

نقدی بر روایت تقی‌زاده‌های جدید از مشروطیت

داود مهدوی زادگان

دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی

و مطالعات فرهنگی

چکیده

«تکاپو برای آزادی» با عنوان فرعی «روایتی دیگر از انقلاب مشروطه ایران»، اثر علیرضا ملایی توانی کتابی در پیرامون نهضت مشروطه است که توسط پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی (وابسته به موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره) منتشر شده است. شاید این کتاب، جدیدترین اثر (تابستان ۱۳۹۹) از نوع مشروطه‌پژوهی‌های نسل دوم است. یعنی متنی نیست که مشروطه پژوهان بلحاظ علمی و مستندات تاریخی بدان نیاز پیدا کنند. زیرا کتاب از جهت پژوهش علمی حاوی اسناد و کشف جدید تاریخی نیست. ویژگی روایت نویسنده این کتاب همان تحلیل و تفسیری است که از واقعه مشروطیت ارایه کرده است و روایتی ایدئولوژیک از مشروطه ارائه کرده است. نقد حاضر نیز ناظر به همین رویکرد ایدئولوژیک نویسنده کتاب در گزارش مشروطه به رشته تحریر در آمده است. بر همین اساس چنانکه در نقد روایت ایدئولوژیک، مرسوم است، به بررسی وجوه بی‌انصافی‌ها و کژتابی‌ها و انگاره‌های راوی پرداخته شده است. به نظر می‌رسد نویسنده کتاب می‌کوشد در پرتو نگرش «تاریخیت»، رویکرد سکولار و دنیوی مشروطه‌خواهی را یادآوری کند و آن را به عنوان یگانه راه حل خروج ایرانیان از مسایل امروز توصیه نماید. همچنین با کاربست عنوان «روایتی دیگر» تلاش می‌کند روایت رسمی را برنرفته و قصد روایت غیر رسمی را دارد. مقاله حاضر در صدد نقد دیدگاه و روایت سکولار از واقعه مشروطه است. پاسخ کلی به این پندار نیز آن است که: «راه‌حل مسایل دیروز و امروز ایران، دراندیشه سکولار نیست و هرگونه اهتمام به احیای آن پیامدی غیر از باز تولید استبداد مدرن و دیکتاتوری نخواهد داشت. احیای مشروطه خواهی سکولار حتی با نگرش تاریخت، نوعی حرکت ارتجاعی و واپس‌گرانه به شمار می‌آید».

واژگان کلیدی: نهضت مشروطه، تقی‌زاده‌های جدید، مشروطه‌پژوهی، سکولاریسم، تاریخی‌نگری.



۱. مساله‌مندی واقعه تاریخی

رویداد یا واقعه تاریخی، دست کم برای دو گروه از مورخین، تولید مساله‌مندی می‌کند؛ نخست برای مورخ عین‌گرا و دیگری برای مورخ ذهن‌گرا. مورخ عین‌گرا می‌کوشد متن را بدور از گرایش‌ها و داوری‌های ارزشی واکاوی و روایت کند. مساله‌مندی او روایت درست و روشمند تاریخ است. مهم این است که چگونه و با چه روشی می‌توان واقعه را آن‌گونه روایت کرد که مقرون به حقیقت است. اما اینکه متن با چه مسائلی درگیر است، برای او چندان اهمیت ندارد یا در وقت روایت آن راه، نا دیده می‌انگارد. این گروه را مورخین علمی نیز می‌توان نامید؛ یعنی مورخی که صرفاً دغدغه روایت علمی واقعه را دارد. اما مورخ ذهن‌گرا کسی است که با ذهنیت خاصی سراغ واقعه رفته و از منظر همان ذهنیت، واقعه را روایت می‌کند. او خود را جزئی از متن به حساب می‌آورد و با آن هم‌دلی و هم‌زبانی می‌کند. از این‌رو، مساله‌مندی چنین مورخی با مساله‌مندی واقعه یکسان است. شکست‌ها و پیروزی‌های کنش‌گران واقعه و عوامل و موانع آنها برای او مهم است. او واقعه را به قصد مرور دوباره روایت نمی‌کند بلکه خوانش وی به انگیزه احیای متن و تداوم آن در زمان اکنون است. مورخ ذهن‌گرا را مورخ ایدئولوژیک نیز می‌توان نامید. زیرا با دغدغه‌های ایدئولوژیکی واقعه را روایت می‌کند؛ دغدغه‌هایی که با دل‌مشغولی‌های متن همخوانی می‌کند. البته روایت‌های ایدئولوژیکی واقعه تاریخی، شدت و غلظت بیشتری دارد و بدون شک، این امر متأثر از اندیشه مدرن است.

بی‌شک، شمار مورخ ایدئولوژیک بسیار بیشتر از مورخ علمی است و شاید به سختی بتوان مورخ علمی را سراغ گرفت. نوشته‌ها و روایت‌های تاریخی غالباً توسط افرادی با رویکردهای ایدئولوژیکی پدید آمده است. شاید این امر، طبیعی به نظر آید و نتوان بر آن زیاد خرده گرفت، بلکه ممکن است برای آن نیز دلایل اخلاقی هم ذکر کرد. چگونه ممکن است که مورخان نسبت به واقعه هیچ‌گونه نسبت اخلاقی برقرار نکنند. پس، مورخ ایدئولوژیک را به صرف رویکرد ایدئولوژیک داشتن نمی‌توان سرزنