزادی‌خواهی» می‌رفت و چنان‌که گفتیم، ایشان هم آوازی با کوشندگان تهران می‌خواستند و چون از آن‌جا آگاهی‌های درستی نرسیده بود، نام مشروطه را نشنیده و داده‌شدن آن را نمی‌دانستند؛ لیکن شبانه کنسول که از پیشامدهای تهران نیک‌آگاه می‌بود، چگونگی را باز می‌گفت و نام مشروطه از آنجا به میان آمد.^۴

۱. هاشم محیط مافی، مقدمات مشروطیت، ص ۹۸.

۲. حسن معاصر، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، ص ۱۳۴.

۳. ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۵۶۰.

۴. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۵۶.

این اولین پیامد، از پیامدهای تأثیرات ارزشی بیرون از ایران بر روند نهضت عدالت‌خواهی مردم ایران بود. وابستگان به تفکر غرب با هم‌اندیشی سفارت، بعد از توفیق در قبولاندن مشروطه، دستخط شاه را که به «اسلامی» بودن مجلس شورا، مقید شده بود، تغییر داده، به «ملی» تبدیل کردند.^۱

وابستگی به تفکر غرب، به صورت خودآگاه و قدم به قدم صورت گرفت؛ چرا که مطرح کردن مشروطه و سپس حذف قید اسلامی از مجلس شورا و بعدها تلاش برای کنار گذاشتن مادهٔ مربوط به نظارت فقها بر مصوبات مجلس، در واقع عملیاتی کردن افکار و ارزش‌های اومانیستی بود. این افکار از طریق سازمان‌های سرّی، حزب اجتماع‌یون عامیون (سوسیال دموکرات) که بعد از تشکیل مجلس شورای ملی به وجود آمد، پی‌گیری می‌شد.

تفکرات و ارزش‌های مذکور، همان اندیشه‌ها و ارزش‌هایی بودند که عاملانی هم‌چون آخوندزاده، ملکم‌خان، آقاخان کرمانی و طالبوف آن‌ها را به ایران انتقال داده بودند. محققان متعددی بر تأثیرگذاری منورالفکران مذکور بر افراد مشروطه‌خواه غربی که ما از آنان با نام «استاد عملیاتی تفکر غرب در ایران» نام می‌بریم، تأکید کرده‌اند: عبدالهادی حائری در مورد تأثیر اندیشه‌های آخوندزاده بر مشروطیت می‌نویسد:

اندیشه‌ها و نوشته‌های او بسیاری از روشنفکران ایرانی را تحت تأثیر قرار داد و همین روشن‌فکران بودند که انقلابی‌های مشروطه ایران را [استاد عملیاتی تفکر انتقال‌یافته به ایران] از نظر اندیشه و تئوری رهبری می‌کردند.^۲

الگار در مورد نقش ملکم‌خان در مشروطیت می‌نویسد:

عموماً معترفند که میرزا ملکم‌خان در ایجاد شرایط فکری مناسب برای انقلاب مشروطیت، نقش درخور تأملی داشته است.^۳

عبدالهادی حائری نیز همین نقش را تأکید کرده است.^۴

۱. رک: ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ پیدلوی ایرانیان، بخش اول، ص ۵۶۱-۵۶۲.

۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت، ص ۳۰.

۳. حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ص ۲۵۸.

۴. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت، ص ۴۱.

حائری در مورد نقش طالبوف و تأثیرگذاری او بر ستاد عملیاتی تفکرات و ارزش‌های غرب (گروه مشروطه خواه غرب‌گرا) می‌نویسد:

کمک او به بیداری ایرانیان و گسترش تئوری مشروطیت در ایران، اگر بیش از دانشمندان نبود، کم‌تر هم نبود.^۱

فریدون آدمیت درباره نقش آقاخان کرمانی در مشروطیت معتقد است که تأثیر وی، در ردیف تأثیر انقلاب روس در ایران است.^۲

اعضای ستاد عملیاتی که در پی عملیاتی کردن اندیشه‌ها و افکار منورالفکران غربی بودند، متعدّدند؛ ولی یکی از چهره‌های شاخص آنان، سیدحسن تقی‌زاده بود. مطالعه گذرا و مختصر زندگی و افکار او می‌تواند گواه روشنی بر این نکته باشد که پس از انتقال اندیشه‌ها و تفکرات غربی به ایران، عده‌ای از جمله سیدحسن تقی‌زاده در صدد عملیاتی کردن این افکار برآمدند و اتفاقاً همین افراد بودند که در مصاف با هویت مذهبی مردم و علما، به صورت عامل مؤثری بر گسستگی‌های اجتماعی در این دوره از تاریخ ایران درآمدند.

او در خانواده‌ای روحانی متولد می‌شود؛ اما خط‌مشی علمی و سیاسی‌اش دور از اطلاع و نظارت پدرش شکل می‌گیرد.^۳ می‌توان تفکرات سید حسن تقی‌زاده را محصول دو جریان فکری دانست که از یک منبع واحد شکل می‌گیرد.

۱. جریان شیخی‌گری؛ خود او در این بار می‌گوید:

به دلالت برادر بزرگم، نزد یکی از علمای شیخیه، مشغول درس گرفتن کتب شیخ احمد احسانی شدم و محرمانه قبل از طلوع آفتاب پیش آن استاد؛ یعنی شیخ علی، معروف به جوان، رفته و از شرح فرایند شیخ احمد احسانی درس می‌خواندم.^۴

۲. جریان تجدّدگرایی؛ چنان‌که می‌گوید:

۱. همان، ص ۴۷.

۲. فریدون آدمیت، *فکر موعراسی در نهضت مشروطیت ایران*، ص ۱۰.

۳. حسن تقی‌زاده، *ژئنگی طرفاتی*، ص ۲۶.

۴. همان.

پس از آن [تلمذ در مکتب شیخیه] تمایل من بیش‌تر به علوم فرنگی شد و کتب فرانسوی و کتب ایرانی متجددین را می‌خواندم.^۱

ادعا این نیست که تقی‌زاده مستقیماً و تمام افکارش را از انتقال‌دهندگان تفکرات غرب به ایران گرفته؛ ولی این ادعا را می‌توان داشت که آنان و از جمله ملک‌خان و طالبوف (دو نفر از چهار منورالفکری که نام بردیم)، تأثیر بسیار زیادی بر ذهن سید حسن تقی‌زاده داشته‌اند. خود او در این مورد می‌گوید:

خواندن کتاب طالبوف و آن‌چه نظیر آن‌ها به دست می‌آید و مخصوصاً نوشتجات میرزا ملک‌خان - که از هر چیز بیش‌تر این یکی در من تأثیر عظیم نمود - و مطالعه مرتب روزنامه‌های «اختر»، منتشر در استانبول و ... افکار مرا به حدی نضج داد که در سال ۱۳۱۶ حوزه‌ای از اشخاص بیدار متجدد تیریز تشکیل دادیم.^۲

او در جای دیگری از کتاب «زندگانی طوفانی» می‌گوید:

باید بگویم از اوایل ماه اطلاعات و فهم سیاسی من صدی هشتادش از میرزا ملک‌خان بود، از همه جا کتاب‌های او را پیدا کرده و می‌خواندم.^۳

سید حسن تقی‌زاده از آن‌پس با تشکیل سازمان‌ها و نهادها و دست یافتن به یک نیروی بسیار فعال، در صدد ترویج و عملیاتی کردن همان افکاری برمی‌آید که از آثار ملک‌ و طالبوف فراگرفته بوده است.^۴

او در اوایل سال ۱۳۲۲ از معبر جلفا در رودخانه ارس به نخجوان و از آن‌جا به ایروان و سرانجام به تفلیس وارد می‌شود؛^۵ یعنی همان شهری که تحت عنوان «زمینه‌های اجتماعی ورود فرهنگ غرب به ایران» به عنوان یکی از زمینه‌های اجتماعی عمده ورود فرهنگ غرب سخن گفتیم. او در همین مورد می‌گوید:

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۳۸۳.

۴. همان، ص ۳۶-۲۷.

۵. همان، ص ۳۷، ۳۶.

در نفلیس که برای ما اولین دروازه اروپا بود و مانند این که به اروپا رفتیم، همه دستگاہ فرنگی و روسی بود. چندی در آن جا ماندیم در حدود یک ماه و خیلی کسب معرفت کردیم.^۱

او در آن جا با افراد متجددی هم چون محمد آقاشاه تختینسکی که «بعینه مثل یک فرنگی» بود و «مقاله نیز راجع به رفع حجاب می نوشت» آشنا شده و تأثیر می پذیرد.^۲ سید حسن تقی زاده به استانبول، مصر و بیروت می رود و چون باز می گردد، زمانی است که در تهران «جنبش و نهضت مشروطیت شروع شده» بود.^۳ او به محض ورود به ایران (۱۳۲۳) «محرمانه با دوستان سیاسی خیلی نزدیک» خود فعالیت علیه استبداد و تبلیغ آزادی را شروع می کند.

سید حسن تقی زاده، چندین دهه بعد در آذرماه ۱۳۳۹، زمانی که این به ظاهر آزادی خواه ضد استبداد، در پناه استبداد پهلوی در باشگاه مهرگان در حضور رجال ادب و سیاست به سخنرانی ایستاده بود، از مبارزات خود چنین می گوید:

این جانب در تحریض و تشویق اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می شد و به جای «اخذ تمدن غربی» پوست کنده فرنگی مآب شدن مطلق ظاهری و باطنی و جسمانی و روحانی را واجب شمردم.^۴

سید حسن تقی زاده در نخستین شماره دوم جدید «کاوه» در مورد کیفیت اخذ تمدن غرب آورده است:

قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی معنا که از معنای غلط و ظن پرستی ناشی می شود و آن را وطن پرستی کاذب توان خواند.^۵

۱. همان، ص ۳۹.

۲. همان، ص ۴۰-۳۹.

۳. همان، ص ۴۶.

۴. حسن تقی زاده، «اخذ تمدن خارجی»، مجله ماهانه هفتما، ش ۹، ۱۳۳۹، ص ۴۱۷-۴۱۸.

۵. صدا و سیمای جمهوری اسلامی، «رویارویی فرهنگی ایران و غرب در دوره معاصر»، کتاب سروش، ص ۱۸۱؛ نقل از کاوه، ص ۲.

تقی‌زاده همانند دیگر منورالفکران و روشن‌فکران غرب‌گرای عصر مشروطه، به اخذ مطلق تمدن غرب بدون هرگونه دخل و تصرف معتقد است؛ ولی او صرفاً یک متفکر نیست؛ بلکه با تأثیرپذیری از منورالفکران طی عمر طولانی خویش در منصب‌های مختلف قانون‌گذاری و اجرایی، یک شخص «عملیاتی» در راه عملی کردن این تفکرات نیز محسوب می‌شود. عملیاتی کردن همین تفکرات غربی است که در دوره مشروطه به صورت مهم‌ترین عامل تأثیرگذار در ایجاد گسستگی اجتماعی عمل می‌کند.

به مرحله عمل درآمدن این افکار بود که نهضت عدالت‌خانه را که با رهبری مذهبی شروع شده بود، با تغییرات ارزشی به وجود آمده از متن مذهب به چالش کشید و موجبات به وجود آمدن گسستگی اجتماعی را که تا آن زمان لاقبل به صورت علنی تنها میان دو گروه از جامعه (نیروهای حافظ نظام حاکم و مخالفان آنان) برقرار بود، فراهم ساخت.

سید حسن تقی‌زاده و دوستان او با الهام‌گرفتن از تفکرات غرب برای انحراف نهضت عدالت‌خانه، کوشش بسیار کردند. او می‌گوید:

من یاد دارم که وقتی در اولین نطق خودم در مجلس سخن از مشروطیت گفتم، وقتی که بیرون آمدم، مردم به من گفتند: شما عجب جرأتی کردید و این کلمه را بر زبان رانیدید.^۱

به تدریج در میان نمایندگان مجلس بر سر مشروطیت و عدم آن تضاد و کشمکش به وجود می‌آید. اختلافات بر سر اندیشه‌های غربی و اندیشه‌های مذهبی، خود را در موضوعات دیگری هم چون اصول متمم قانون اساسی نشان داد. تقی‌زاده در این خصوص می‌گوید:

از زحمات خیلی بزرگ و کشمکش‌ها، یکی مقاومت شدید جمعی از علما بر ضد بعضی از اصول متمم قانون اساسی بود و مخصوصاً اصل مربوط به مساوات همه ایرانیان در مقابل قانون ... و اصل مربوط به دیوان‌خانه عدلیه ... و در باب اصرار در درج اصل راجع به نظارت علما در قوانین.^۲

۱. حسن تقی‌زاده، خطابه، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۵۴.

۲-۴. موارد گسست اجتماعی حاصل از تأثیر ارزش‌ها و تفکرات غربی

گسترش ارزش‌های دینی در جامعه ایران که تقریباً با نهضت تنباکو شروع شد، روز به روز عمق و گسترش می‌یافت. هم‌زمان با این جریان نوعی تفکر اومانیستی که در عصر رنسانس در اروپا شایع شده بود، به وسیله برخی عوامل که ما آن‌ها را «عاملان انتقال» نامیدیم، از بیرون به درون جامعه اسلامی رسوخ کرد. این طرز تفکر که از زمان «تأسیس دارالفنون» شروع شده بود، با فراموش‌خانه ملکم و نیز افراد متعدّد دیگری که افکار آنان مطرح شد، عمق و گسترش یافت، و سرانجام هم‌زمان با اوج نهضت عدالت‌خواهی مردم ایران، «ستاد عملیاتی» این طرز تفکر فعال شد و با استفاده از شرایط و زمینه‌های به وجود آمده هم‌چون مهاجرت علما به قم و تحصن در سفارت انگلیس، توانست سمت و سوی نهضت را به سوی تفکرات اومانیستی منحرف کند.

به طور طبیعی این گرایش در جامعه مذهبی و دینی ایران پیامدهایی را به دنبال داشت. مهم‌ترین این پیامدها ایجاد گسستگی‌های اجتماعی در میان مخالفان نظام موجود بود.

توضیح نکته فوق نیازمند آن است که گروه‌های فعالی را مطرح کنیم که پس از پیروزی نسبی نهضت بر نظام حاکم، به رقابت با یک‌دیگر پرداخته بودند و هر کدام به دنبال حاکم کردن ارزش‌های دل‌خواه خود به جای ارزش‌های نظام حاکم بودند؛ سپس به موارد گسستگی‌های اجتماعی به وجود آمده و عوامل آن بپردازیم.

به طور کلی گروه‌های اجتماعی که در عرصه مشروطیت به رقابت با یک‌دیگر مشغول بودند، عبارتند از:

۱. گروه طرفداران و محافظان وضع موجود: این گروه درصدد بودند تا با طرد سایر گروه‌ها که در نفی استبداد با یک‌دیگر اشتراک نظر داشتند، بیش از این اجازه ندهند تغییرات ارزشی به وجود آمده در میان مردم در محیط حاکم شود.

۲. گروه‌های مخالف استبداد: این گروه‌ها اگرچه در نفی استبداد با یک‌دیگر اشتراک نظر داشتند؛ اما در جنبه اثبات با یک‌دیگر مخالف بودند. از این جهت می‌توان آن‌ها را به گروه‌های زیر تقسیم نمود:

۱. گروه مشروطه مشروعه؛
 ۲. گروه مشروطه مذهبی همراه با مشروطه خواه میانه‌رو با گرایش دینی؛
 ۳. مشروطه خواه غرب‌گرا.^۱
- از میان سه گروه فوق، دو گروه اول و دوم به ارزش‌های دینی متکی بودند که با شدت و ضعف در طیفی از جریان مشروطه مشروعه شروع و به مشروطه خواه میانه‌رو با گرایش دینی منتهی می‌شد.

موارد گسستگی‌های اجتماعی را می‌توان در سه مورد زیر برشمرد:

۱. گسست اجتماعی مشروطه مشروعه (۱۳۲۴)؛
۲. گسست اجتماعی مشروطه مذهبی (۱۳۲۷)؛
۳. گسست اجتماعی میان مشروطه مشروعه و مشروطه مذهبی.

ا) گسست اجتماعی گروه مشروطه مشروعه

آغاز مخالفت این گروه به دوره تدوین متمم قانون اساسی برمی‌گردد.^۲ مهم‌ترین موضوع مورد اختلاف این گروه با گروه وابسته به تفکرات غرب یا مشروطه خواه غرب‌گرا، بر سر اصل دوم متمم قانون اساسی مبنی بر نظارت فقها بر قوانین مصوب مجلس بود. شیخ فضل‌الله نوری، رهبری این گروه - که از مدتی پیش ماجرای مخالفت این گروه با قید اسلامی بودن مجلس شورا و برخی حوادث دیگر در این خصوص را تجربه کرده بود - تصمیم داشت با گنجاندن این اصل، اسلامیّت قوانین مجلس را تضمین کند؛ اما با مخالفت سید حسن تقی‌زاده و افراد دیگری در مجلس روبه‌رو گردید.^۳ در نهایت این اصل با وجود مخالفت‌های اولیه به تصویب مجلس رسید؛ ولی اولاً تصویب آن دقیقاً مطابق آنچه شیخ فضل‌الله درخواست کرده بود، انجام نشد؛^۴ علاوه بر این موضوعات اختلافی دیگری که به آن اشاره می‌شود، بروز می‌کند.

۱. موسی نجفی، مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۲. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسایل مشروطیت، ص ۱۹.

۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۷۰.

۴. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسایل مشروطیت، ص ۲۰.

مجموعه این عوامل همراه با روند مشروطیت‌گرایی در فضای عمومی جامعه باعث شد تا حاجی شیخ فضل‌الله به عنوان اعتراض علیه موج غرب‌گرایی به زاویه حرم مطهر حضرت عبدالعظیم علیه السلام رفته در آن جا به بست بنشیند.

شیخ فضل‌الله خود علت تصمیم خویش برای عزیمت به حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام را این‌گونه می‌گوید:

پس از آن‌که در منزل مقیم شدم، از ترس زبان مردم، از مجلس درس و بحث ... چشم پوشیدم ... مرا خبر دادند که امشب یا فردا شب جمعیتی از اشرار ... قصد تلف کردن شما را دارند، عنقریب به این جا خواهند ریخت ...؛ اما من به این حرف اهمیتی ندادم ... در همین گفت‌وگو بودیم، ... [که] گفتند ... جمعی ... منتظرند که مغرب شود... به این جا بریزند شما را معدوم و نابود سازند...^۱

بدین ترتیب شیخ فضل‌الله مجبور شد به سوی زاویه مقدس حضرت عبدالعظیم علیه السلام عزیمت کند و اولین گسست اجتماعی از گسست‌های اجتماعی متأثر از تغییرات ارزشی بیرونی به تحقق می‌پیوندد.

کسروی در مورد این گسستگی اجتماعی می‌گوید:

بدین‌سان یک دسته‌ای از علماء، از توده جدا گردیده، آشکاره به کشاکش و دشمنی پرداختند.^۲

او اضافه می‌کند:

این یکی از پیشامدهای بزرگی در تاریخ مشروطه بود و دنباله بسیاری پیدا کرد. تا این جا کشاکش در میان مشروطه و خودکامگی می‌بود و تنها درباریان و پیروان ایشان با مشروطه دشمنی می‌نمودند؛ ولی از این هنگام کشاکش دیگری به نام مشروطه و کیش [شریعت] پیش آمد.^۳

جدا شدن شیخ فضل‌الله، تنها جدایی یک رهبر مذهبی یا گروهی از علمای دینی از نهضت مشروطه نبود؛ بلکه بخشی از جامعه را از بدنه نهضت جدا کرد. کسروی در این مورد می‌نویسد:

۱. محمد ترکمان، رسایل مکتوبات، اهلابه‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، ص

۲۰۴-۲۰۳.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۲۵.

۳. همان، ص ۳۲۶-۳۲۵.

با آن‌که در آغاز، اینان کاری از پیش نبردند؛ ولی سرانجام کناره‌گیری آنان حناپش [تأثیر] خود را کرد و دسته‌های بزرگی از مردم و از همان مشروطه‌خواهان پیروی کردند و با مشروطه و مجلس به دشمنی پرداختند.^۱

بسیاری از مورخان از جمله ملک‌زاده و کسروی^۲ سعی بر آن دارند با ملحق کردن شیخ فضل‌الله به طرفداران استبداد، گسستگی اجتماعی به وجود آمده در جامعه آن روز را صرفاً در میان دو گروه طرفدار استبداد و گروه طرفدار مشروطه از یک‌دیگر متمایز کنند؛ به عنوان مثال مهدی ملک‌زاده می‌نویسد:

بزرگ‌ترین عکس‌العملی که «استبداد» در مقابل مشروطیت از خود نشان داد ... قیامی بود که مستبدین در تحت عنوان مشروطه مشروعه برپا کردند.^۳

شیخ فضل‌الله از همان آغاز شاهد چنین تبلیغاتی علیه خویش بوده است؛ از این رو در یکی از لوایح خود چنین می‌نویسد:

مطلب دیگر که خیلی لازم است برادران بدانند و از اشتباه‌کاری خصم بی‌مروت بی‌دین تحریر نمایند، این است که چنین آرایه می‌دهند که علما دو فرقه شدند و با هم حرف دینی دارند و به این اشتباه‌کاری، عوام بیچاره را فریب می‌دهند که یک فرقه، مجلس‌خواه و دشمن استبدادند و یک دسته، ضد مجلس و دوست استبدادند.^۴

ادله فراوانی وجود دارد که نمی‌توان گروه مشروطه مشروعه را با گروه استبداد یا طرفداران نظام حاکم یکی دانست. مطالعه اندیشه‌های شیخ فضل‌الله و موضع‌گیری‌های او در قبال جریان استبداد نشان می‌دهد که وی هم‌گام با سایر گروه‌ها در نفی استبداد، اشتراک عقیده داشته‌اند، اما پس از نفی استبداد، متوجه جهت «اثاب مشروطیت» شده بود و از این رو به مخالفت با آن برخاست. به طور طبیعی در این مخالفت، در مقابل گروه مشروطه غرب‌گرا قرار گرفت.

۱. همان، ص ۳۷۶.

۲. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۸۶۱ و احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۵۱۱.

۳. همان، ص ۴۷۷.

۴. هما رضوانی، لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری، ص ۵۲.

تاریخ مشروطه گواهی می‌دهد که شیخ فضل‌الله، از پیش‌گامان مبارزه با استبداد و سیطره بیگانه بر ایران بوده است. او پس از میرزای آشتیانی، دومین عالم روحانی در رهبری نهضت تحریم در تهران سال ۱۳۰۸ ق بوده است^۱ و از مؤسسان نهضت عدالت‌خواهی یا نهضت مشروطه محسوب می‌شود.^۲

موافقت اولیه و سپس مخالفت ثانویه ایشان، حکایت از آن می‌کند که او و همراهانش دارای دو بعد نفی و اثبات‌اند. گفته‌های ایشان در مواضع مختلف، اعتقاد ایشان به تغییرات ارزشی را که به نهضت عدالت‌خانه منتهی شد، تأیید می‌کند. نفی استبداد، آزادی‌خواهی، قانون‌گرایی، مجلس‌شورا و عدالت‌خواهی، از اساسی‌ترین انگیزه‌های او در هم‌گامی با نهضت بوده است. هنگام تحصن در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام در مورد محدودیت قدرت مطلق و نفی استبداد می‌گوید:

در این مدت مکرر گفته و باز می‌گویم همه بدانند که مرا در موضوع مشروطیت و محدود بودن سلطنت، ابدأ حرفی نیست؛ بلکه احدی نمی‌تواند موضوع را انکار کند.^۳

وی درباره ضرورت قانون و قانون‌گرایی می‌گوید:

اگر ما بخواهیم مملکت را مشروطه کنیم و سلطنت مستقله [استبداده] را محدود داریم ... محققاً قانون اساسی و داخلی و نظام‌نامه و دستورالعمل‌ها را می‌خواهیم.^۴

همچنین در خصوص ضرورت تشکیل مجلس در لوائح، چنین آمده است:

اصحاب فرض می‌گویند و می‌نویسند و منتشر می‌کنند که جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای حاجی شیخ فضل‌الله - سلمه‌الله تعالی - منکر مجلس شورای ملی می‌باشد؛ دروغ است دروغ مکرر در همین موقع توقف زاویه مقدسه مطلب خودشان را بر منبر و در محضر اظهار و اجهار نمودند ... که آنها الناس، من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم.^۵

۱. علی ابوالحسنی (منذر)، پایداری قاپای دار، ص ۳۶۰.

۲. حسن تقی‌زاده، زندگی طرفائی یا خاطرات سید حسن تقی‌زاده، ص ۳۲۱.

۳. محمد ترکمان، مکتوبات، اهلابها و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، ص ۱۹۵.

۴. همان.

۵. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۴۴.

شیخ فضل‌الله نه تنها خود را مخالف امور فوق‌الذکر نمی‌داند؛ بلکه سهم خود را در بنیان‌گذاری آن‌ها مهم‌تر از دیگران می‌داند.

دیدگاه شیخ در خصوص آزادی نیز درخور توجه است. از نظر ایشان تنها آن قسم از آزادی مقبول است که در آن «خیر عموم» نهفته باشد؛ از این رو می‌گوید:

اما فقط در آزادی‌شان، یک چیز است که فقط و فقط، در خیر عموم، اگر کسی خیر به خاطرش می‌رسد بگوید، لاخیر.^۱

از آن‌چه در مورد دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله در مورد ضرورت اصلاحات، محدود ساختن قدرت استبداد، قانون‌گرایی و آزادی گفته شد، به دست می‌آید که او در صف طرفداران استبداد و حافظان وضع موجود قرار نداشت. به عبارت دیگر، او استبداد را نفی و آزادی، قانون، اصلاحات و ضرورت وجود مجلس را مورد تأیید قرار داد؛ بلکه سهم خود را در تأسیس بنیان این ارزش‌ها بیش‌تر از دیگران می‌داند؛ ولی آن نفی هم‌چنان که او را در صف طرفداران استبداد قرار نمی‌دهد، اثبات شیخ نیز او را در گروه مشروطه‌خواهان غرب‌گرا داخل نمی‌کند؛ زیرا اساساً «اثباتی» که شیخ به دنبال آن بود، با «اثباتی» که گروه مشروطه غرب‌گرا به دنبال آن بود، تفاوت اساسی داشت.

او به دنبال حاکم کردن ارزش‌های دینی و شریعت به جای ارزش‌های استبدادی بود؛ در حالی که مشروطه غرب‌گرا به دنبال حاکم کردن ارزش‌ها و تفکرات غربی بود. کسروی تحت عنوان اندیشه‌های حاجی شیخ فضل‌الله می‌گوید:

حاجی شیخ فضل‌الله رواج شریعت را می‌طلبد ... کوشندگان [مشروطه‌خواهان] انگیزه و سرچشمه کار را جز بودن قانون و مشروطه در اروپا و یا نبودن آن در ایران نمی‌دانستند؛ در حالی که شیخ فضل‌الله و اینان که از علمای شیعی و بس‌گمان هوادار شریعت و مذهب می‌بودند، خرسندی نمی‌داند که قانونی به آخشیخ [ضد] شریعت گزاره شود.^۲

شیخ فضل‌الله ماهیت و افکار گروه مشروطه‌خواه غرب‌گرا را شناخته بود و پی برده بود که آنان درصددند، ارزش‌های دینی را در یک تهاجم فرهنگی اومانیستی و در مواردی با

۱. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۸۵.

۲. همان، ص ۲۸۶.

لقافه دینی به روش پروتستانیسم اسلامی کنار بزنند؛ به همین دلیل در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام همواره به طرح افکار و عقاید این گروه و اهداف آشکاری پرداخت که آن‌ها در پی آن بودند.

شیخ فضل الله در هنگامه حضور خود در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام از طریق لویحی که صادر می‌کرد، در مشخص کردن نفوذ تفکرات و ارزش‌های غربی در مجلس و نهضت اهتمام بسیار می‌ورزید و به طرق مختلف می‌کوشید نشان دهد اندیشه‌های گروه مشروطه‌خواه غرب‌گرا، همان افکاری است که از غرب به ایران نفوذ کرده. از نظر او این افکار، عمدتاً از سری دو فرقه هدایت و جهت‌گیری می‌شد که در اصل، گروه واحدی را تشکیل می‌دادند. او در مورد این دو فرقه می‌گوید:

در این عصر ما فرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمره منکر ادیان و حقوق و حدود هستند. این فرق مستعدته را بر حسب تفاوت اغراض، رسم‌های مختلف است: آنارشیت، نهیلیست، سوسیالیست، ناپورالیست، بایست. و این‌ها یک نحو چالاک و تدرستی در اثارة فتنه و فساد دارند ... سال‌هاست که دو دسته اخیر از این‌ها در ایران پیدا شده و مثل شیطان مشغول وسوسه و راهزنی و فریبندگی عوام افضل من الانعام هستند: یکی فرقه بایه است، و دیگری فرقه طبیعیه. این دو فرقه، لفظاً مختلف و لیباً متفق هستند.^۱

از نظر شیخ فضل الله، این گروه دو هدف داشتند:

یکی تغییر مذهب، و دیگری تبدیل سلطنت ... و جدّاً جلوگیری از اسلامیت دارالشورای ایران می‌کنند.^۲

رساله جامع علوم انسانی

اصلی‌ترین عوامل ارزشی و اندیشه‌ای برگشت مشروطه مشروعه

- دین‌ستیزی و پروتستانی‌گری

چنان‌که ذکر شد، جنبش اومانیستی از این جهت که خرد و عقل انسانی را به جای وحی الهی می‌نشانند، چاره‌ای جز دین‌ستیزی ندارد؛ ولی از آن‌جا که در مراحل ابتدایی جنبش نمی‌تواند مستقیماً به مصاف خیل عظیم دینداران برود، دین‌ستیزی را در پوشش و لقافه دین (پروتستانی‌گری) آغاز می‌کند. شیخ فضل الله در مورد همین شیوه می‌گوید:

۱. هما رضوانی، لویح شیخ فضل الله نوری، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲. همان، ص ۳۱.

و دیگر این که [روزنامه‌ها و شب‌نامه‌ها پیدا شد، اکثر مشتمل بر سب هلماء... و این که باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی از آن را تغییر داده، تبدیل به احسن و انسب نمود و آن قوانینی که به مقتضای یک هزار و سیصد سال پیش قرار داده شده است، باید همه را به اوضاع و احوال و مقتضیات امروز مطابق ساخت؛ از قبیل اباحه مستکرات و اشاعه فاحشه‌خانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهده مشرفه در ایجاد کارخانجات و در تسویه طرق و شوارع و....^۱

هنگامی که از شیخ فضل‌الله می‌پرسند که چرا در ابتدا با مشروطه موافقت کرده و سپس با آن به مخالفت برخاسته‌اید، به چهره‌های مختلفی از «دین‌ستیزی» مشروطه‌خواهان غرب‌گرا اشاره می‌کنند؛ به عنوان نمونه می‌گویند:

برای اطلاع من روزنامه‌ها را می‌آوردند. من دیدم تا چه اندازه نسبت به ائمه اطهار توهین کرده‌اند.^۲ هنگام گفت‌وگو با مرحوم طباطبائی و بهبهانی در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام خطاب به آن دو می‌گوید:

روزنامه کوکب دژی را بخوانید تا بدانید چرا من به جوش و خروش آمده‌ام.

آن‌گاه ایشان قسمتی از روزنامه‌ای را که در اختیار داشته‌اند، به دست سید طباطبائی می‌دهند. او روزنامه را گرفته با صدای بلند شروع به خواندن می‌کند؛ اما چون به فرازی از روزنامه می‌رسد که در آن نسبت به ائمه علیهم السلام توهین شده، صدای خود را پایین می‌آورد؛ ولی با درخواست حاضران با صدای رسا این جملات را می‌خواند:

شما مردمان نادان چرا این قدر اعتقاد به این اشخاص [ائمه] دارید. در هزار و سیصد سال قبل امام حسین علیه السلام [به یزید بن معاویه] یاغی شد؛ قشون فرستاد خود و همراهانش را کشتند. حال، این مردم روضه‌خوانی می‌نمایند؛ خرج می‌دهند و مال خود را بی جهت تقویط می‌نمایند و یک جماعت به خاک کریلا اعتقاد دارند. این خاک چه مزیت و برتری بر خاک‌های دیگر دارد؟^۳

- آزادی و اباحی‌گری

بیش‌تر مخالفت‌های شیخ با آزادی، بلکه تمام آن‌ها به مخالفت با آن قسمی از آزادی

۱. همان، ص ۲۸.

۲. محمد ترکمان، مکتوبات، اهلبیت‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، ص ۲۰۳.

۳. همان، ص ۲۱۱-۲۱۲.

برمی گردد که موجب رواج اباحی‌گری در دین و به وجود آمدن زمینه‌های گسترده برای توهین به امور مقدس دینی باشد؛ از همین رو می‌گویند:

تمام مخالفت به چند نفر «لامذهب بی‌دین آزادی طلب» برمی‌گردد که احکام شریعت به منزله «قیدی» برای آن‌هاست.^۱

ایشان خطاب به مرحوم بهبهانی و طباطبائی می‌گویند:

آیا تاکنون گفته‌اند کسی که دارای آزادی است، به مردم محترم توهین کند. فحش بگوید و بنویسد؟
پارتی اجانب باشد؟ آیا آزادی قلم و بیان به این معناست که «جراید» نسبت به ائمه اطهار (علیهم‌السلام) هر چه می‌خواهند بنویسند؟^۲

شیخ فضل‌الله به یکی از مواد قانون اساسی که او آن را ضلالت‌نامه می‌نامد،^۳ اشاره می‌کند که در آن آمده:

عامه مطبوعات، غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین، آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است.^۴

شیخ معتقد است: به موجب این ماده، بسیاری از محرّمات - غیر از انتشار کتب ضلال و مواد مضره - از قبیل افتراء، غیبت، قذف مُسَلِّم، سب، فحش، تخویف و تهدید آزاد می‌شود و افراد می‌توانند در سایه آزادی قلم و زبان «کلمات کفریه» خود را مطرح و در قلوب پاک مردم القای شبهه کنند.^۵

شیخ در رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» به موارد متعددی از «طعن به اسلام» و «کفریات» در جراید اشاره می‌کند و معتقد است همگی آن‌ها از «حریت مطلقه» ناشی شده‌اند؛ حریتی که سوداگر آن، گروه مشروطه‌خواه غرب‌گرا بوده‌اند؛^۶ به عنوان مثال می‌نویسد:

اگر اساس آن حریت نبود... این همه کفریات در منابر و مجامع و جراید خود نمی‌گفتند و مردم

۱. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۵۲.

۲. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، ص ۲۱۱.

۳. محمد ترکمان، وسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و... روزنامه‌ها شیخ فضل‌الله نوری، ج ۱، ص ۱۰۷.

۴. همان، ص ۱۰۹.

۵. همان.

۶. غلامحسین زرگری‌نژاد، وسایل مشروطیت، ص ۱۷۸-۱۷۹.

چون قطعه‌ای چوب خشک استماع آن زنده نمی‌نمودند... ای عزیز! اگر اعطای حریت نشده بود، آن حیث در محضر عمومی آن همه افکار ضروری نمی‌کرد...^۱

شیخ فضل‌الله آزادی مطلق و رواج آن در شهر تهران را عامل سستی عقاید و افزایش هرزگی‌ها و بی‌باکی‌ها می‌داند.^۲ تبعات مختلف آزادی که موجب توهین به مقدّسات، سستی عقاید، افزایش ناهنجاری‌های دینی و اباحی‌گری در جامعه شده است، شیخ را بر آن می‌دارد تا چنین آزادی را «کفر»، بلکه «کفر اندر کفر» بداند.^۳

- سکولاریسم

مخالفت شیخ با مجلس شورا از این جهت بوده است که روند مجلس را به سوی سکولاریسم می‌دیده و معتقد بوده که اهتمام مجلس شورا بر آن است که قواعد و قوانین اجتماعی اسلام را از صحنه زندگی اجتماعی خارج کند و به جای آن، قوانین غیر دینی پارلمان‌های فرنگ (آلمان، انگلیس و فرانسه) را جایگزین سازد.

سکولاریستی کردن جامعه ایران، از اهداف اولیه گروه مشروطه‌خواه غرب‌گرا بود که رهبری آن را حزب «اجتماعیون عامیون» (حزب دموکرات) به عهده داشت. جدایی دین از سیاست، به عنوان یک اصل در مرام‌نامه این حزب گنجانده شده بود.^۴

تردید نسبت به مجلس و اعتقاد به سکولاریستی شدن آن، زمانی آغاز شد که واژه «اسلامی» از مجلس شورای ملی اسلامی که در فرمان مظفرالدین شاه آمده بود، «گم» شد و به دنبال آن «سید حسن تقی‌زاده» موضوع «مشروطه» را مطرح کرد.

شیخ در مورد این موضوع می‌گوید:

همین که مذاکرات مجلس شروع شد و عناوین دایر بر اصل مشروطیت و حدود آن در میان آمد، از

۱. همان، ص ۱۷۹.

۲. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۲۹.

۳. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه‌ها... مکتوبات و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، ص ۲۱۰.

۴. منصوره اتحادیه (نظام مانی)، پیدایش و تحول احزاب میامی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس شورای اسلامی)، ص ۲۸.

اثنای نظرها و لوایح و جراید اموری به ظهور رسید که هیچ‌کس منتظر آن نبود و زاید الوصف مایه وحشت و حیرت رؤسای روحانی و ائمه جماعت و قاطبه مقدسین و متدینین شد.^۱

بعد اضافه می‌کند که از آن جمله در منشور سلطانی که نوشته بود «مجلس شورای ملی اسلامی دادیم، لفظ اسلامی گم شد و رفت که رفت.»^۲

روند سکولاریستی شدن مجلس به دنبال تغییر در متن متمم قانون اساسی و نیز دو ماده از قانون اساسی - که یکی از نظر شیخ، حکم اسلامی تفاوت حقوق میان مسلمان و غیر مسلمان را نفی می‌کرد و دیگری زمینه امکان توهین جراید به مقدسات را فراهم می‌ساخت - سرعت گرفت. شیخ می‌گوید در مذاکرات مجلس، مشروطه‌خواهان می‌گفتند:

این ماده [سای حقوق مسلمان و غیر مسلمان] برای آن‌ها چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه مواد دیگر را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه خواهند شناخت و اگر چنین نباشد، ما را به مشروطگی نخواهند شناخت.^۳

او در مورد ماده دوم از مواد مذکور که «آزادی مطبوعات به غیر از کتب ضلال و مواد مضربه به دین» را تجویز می‌کند می‌گوید:

به موجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری الحرمه، تحلیل شد.^۴

در قبال روند سکولاریستی شدن مجلس، شیخ ابتدا در مقام اصلاح برمی‌آید و می‌کوشد به گونه‌ای مجلس را از این جهت‌گیری باز دارد؛ از این رو در مذاکراتش با بهبهانی و طباطبائی^۵ و نیز در لوایح، درخواست‌هایی را برای این منظور مطرح می‌کنند:

۱. مقید کردن «مشروطه» به صفت «مشروعه» در نظام‌نامه اساسی مجلس؛

۲. آوردن فصلی در نظام‌نامه مبنی بر نظارت مجتهدان بر قوانین مصوب مجلس با

همان عبارتی که شیخ آن را تدوین کرده بود؛

۱. هما رضوانی، لوایح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۲۸.

۲. همان.

۳. محمد ترکمان، رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، ص ۱۰۷.

۴. همان.

۵. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، ص ۲۱۶.

۳. نگاشتن فصلی در نظام‌نامه مجلس جهت جلوگیری از ورود نمایندگان منتسب به فرقه بابیه؛

۴. چون نظام‌نامه اساسی مجلس از روی «قانون‌های خارج مذهب» نوشته شده است، پاره‌ای تصرفات در برخی فصول آن به عمل آید.^۱
 شیخ آنچه در توانایی خود برای اصلاح در روند سکولاریستی شدن مجلس داشت به کار بست؛ ولی ظاهراً نتوانست به مقاصد خود نایل شود؛ از این رو در مقام پاسخ به سؤالی در مورد علت موافقت اولیه و مخالفت ثانویه با مجلس مشروطه، بعد از اشاره به اقداماتی که برای جلوگیری از انحراف مجلس کرده بود، حکم حرمت مشروطه را صادر می‌کند.^۲

ب) حسست اجتماعی مشروطه مذهبی و مشروطه‌خواه میانه‌رو

دومین گروهی که از نهضت مشروطه جدا شد، گروه مشروطه مذهبی بود. این گروه به خلاف گروه اول که از سال ۱۳۲۵ از مشروطه‌خواهان کناره گرفت، تا زمان مشروطه دوم و فتح تهران، به حمایت از مشروطه و مخالفت با نظام استبدادی ادامه داد. قدر مسلم این است که مشروطه‌خواهان غرب‌گرا بدون داشتن چنین پشتوانه عظیمی از مشروطه‌خواهان مذهبی نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند.

رهبری این گروه را علمای نجف - بویژه آخوند خراسانی، ملا عبدالله مازندرانی و میرزا حسین نجف‌میرزا خلیل تهرانی - به عهده داشتند و همین علما بودند که با استفاده از نفوذ خود در میان مردم، خیل عظیم دینداران را در حمایت از مشروطه به حرکت در می‌آوردند.

کسروی می‌نویسد:

مشروطه غربی ریشه چندان استواری در میان مردم نداشت و با جدا شدن گروه مشروطه‌خواه و شریعت‌خواهان - بویژه از این جهت که انبوه مردم بر مبنای تقلید و اجتهاد از آنان پیروی می‌کردند - امکان برافتادن مشروطه و از میان رفتن آن به آسانی وجود داشت. آنچه مشروطه را نگه داشت،

۱. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۳۲.

۲. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه‌ها شیخ فضل‌الله نوری، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۴ و ص ۱۱۴.

پافشاری‌های دو سید [مرحوم بهبهانی و مرحوم طباطبائی] و آخوند خراسانی و حاجی شیخ مازندرانی بود.^۱

ستارخان که به قول کسروی با مردانگی‌های او مشروطه از شکست قطعی نجات یافت، یکی از افرادی است که در مبارزه علیه ارزش‌های نظام حاکم می‌گفت: من حکم علمای نجف را اجرا می‌کنم. کسروی در مورد مجاهدان می‌نویسد: مجاهدان نیز، بیش‌تر از دین پیروی می‌کردند و انگیزه آن‌ها در حمایت از جنبش عدالت‌خواهی، به پیروی از علمای نجف بود. علمای نجف با داشتن چنین نفوذی، به حمایت‌های خود تا زمان پیروزی مطلق مشروطه‌خواهان بر نظام حاکم ادامه دادند؛ اما پس از پیروزی مشروطه‌خواهان، آن‌ها نیز به دلیل عواملی که ذکر خواهد شد، از نهضت کنار گرفتند.

گروه مشروطه غرب‌گرا که به گفته کسروی بدون حمایت‌های حوزه نجف، پایگاه اجتماعی برای مبارزه با استبداد نداشت، می‌کوشید تا در لقایه دین - بدون عریان ساختن افکار خود - حمایت‌های حوزه نجف را هم‌چنان به همراه داشته باشد. حوزه نجف نیز، به دگرگونی افکار و ارزش‌های خود با آنچه «ستاد عملیاتی» تفکرات و ارزش‌های انتقالی به ایران در پی آن بوده است، و قوف داشته است؛ ولی اهداف کلان آنان مبنی بر «قطع شجره خبیثه استبداد» و مبارزه با استعماری که در ایران لانه کرده بود، مانع از آن می‌شود که به دلیل آن مصالح عالی‌ه، در تضاد و کشمکش با گروه مشروطه غرب‌گرا، قرار گیرند. نامه‌ای که مرحوم شیخ عبدالله مازندرانی، نفر دوم شاخص در گروه مشروطه مذهبی، برای یکی از تجار نوشته، به خوبی از این راهبرد حکایت می‌کند:

ازل این‌که در قطع شجره خبیثه استبداد و استوار داشتن اساس قویم مشروطیت، یک دسته مواد فاسد مملکت هم به اغراض دیگر با ما مساعد بودند. ما به غرض حفظ بیضه اسلام و صیانت مذهب، سد ابواب تعدی و فساد مایه‌ها و حاکم مایرید بودن ظالمین در نفوس و اعراض و اموال مسلمین و اجرای احکام مذهبه و حفظ نوامیس دینیه، و آن‌ها به اغراض فاسده دیگر و....^۲

مازندرانی هم چون یک تحلیل‌گر سیاسی - اجتماعی می‌گوید: تا زمانی که نظام حاکم

۱. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۶۱.

۲. مرسئ نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجده در ایران، ص ۱۰۲.

حضور داشت، اختلاف تفکرات و ارزش‌ها و به عبارت دیگر، تفاوت در اهداف، ظهور و بروز نداشت؛ اما پس از پیروزی بر استبداد و سرنگونی نظام حاکم، تباین و اختلاف اهداف آشکار شد.^۱

عبدالله مازندرانی به وجود رقابت بر سر ارزش‌ها و تفکرات و سرانجام شکست گروه مشروطه مذهبی تصریح می‌کنند:

ماها ایستادیم که اساس را تصحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابدالدهر خلیل ناپذیر است، استوار سازیم. آن‌ها هم در مقام تحصیل مرادوات خودشان به تمام قوا برآمدند؛ هر چه التماس کردیم که «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْعَمَادَةَ»، برای حفظ دنیای خودتان هم اگر واقعاً مشروطه‌خواه و وطن‌خواهید، مشروطیت ایران جز بر اساس قوایم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، به خرج نرفت. وجود قشون همسایه را هم در مملکت اسباب کار خود دانسته و اسباب بقا را فراهم و به کمال سرعت و فعالیت در مقام اجرای مقاصد خود برآمدند.^۲

تحلیل ملأ عبدالله مازندرانی از دوگانگی ارزش‌ها و تفکرات و مقاصدی که هر یک دنبال می‌کردند، صحیح است؛ زیرا ستاد عملیاتی انتقال‌دهندگان ارزش‌ها و تفکرات غرب به ایران توانسته بودند در لفافه دین مرحله‌ای از دین‌ستیزی را که در غالب پروتستان‌تیسیم انجام گرفته بود، پشت سر گذارند و با سوار شدن بر موج احساسات مذهبی و دینی مردم، به اهداف خود نزدیک شوند؛ از این رو وقت آن رسیده بود که پس از کنار گذاشتن گروه مشروطه مشروعه و پیروزی بر نظام حاکم، گروه مشروطه مذهبی را نیز که اینک به یک عامل ناسازگار و مزاحم تبدیل شده بود، از سر راه خود بردارند.

البته کنار زدن این گروه، قدری مشکل‌تر از برخورد علنی و خشونت‌آمیزی بود که با شیخ فضل‌الله داشتند؛ زیرا آنان در برخورد با شیخ فضل‌الله، اقدامات خشونت‌آمیز و علنی خود را با استفاده از جو انقلابی پس از فروپاشی استبداد قاجاری و نیز بهانه‌های مشروطیت‌طلبی، توجیه می‌کردند؛ اما پس از فروپاشی نظام استبداد، برخورد علنی با گروه مشروطه مذهبی ممکن نبود؛ زیرا غرب‌گرایان از سال ۱۳۲۵ تا سال ۱۳۲۷؛ یعنی در فاصله سال‌های مبارزه با شیخ فضل‌الله و نیز مبارزه با استبداد قاجاری، از علمای

۱. همان، ص ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۰۳-۱۰۴.

نجف و همچنین سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبائی استفاده ابزاری فراوان برده بودند. آنان با استفاده از تلگراف‌های پی در پی سه فقیه برجسته نجف توانسته بودند هم رودر روی شخصیت مذهبی بزرگی مانند شیخ فضل‌الله که اعلم علمای تهران بود، بایستند، و هم در مبارزه با قاجار و مذهب، افکار و ارزش‌های خود را در جامعه اشاعه دهند. این موضوع در ذهنیت مردم که مشروعیت مشروطه را به تأیید حوزه نجف می‌دیدند، رسوخ کرده بود. اکنون برداشتن این سدّ عظیم، خود به یک مشکل بفرنج و عذاب‌آوری تبدیل شده بود که به آسانی قابل حل نبود.^۱

این وضعیت برای غرب‌گرایان مدّت دو سال و نیم (۱۳۲۷ - ۱۳۲۹) طول کشید که در آن مشروطه‌خواهان مذهبی در عرصه رقابت، فشار خود را برای حاکم کردن ارزش‌های دینی به جای ارزش‌های استبدادی و به عبارت دیگر، اجرای متمم قانون اساسی مبنی بر انتخاب و اجرای نظارت فقها بر تصویبات مجلس زیاد کردند.

چگونگی و کیفیت برداشته شدن این عامل، در بیان شیخ عبدالله مازندرانی این چنین آمده است:

چون مانع از پیشرفت مقاصدشان را فی الحقیقه ما دو نفر؛ یعنی حضرت حجت‌الاسلام آقای آیت‌الله آخوند خراسانی - دام ظلّه - و حقیر منحصر دانستند، از انجمن سری تهران بعض مطالب طبع و نشر شد و جلوگیری کردیم؛ لهذا انجمن سری مذکور که مرکز و همه بلاد شعبه دارد و بهانه - لعنهم‌الله - هم محققاً در آن انجمن عضویت دارند و هكذا آرامنه و یک دسته دیگر مسلمانان صورتان غیر مقید به احکام اسلام که از مسلک فاسده فرنگیان تقلید کرده‌اند هم داخل هستند، از انجمن سری مذکور به شعبه‌ای که در نجف اشرف و غیره دارند، رأی درآمده که نفوذ ما دو نفر، تا حالا که استبداد در مقابل بود نافع و از این به بعد مضر است؛ باید در سلب این نفوذ بکوشید. و مجلس سرتیه خیر داریم در نجف اشرف منعقد گردید. اشخاص عوامی که به صورت طلبه محسوب می‌شوند، در این شعبه داخل و به همین اغراض در نجف اشرف اقامت دارند ... حالا که مطلب بالا گرفت، مکاتبی به غیر اسباب عادی به دست آمده که بر جانمان هم خائف و چه ابتلاها داریم.^۲

دوگانگی میان دو گروه مشروطه مذهبی و مشروطه‌خواه غرب‌گرا که به گسستگی

۱. موسی نجفی، «رهبانی منبایه‌ای به جریان اندیشه‌های اصلاح طلب عصر مشروطیت»، اندیشه حوزه، ش ۶، ص ۱۱۰.

۲. موسی نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۱۰۴.

اجتماعی گروه مشروطه مذهبی از نهضت انجامید، البته به پیش از به دارآویختن شیخ فضل‌الله باز می‌گشت.

به هنگام پیشنهاد ماده دوم متمم قانون اساسی از سوی شیخ، یک‌نوع وحدتی میان علما به وجود آمد؛ به همین دلیل با خروج گروه مشروطه‌خواه از صحنه رقابت، وسیله قابل قبولی برای اعتراض علیه مشروطه‌خواهان غرب‌گرا به دست آمد. این لایحه که در تعبیر آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی به «ماده شریفه ابدیه» موسوم گردید، حافظ اسلامیّت نظام تلقی شده است و در ضمن آن، ماده ابدیه دیگری پیشنهاد شده که بر اساس آن تقاضا می‌شود از حضور افراد لامذهب در مجلس شورای ملی جلوگیری به عمل آید. مرحوم آخوند و مازندرانی بعد از فتح تهران، یکی از دغدغه‌های جدی خود را تحقق همین اصل دانسته، تلگراف‌های متعددی به مجلس ارسال می‌کنند.

استمرار فعالیت‌های سکولاریستی و دین‌ستیزانه «ستاد عملیاتی»، سرانجام آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی را بر آن می‌دارد تا فتوای فساد مسلک سیاسی سید حسن تقی‌زاده را صادر کنند:

مقام منبع سلطنت عظمای حضرات حجج اسلام - دامت برکاتهم - ... چون ضدیت مسلک سید حسن تقی‌زاده که جداً تعقیب نموده است، با اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه بر خود داعیان ثابت و از مکتوبات فاسده‌اش علناً پرده برداشته است؛ لذا از عضویت مجلس مقدس ملی و قابلیت امانت نوعیه لازمه آن مقام منبع بالکلیه خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است...^۱

آخوند خراسانی در اواخر عمر به این نتیجه رسید که مشروطه‌ای که برای آن، زحمت‌ها کشیده شده بود، نتایج مورد نظر را به دنبال نداشت؛ از این رو در نامه‌ای به علمای ایران مخالفت خود با مشروطیت را اعلام داشت و از علمای مشهد درخواست کرد با مشروطه به مخالفت برخیزند:

هدف ما از مشروطیت، برقراری عدالت و ترویج اسلام بود، نه این‌که مالیات‌های سنگینی برای مردم وضع کنند... بنابراین بر هر مسلمانی واجب است که با مشروطیت مبارزه کند.^۲

۱. ایرج افشار، اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده، ص ۲۰۷.

۲. محمد واعظزاده خراسانی، «مصاحبه با حجت‌الاسلام والمسلمین واعظزاده خراسانی»، مجله حوزه، ش

آیت الله مازندرانی نیز، در پایان کار به این نتیجه رسید که نتایج به دست آمده، ضد مقصودی بوده است که به دنبال آن بوده‌اند. او در نامه‌ای به اشاعه منکرات، خرابی ادارات، فساد علنی سید حسن تقی‌زاده که به منزله عساکر روس و انگلیس عمل می‌کند - اشاره نموده، می‌نویسد:

باید عوض اشک، خون گریه کنید که این همه از زحمات را برای چه فدا کردیم و آخر کار به چه نتایج ضد مقصودی به واسطه همین چند نفر خیانت‌کار [ستاد عملیاتی] دشمن گرفتار شدیم.^۱

آیت‌الله میرزا حسین خلیلی، سومین نفر شاخص از علمای نجف نیز، بعد از روشن شدن ماهیت مشروطه‌خواهان غرب‌گرا از فتوایی که در تأیید مشروطیت داده بود، عدول کرد. محمدحسین حرزالدین در کتاب «معارف الرجال» می‌نویسد:

قصدهای نجف، از جمله آیت‌الله میرزا حسین خلیلی، امر به معروف و نهی از منکر بود؛ اما بعد از آن‌که بر آن‌ها آشکار گردید که راه رفته را خطا پیموده‌اند، از فتوای قبلی خود عدول کردند.^۲

مرحوم نائینی، از علمای بزرگ مشروطیت نیز، از جمله کسانی است که از فعالیت‌های مشروطه‌خواهی کناره‌گیری کرد. عبدالهادی حائری در این مورد می‌نویسد:

نائینی هم یکی از قربانیان این حوادث بود، او نه تنها از فعالیت‌های مشروطه‌خواهی کناره‌جست، بلکه دیگر حتی نام مشروطه را بر زبان نیاورد و به هیچ‌گفت‌وگویی که به مشروطه مربوط بود، گوش نداد. علاوه بر این از برادران خود «میرزا محمد میرزا» که کتاب «تنبیه الأئمه» را چاپ کرده بود، خواست که نسخه‌های آن را جمع‌آوری کرده، به رود دجله بیفکند.^۳

حائری اضافه می‌کند:

البته نکته‌های اخیر، مورد اختلاف است.^۴

مرحوم بهبهانی و طباطبائی، واسطه علمای نجف و مشروطه بودند و بیش‌تر از سایر علما در متن وقایع مربوط به مشروطه حضور داشتند. ما این گروه از علما را

۱. مرسی نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجلده در ایران، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۲. محمد حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۷.

۳. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص ۱۶۷ و احمد کسروی، بخوانند و دآوری کنید، ص ۱۰۶.

۴. همان.

مشروطه خواه میانه رو با گرایش دینی نامیدیم؛ اما این گروه نیز به دلیل افراط‌گری‌ها و تندروی‌های گروه مشروطه غرب‌گرا که تحت رهبری حزب دموکرات هدایت می‌گردید، از نهضت جدا شدند.

می‌توان گفت این گروه، آخرین گروهی بودند که نتوانستند جنبش اومانیستی گروه مشروطه خواه غرب‌گرا را تحمل کنند. ابراهیم صفایی در کتاب «رهبران مشروطه» درباره مرحوم طباطبائی می‌نویسد:

بعد از سقوط حکومت استبدادی و برقراری مشروطه و افتتاح مجلس دوم، او وظیفه مسلکی و شرعی خود را انجام شده می‌دانست؛ ولی چندی نگذشت که او هم از مجلس که به وجود آمده بود، پشیمان گردید و کم‌کم متوجه شد که آن همه خسارت مالی و انلاف نفوس به نتیجه‌ای که باید، منتهی نگردید.^۱

جواد بهمنی در کتاب «فاجعه قرن» به نقل از مرحوم بهبهانی می‌گوید که او گفت:

سرکه ریختیم شراب شد.^۲

مخالفت‌های مرحوم بهبهانی با ستاد عملیاتی انتقال‌دهندگان فرهنگ غرب به ایران - از جمله مخالفت او با اعتقادات سوسیالیستی که در مرام‌نامه حزب اجتماع‌یون عامیون آمده بود -^۳ موجب شد تا آنان نتوانند او را تحمل کنند؛ از این رو به وی تذکر می‌دادند که در امور سیاسی دخالت نکند و حتی به او گفته بودند که شرکت شما در برخی جلسات، موجب نارضایتی سران مشروطه می‌شود.^۴

جریان حوادث به گونه‌ای پیش رفت تا به صدور فتوای آخوند خراسانی، مبنی بر فساد مسلک سیاسی سید حسن تقی‌زاده و لزوم اخراج او از مجلس انجامید. مأموریت قرائت این فتوا در مجلس شورای ملی به عهده مرحوم بهبهانی بود.^۵ طبیعی بود انجمن

۱. ابراهیم صفایی، «رهبران مشروطه»، ص ۲۱۶.

۲. جواد بهمنی، «فاجعه قرن»، ص ۱۷۰.

۳. منصوره اتحادیه، «پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت»، ص ۲۵۹.

۴. موسی نجفی، «رهیافتی مقابله‌ای به جریان اندیشه‌های اصلاح طلب در عصر مشروطیت»، اندیشه حوزوه، ش ۶، ص ۱۱۱.

۵. احمد کسروی، «تاریخ هیجده ساله آذربایجان»، ص ۱۳۰-۱۳۱.

سرّی شاخه نظامی «ستاد عملیاتی» که زیر نظر مستقیم حیدر عمو اوغلی^۱، همکار سید حسن تقی‌زاده، در حزب دموکرات کار می‌کرد، به هر نحو ممکن از قرائت این فتوا جلوگیری کند. در چنین موقعیتی در ۲۴ تیر ۱۳۲۷، چهار نفر سید عبدالله بهبهانی را در منزل در برابر دیدگان خانواده‌اش به قتل می‌رسانند. فریدون آدمیت در مورد عاملان این قتل می‌گوید:

نقشه کشتن سید بهبهانی، نه مشکل تاریخی است و نه ابهامی دارد. مسؤلیت مستقیم حیدرخان عمو اوغلی و تقی‌زاده در آن حادثه، همان اندازه مسلم است که در قتل آن کسان دیگر که نام بردیم...^۲

کسروی نیز ضمن شرح فتوای مرحوم آخوند خراسانی در مورد فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده می‌نویسد:

قانلان که بعداً شناخته شدند، اهل قفقاز و از همکاران حیدر عمو اوغلی بودند و بی‌گمان این خونریزی به دستور تقی‌زاده انجام شده بود.^۳

در مجموع اکثریت قریب به اتفاق بزرگان گروه مشروطه مذهبی، در نتیجه روند شتابان اومانیسیم کشته شدند و یا به انفعال افتادند؛ در نتیجه این روند همان گونه که گسستگی اجتماعی گروه مشروطه مشروعه از نهضت را موجب شد، جدایی گروه مشروطه مذهبی را نیز باعث گردید. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

به طور کلی محورهای انتقادات و ارزیابی‌های علما از اندیشه‌های مشروطه‌خواهان غرب‌گرا را می‌توان در خصوص دو موضوع ذیل دانست.

عوامل ارزشی و اندیشه‌ای گسست مشروطه‌خواهان مذهبی از مشروطه‌خواهان غرب‌گرا

- دین‌ستیزی

اومانیسیم دارای دو وجه بود: یکی وجه دین‌ستیزی، و دیگری وجه گرایش به خردگرایی

۱. حیدرخان عمو اوغلی، ریاست حزب دموکرات در تهران را به عهده داشت. این حزب در تهران دارای سه شعبه کمیته اجرایی - هیأت مدیشه (ترور) بود. (ر.ک: فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی*، ص ۱۹).

۲. فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی*، ص ۱۴۷.

۳. احمد کسروی، *تاریخ هجده ساله آذربایجان*، ص ۱۳۰-۱۳۱.

به جای وحی الهی. گروه مشروطه غرب‌گرا از طریق جراید متنوعی که در اختیار داشت - بویژه از طریق روزنامه «ایران نو» - دین‌ستیزی را وجهه همت خود قرار می‌دهد. دین‌ستیزی در این جراید به قدری گسترده بوده است که مجله «درة النجف» پرداختن به آن‌ها را سبب نفرت و اشمئزاز عمومی از مطبوعات دانسته است.^۱

«درة النجف» در اعتراض به مطبوعاتی که به طور گسترده به نشر عقاید ضدّ دینی می‌پردازند، می‌گوید:

از روی همین نشریات، گاه گاهی حقیقت حرّیت را آزادی دینی و حریت مطبوعات در نشر اوراق ضالّه و کتب ضلال می‌دانند و هر چه انسان بخواهد این سوء تفاهم را اصلاح کند، فوراً یک ورقه حاضر کرده از جیب بغل خود درآورد که شخص فہراً مفہماً [وادار به سکوت] خواهد شد.^۲

از مصادیق بارزی که «درة النجف» به آن اعتراض می‌کند، عبارتند از: مقاله «عدم تسرّ و احتجاج زنان مسلمان» در «جریده صحبت»، انکار قصاص تحت عنوان «خاطره سنگین اعدام» در جریده «ایران نو» و استخفاف حکم استرقاق در همان جریده و هتک روحانیان تحت عنوان «قوای میته».^۳

با فروپاشی نظام حاکم و ورود در مشروطه دوم، دامنه اباحی‌گری و نشر عقاید ضدّ دینی گسترده‌تر می‌شود؛ لذا مرحوم خراسانی در نامه‌ای به رئیس الوزرا می‌نویسد: منکرات اشدّ از اول شیوع یافت، مگر خدای نخواستہ اولیای امور در تحت ارادت چند نفر لامذہب و مزدوران اجانب چنین مقهور و با از حفظ دین گذشته، از مملکت اسلامی هم چشم پوشیده‌اند که در چنین موارد مهمّ تسامح و مفاصد مترقبه را رقی نمی‌گذارند.^۴

به تدریج جسارت در تعرض به مقولات دینی به حدی می‌رسد که جریده «ایران نو» احکام قصاص را خلاف حکمت و سیاست قلمداد می‌کند؛ از این رو آخوند خراسانی و آیت‌الله مازندرانی در ضمن تلگرافی که به ایران مخابره می‌کنند، واکنش تندی نشان می‌دهند.^۵

۱. مرسی نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدّد در ایران، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ نقل از دوة النجف، جزء هشتم، ذی‌القعدة ۱۳۲۸.

۲. همان، ص ۱۸۹-۱۹۰.

۳. همان، ص ۱۹۰.

۴. همان، ص ۱۹۱؛ نقل از روزنامه نجف، ش ۶، ص ۱، ۱۶ جمادی الاولی ۱۳۲۸ قمری.

۵. مرسی نجفی، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت‌شناسی و فرب‌شناسی، ص ۷۷؛ نقل از جریده النجف، ش ۱۰.

یکی از راه‌های دین‌ستیزی در ایران، همواره با این شیوه همراه بوده است که با احیای ایران باستان و باستان‌گرایی، ابزار و توان لازم را برای مقابله با موضوعات و مضامین دینی داشته باشد. جریده «درة النجف» در مخالفت با ملی‌گرایی و باستان‌گرایی مطرح شده در مطبوعات تهران، اظهار می‌دارد:

تنبیه آگاهیدن ملت جاهل در بدو امر از غیر مجری دیانت، امکان نخواهد داشت: ولیکن ارباب مطبوعات ما اول قدمی که در دایره ارشاد و هدایت ملت گذاشتند، از این مجری نافذ طبیعی انحراف ورزیده و رابطه وطن و قومیت را وسیله پیشرفت مقصود خود دانسته‌اند...^۱

-آزادی

یکی دیگر از محورهایی که گروه مشروطه مذهبی را از گروه مشروطه‌خواه غرب‌گرا جدا می‌سازد، نحوه نگرش آن‌ها به بحث آزادی، نظام مدنی و حکومت است. معنای آزادی در نگرش مشروطه‌خواهان مذهبی، صرفاً در فضای دینی آشکار می‌شود؛ بنابراین با هرگونه اباحی‌گری منافات دارد.

رسالة «لامحه شب» در نقد آزادی مطلق می‌نویسد:

غالب فرنگیان حق‌شناس چنان در حریت افراط نموده بودند، که آشکارا انکار حق و حقیقت می‌نمودند و چنان مدهوش شده بودند، که طبیعت بی‌عقل و هوش را موجد کارخانه عقل و هوش می‌پنداشتند. دروغ و فجور و خیانت را موافق با شرع سیاست دانسته، معمول به آن‌ها بودند و راستی و پاکی و امانت را مخالف شرع سیاست پنداشته، ترک می‌کردند...^۲

فضای دینی حوزه نجف نه تنها آزادی در معنای مطلق آن (اباحی‌گری) را محکوم می‌کرد، بلکه در موضوع «آزادی از چه چیزی؟» آن را اعم از آزادی از استبداد و آزادی از استعمار می‌دانست. بنابراین در مورد آزادی، دو جهت افتراق کامل با مشروطه‌خواه غرب‌گرا داشت که یکی به حوزه درون‌دینی برمی‌گشت، و آن مخالفت با اباحی‌گری بود، و جهت افتراق دوم به حوزه بیرون از دین بازگشت می‌نمود، و آن آزادی اعم از استبداد و استعمار بود.

۱. همان، ص ۸۶-۸۷.

۲. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت، ص ۴۰۲-۴۰۳.

مشروطه خواهان غرب گرا به حریت مطلق اعتقاد داشتند؛ حریتی که اباحی گری را نیز شامل می شد. روزنامه «الغری» چاپ نجف، در شماره اول خود در انتقاد از این امر می نویسد:

مشروطیت، نه تقویت اسلام و نه حفظ وطن و نه آبادی مملکت است و غرضی ندارند، به جز حریت مطلقه و لاقیدی محض و اشاعه فحشا و منکرات و اجرای رسوم و آدابی که لوث مشروطیت و افتضاح عالم انسانیت است.^۱

از طرف دیگر، مشروطه خواهان غرب گرا متعلق آزادی را محدود به آزادی از استبداد می دانستند و به استعمار خارجی و سیطره بیگانه بر ایران عنایتی نداشتند؛ در مقابل، حوزه نجف وقتی از آزادی صحبت می کند، آزادی از استعمار برای آن ها اولویت کمتری نسبت به آزادی از قید و بند استعمار ندارد. بر اساس همین دیدگاه است که حوزه نجف هم زمان علیه استبداد قاجاری و استعمار خارجی در ایران و عراق مبارزه می کند و آزادی از هر دو را می طلبد؛ ولی مشروطه خواهان آزادی طلب با عنایات گسترده سفارت خانه انگلستان و همکاری صمیمانه آن ها، آزادی از استبداد را جست و جو می کنند و به قول مرحوم مازندرانی، وجود قشون همسایه را در مملکت اسباب کار خود دانسته؛ بلکه به صورت عساکر حقیقی روس و انگلیس درآمده بودند.^۲

به عنوان شاهد بر مطالب ایشان می توان به عملکرد و دیدگاه ملکم خان توجه کرد که چگونه تصرف سرزمین های کشورهای جهان سوم به دست استعمار را توجیه می کرد و توصیه می نمود مردم این کشورها باید از استعمارگران، شاکر باشند که کشورشان را تصرف کرد و به آبادی آن پرداخته است.^۳

«تنبیه الأُمَّة و تنزیه الملة» یکی از رساله های مهمی است که دیدگاه های گروه مشروطه مذهبی را درباره موضوعات مختلف سیاسی - اجتماعی بیان می کند. در فصل چهارم این کتاب، ذیل عنوان «مغلطه راجعه به اصل مبارک حریت» می نویسد:

۱. همان؛ نقل از روزنامه الغری، چاپ نجف، ۱۳۲۸ قمری.

۲. موسی نجفی، حوزه نجف، ص ۱۰۳ و ۱۰۵.

۳. کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب، ص ۱۷۵.

حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه‌جائزه، عبارت است از تحصیل آزادی از این اسارت و رقبت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکینه خودش، سر همین مطالب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب. مقصد هر ملت چه متدین به دین و ملترم به شریعتی باشند و یا این که اصلاً به صانع عالم هم قایل نباشند، تخلص از این رقبت و استنقاذ رقابشان از این اسارت است، نه خروج از ربقه عبودیت - جلّت آلائه - و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که به آن ایمان دارند.^۱

مرحوم نائینی در همان جا که آزادی از استبداد و غیر منافی با شریعت را مطرح می‌کند، از استعمار انگلیس بحث کرده و رفتار «استبدادیه و استبدادیه» انگلستان را نسبت به هندوستان و کشورهای اسلامی مورد نکوهش قرار می‌دهد.^۲ وی حضور تمدن غرب در کشورهای اسلامی را یک خطر عظیم می‌داند که اگر تمدن اسلامی در این کشورها احیا نگردد، اساس مسلمانی نابود خواهد شد.^۳

علاوه بر مرحوم نائینی، سایر علمای بزرگ نجف نیز بر حریت بدون اباحی‌گری همراه با نفی استبداد و استعمار تأکید داشته‌اند. تأییدات آنها بر چنین آزادی، در مقابل آزادی مطلق - آن هم آزادی از استبداد و نه استعمار. گروه مشروطه‌خواه غرب‌گرا و در مخالفت با آنان بوده است.

جملاتی را که آیت‌الله آخوند خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی در ۲۹ جمادی الثانی ۱۳۲۸ نوشته‌اند و به دست ناصرالملک برای عضدالملک نایب‌السلطنه ارسال شده است، به خوبی به دست می‌دهد که آنان:

۱. آزادی را در سایه پایداری ارزش‌های دینی جست و جو می‌کرده‌اند؛
۲. در همان حال هواداران آزادی مطلق (عشاق آزادی پاریسی) را به دلیل استلزام چنین حریتی مبنی بر اباحی‌گری طرد می‌کنند؛
۳. طرفداران حریت مطلق را بیگانه‌پرست و دشمن وطن می‌دانستند؛ بنابراین
۴. استبداد و استعمار را یک‌جا نفی می‌کرده‌اند.^۴

۱. محمد حسین نائینی، تئیه الامه و تنزیه الملّه، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۱۹۳.

۳. همان، ص ۸۳.

۴. موسی حنفی، «تهران و تبریز دو کانون پرنالتهاب مشروطیت»، فصلنامه تاریخ معاصر ایران، ش ۱۰، ص ۲۴۵-۲۴۷.

- کیفیت‌رهایی از عقب‌ماندگی

در حقیقت هر دو گروه مشروطه‌خواه مذهبی و مشروطه‌خواه غرب‌گرا در مورد عقب‌ماندگی ایران اشتراک نظر داشتند؛ ولی در «علل عقب‌ماندگی» و سیری که به این عقب‌ماندگی منجر شده است، مورد اختلاف آن‌ها بود.^۱

مشروطه غرب‌گرا علل عقب‌ماندگی ایران را در وجود مجموعه‌ای از ارزش‌ها و تفکرات دینی می‌دانست؛ در نتیجه معتقد بودند برای خروج از عقب‌ماندگی ایران، راهی جز فرنگی‌مآب شدن جسمی و روحی، ظاهری و باطنی جامعه ایران وجود ندارد؛ در مقابل، مشروطه‌خواهان مذهبی معتقد بودند پذیرش این اندیشه‌ها نتیجه‌ای جز وابستگی بیش‌تر و رفتن در زیر بیرق استعمار نخواهد داشت.

میرزا حسن خان انصاری در رساله «نوشدارو و یا دوی درد ایرانیان» در این باره می‌نویسد: شصت سال است که در دارالفنون ما فرانسه تعلیم و سی سال است عموم مدارس علوم را منحصر به فرانسه و معلوماتش نموده‌اند. کدام عالم و صانع را به بازار صنایع نمایش دادند؟... کجاست کارخانه شمع‌پزی و قند و گوگردسازی و کاغذگری؟ کدامشان اهزاب کردند و توپ ریختند و تفنگ ساختند و فشنگ پرداختند، هنوز شاگردان مدارس، پوتین و گالش دوخته فرنگی به پا می‌کنند و خجالت نمی‌کشند. اقل‌ امر آرسی دوزی را بیاموزند!...^۲

رساله «آفتاب و زمین» تجدید عظمت ایران را در احیای میراث گذشته ایران و اسلام می‌داند و با شور و حرارت از گذشته باعظمت ایران یاد می‌کند و در همان حال به سیطره و نفوذ بیگانگان هشدار داده، نسبت به اذهان ساده‌لوح که به غرب به منزله کعبه آمال خود می‌نگرند و آن‌جا را نجات‌دهنده خود می‌دانند، افسوس می‌خورد:

چه شدند مسلمانان دین‌باور، کجا رفتند ایرانیان ایمان‌پرور، بزرگان اسلام چه شدند، سرداران ایران کجا‌بند، روح اسلام در کیست و خون ایران در کدام؟^۳

و در قبال این اندیشه، تفکر متضاد دیگری را مطرح می‌کند:

۱. موسی نجفی، «رہیافتی مقایسه‌ای به جریان اندیشه‌های اصلاح طلب در عصر مشروطیت»، اندیشه حوزه، ش ۶، ص ۱۱۶.
۲. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران، ص ۶۹.
۳. همان، ص ۱۲۵، ص ۶۸-۶۹.

چه شده که بعضی به اعجاز برخی از اروپاییان تصدیق کرده و آن‌ها را همچو صادق می‌دانند و من هر وقت آن‌ها را دیده یا کلماتشان را شنیده، به خیال ساحر و افسون می‌افتم. چرا بعضی ایشان را خضریی خجسته طریق سعادت می‌دانند و من از غول بیابان هلاک می‌ترسم. چه شده که پاره‌ای آن‌ها را آزادی‌بخش و نجات‌دهنده می‌نامند و من در این اسم‌ها معنای بندگی و اسارت می‌یابم.^۱

مرحوم نائینی نیز هم‌چون دیگران، کشور ایران را عقب مانده می‌داند؛ ولی ریشه این عقب‌ماندگی را نه در گذشته، بلکه در وجود استبداد، و رفع آن را نیز در رفع حکومت استبدادی و به وجود آوردن حکومت شورایی و به عبارت دیگر، تجدید عظمت اسلام در صدر اول آن می‌داند.^۲ او به تجدید عظمت اسلام امیدوار بود و با یادآوری جنگ‌های صلیبی و سهم تمدن اسلام در پیشرفت اروپا، غرب را تحقیر می‌کند.^۳ از نظر مرحوم نائینی، رفع عقب‌ماندگی‌های مسلمانان، به تجدید عظمت صدر اول اسلامی منحصر است؛ یعنی زمانی که ارزش‌ها و تفکرات اسلامی بر جامعه اسلام با ویژگی شورایی بودن آن حاکم بود.

یکی دیگر از رساله‌هایی که در این موضوع سخن گفته و رفع عقب‌ماندگی ایران را به وسیله ارزش‌ها و تفکرات غرب غیر ممکن می‌داند، «رساله نوشدارو یا دوی درد ایرانیان» است. به اعتقاد نویسنده این رساله، هویت غربی با هویت ما ایرانیان ضدیت تام دارد؛ از این رو ارزش‌ها و اندیشه‌های غربی را سم مهلکی برای ایران و ایرانی قلمداد می‌کند. او می‌نویسد:

جوهریات اروپایی و آب و هوای قطبی و دریایی با مزاج ایرانی ضدیت تامه دارد و جز مسموم شدن مملکت هیچ اثر ندارد. ایرانی را باید دوی ایرانی داد.^۴

البته رساله مذکور مخالف استفاده از فن‌آوری غرب نیست؛ بلکه آن‌چه مورد اعتراض اوست، رواج ارزش‌ها و سنت‌های غربی و عادات آنان در ایران است:

مسلمین به عادات و شرایع اصلی خود رفتار بنمایند و صنایع اروپا را بیاموزند.^۵

۱. همان.

۲. محمد حسین نائینی، تئیه الامه و تنزیه الطله، ص ۹ و ۴۹.

۳. همان، ص ۴-۱.

۴. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران، ص ۱۸۲.

۵. همان، ص ۱۶۸.

ج) گسستگی اجتماعی گروه مشروطه مشروعه و مشروطه مذهبی

نوبت آن رسیده که بدانیم چه عواملی موجبات جدایی گروه مشروطه مشروعه از مشروطه مذهبی را فراهم ساخت.

واقعیت آن است که - چنانکه گذشت - هر دو گروه، اهل مذهب و شریعت بودند. روح حرکت هر دو گروه و هدف مشترک آنان، حفظ دین بوده است. به عبارت دیگر، این دو گروه علاوه بر این که در جهت نفی استبداد با یکدیگر اشتراک نظر داشته‌اند، در جنبه اثبات نیز متفق بوده‌اند. در واقع همین اشتراک در جنبه نفی و اثبات است که آنان را از گروه سوم (مشروطه خواهان غرب‌گرا) ممتاز می‌سازد.

به لحاظ اجتماعی، محوری‌ترین نقطه هم‌گرایی دو گروه مشروطه خواه مذهبی و مشروطه مشروعه را اصل دوم متمم قانون اساسی مبنی بر ضرورت نظارت مجتهدان بر مصوبات مجلس تشکیل می‌دهد؛ همان اصلی که با پافشاری شیخ فضل‌الله در مجلس اول شورای ملی - علی‌رغم مخالفت سید حسن تقی‌زاده - به تصویب رسید و در تلگراف تأییدی^۱ مرحوم آخوند خراسانی به عنوان «ماده شریفه ابدیه» نام گرفت^۲ و بویژه در مشروطه دوم، یکی از دست‌آویزهای مرحوم آخوند خراسانی برای اعتراض به گروه مشروطه غرب‌گرا در مجلس دوم بود.

در جریان کشمکش‌های موجود میان شیخ و گروه مشروطه غرب‌گرا، تلاش همه جانبه‌ای از طرف شیخ برای اعلان عدم هرگونه اختلاف میان او و علمای نجف صورت گرفته است. از این تلاش‌ها این‌گونه استنباط می‌شود که از طرف مخالفان شیخ، تلاش گسترده‌ای برای ایجاد اختلاف صورت گرفته است. شیخ فضل‌الله می‌گوید:

آن چه لازم است برادران بدانند و از اشتباه کاری خصم بی‌مروت بی‌دین تحرز نمایند، این است که چنین ارایی می‌دهند که علما دو فرقه شدند و با هم حرف دینی دارند و با این اشتباه‌کاری عوام بیچاره را فریب می‌دهند که یک فرقه مجلس‌خواه و دشمن استبدادند و یک دست ضد مجلس و دوست استبدادند. لابد عوام بیچاره می‌گویند حق با آن‌هاست که ظلم و استبداد را نمی‌خواهند، افسوس که این اشتباه را به هر زبان و به هر بیان می‌خواهیم رفع شود، خصم بی‌انصاف نمی‌گذارد.^۳

۱. هما رضوانی، لوايح شيخ فضل‌الله نوری، ص ۴۷.

۲. همان، ص ۵۲.

شیخ فضل‌الله در بیان دیگری اعلام می‌کند که اگر اختلافی وجود دارد، این اختلاف صرفاً میان مذهبی‌ها و لامذهب‌هاست؛ سپس به تلگراف ارسالی از سوی آخوند خراسانی اشاره کرده و می‌گوید:

ما در مفاد این تلگراف هیچ‌گونه اختلافی با علمای نجف نداریم و همان چیزی را می‌گوییم که آن‌ها می‌گویند. کسروی علی‌رغم دیدگاه‌های متفاوت علما - اعم از بهبهانی، شیخ فضل‌الله و علمای نجف - در مورد مشروطه، وحدت نظر آنان را در مورد ناخرسندی از تصویب قانونی که در مخالفت با شریعت باشد، این‌گونه ترسیم می‌کند:

چیزی که هست اینان [بهبهانی و طباطبائی] که از «علمای شیعی» و برگمان «هوادار شریعت» و «مذهب» می‌بودند، خرسندی نمی‌دادند که قانونی به آخشیخ [مخالفت] شریعت گزارده شود و از آن به جلوگیری می‌کوشیدند. آخوند ملّا کاظم خراسانی و حاجی شیخ عبدالله مازندرانی و حاجی میرزا حسین تهرانی که آنان نیز از نجف به پشتیبانی برخاسته و با تلگراف و نامه، یآوری‌های بسیار به جای می‌نمودند، همین راه را می‌پیمودند.^۱

عوامل گسست

علی‌رغم دیدگاه‌های مشترک گروه مشروطه مشروعه و مشروطه مذهبی، باید بررسی شود که چرا هر یک از این دو گروه راه جداگانه‌ای در پیش گرفتند؛ یکی در همان اوان مشروطیت به مخالفت سرسختانه با مشروطه برخاست، و گروه دوم به حمایت‌های خود تا پیروزی مطلق مشروطه خواهان بر نظام حاکم ادامه داد. بنابراین جای این سؤال وجود دارد که چرا علی‌رغم وجوه مشترک و هم‌گرایی‌های موجود میان این دو گروه از عالمان دینی، سرانجام آنان به جدایی و گسست انجامید؟

در پاسخ به سؤال فوق فرضیه‌های مختلفی وجود دارد که باید در مقاله‌ای دیگر به تفصیل در مورد آن‌ها به داوری پرداخت:

فرضیه اول: اختلاف در مبانی معرفت سیاسی؛

فرضیه دوم: اختلاف در معنا و طرز تلقی مشروطیت؛

فرضیه سوم: تأثیر تفکرات و ارزش‌های غرب بر اندیشه‌های مشروطه مذهبی؛

فرضیه چهارم: اختلاف در درک و تحلیل شرایط سیاسی - اجتماعی موجود.

کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، ج ۷، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲ ش.
۲. ——— اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سیهسالار)، ج ۱، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ ش.
۳. ——— ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، چاپ ۱، تهران، پیام، [بی تا].
۴. ——— فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، ج ۲، تهران، پیام، ۲۳۳۵ شاهنشاهی.
۵. آریلاستر، آنتونی، لیرالسم غرب، ظهور و سقوط. ترجمه عباس منخبر، ج ۱، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۶. افشار، ایرج، اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی زاده، ج ۱، تهران، جاویدان، ۱۳۵۹ ش.
۷. الگار، حامد، پژوهشی در باب تجدیدخواهی ایرانیان، میرزا ملکم خان، ترجمه جهانگیر عظیمی، ج ۱، شرکت سهامی انتشار با همکاری انتشارات مدرس، ۱۳۶۹ ش.
۸. انصاری، مهدی، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
۹. براون، ادوارد، تاریخ مشروطیت ایران، ترجمه مهدی قزوینی، ج ۱، تهران، کویر، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. بهمنی، جواد، فاجعه قرن، ج ۱، تهران، نشر محمد (سعیدی)، ۱۳۵۹ ش.
۱۱. بیرو، آئن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، ج ۲، تهران، کیهان.
۱۲. رضوانی، محمداسماعیل، «بیست و دو رساله تبلیغاتی از دوره انقلاب مشروطیت»، مجله راهنمای کتاب، س ۱۲، ش ۵ و ۶، ۱۳۴۸ ش.
۱۳. ترکمان، محمد، رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ج ۱، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. ترکمان، محمد، مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. تقی زاده، حسن، «اخذ تمدن خارجی»، مجله ماهانه یغما، ج ۱۳، س ۱۳، ش ۹، ۱۳۳۹ ش.
۱۶. ——— زندگی طوفانی یا خاطرات سید حسن تقی زاده، به کوشش ایرج افشار، ج ۲، تهران، علمی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. حرزالدین، محمد، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، ج ۱، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. حقانی، موسی، «تهران و تبریز دو کانون پر التهاب مشروطیت»، فصلنامه تاریخ معاصر ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، س ۹، ش ۱۰، ۱۳۷۸ ش.

۱۹. رائین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسوزی در ایران، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.
۲۰. رجیب، محمود، انسان‌شناسی، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
۲۱. رضوانی، هما، لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.
۲۲. زرشناس، شهریار، تأملاتی درباره جریان روشنفکری در ایران، ج ۱، تهران، برگ، ۱۳۷۳ش.
۲۳. زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسایل مشروطیت، ج ۱، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.
۲۴. دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، ج ۱، کتابسرای بابل، ۱۳۶۹ش.
۲۵. صالح‌پور، مریم، نقدی بر مبنای معرفت‌شناسی اومانیستی، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ش.
۲۶. صدا و سیمای جمهوری اسلامی، «روبارویی فرهنگی ایران و غرب در دوره معاصر»، کتاب سروش، ج ۱، تهران، صدا و سیمای جمهوری اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۲۷. صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، دوره اول، ج ۳، تهران، جاویدان، ۱۳۶۳ش.
۲۸. طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، چاپ ۲، تهران، شبگیر، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
۲۹. فخرایی، ابراهیم، گیلان در جنبش مشروطیت، ج ۵، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشاراتی فرانکلین، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
۳۰. فراسنخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی، ج ۳، تهران، شرکت سهامی افشار، ۱۳۷۲ش.
۳۱. کسروی، احمد، بخوانید و داوری کنید، تهران، کتابفروشی پایدار، اسفند ۱۳۶۶ش.
۳۲. ———، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱۴، تهران، امیرکبیر، ۲۵۲۷ شاهنشاهی.
۳۳. ———، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱۵، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
۳۴. ———، تاریخ مشروطه ایران، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۰ش.
۳۵. ———، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، ج ۱، ج ۹، تهران، امیرکبیر، ۲۵۲۷ شاهنشاهی.
۳۶. گوله، ژولیوس و ویلیام ل. کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه ازکیا و دیگران، ج ۱، سازیار، ۱۳۷۶ش.
۳۷. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، ج ۱، تهران، فردوسی، ۱۳۶۳ش.
۳۸. مددپور، محمد، تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر نورالفکر، ج ۱، [بی‌جا]، سالکان، ۱۳۷۲ش.
۳۹. ———، سیر تفکر معاصر در ایران، کتاب اول، ج ۲، ج ۲، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، ۱۳۷۹ش.
۴۰. معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۳ش.

۴۱. ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۴، تهران، علمی، [بی‌تا].
۴۲. منصوره، اتحادیه (نظام مافی)، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس شورای اسلامی)، ج ۱، تهران، گستره، ۱۳۶۱ ش.
۴۳. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، با مقدمه محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، [بی‌تا].
۴۴. ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، (سه جلد در یک جلد)، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۶ ش.
۴۵. _____، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۴۶. نجفی، موسی، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غربشناسی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷ ش.
۴۷. _____، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت (به انضمام ۱۲ رساله مهم سیاسی)، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ ش.
۴۸. نجفی، موسی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، بررسی مؤلفه‌های این حاکمیت... مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هویت ملی ایران، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. _____، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۵۰. _____، «رهیافتی مقایسه‌ای به جریان اندیشه‌های اصلاح طلب عصر مشروطیت»، اندیشه حوزه، س ۶، ش ۶، خرداد و تیر ۱۳۸۰.
۵۱. واعظ زاده خراسانی، محمد، «مصاحبه با حجت‌الاسلام والمسلمین واعظ زاده خراسانی»، مجله حوزه، ش ۴۱، آذر و دی ۱۳۶۹.

52. A.S Hornby, *Oxford Advance Learners Dictionary*, Fifth edition. 1998. Entry of Solidarity.

53. B. Bhushan, *Dictionary of sociology*, Repint 1992.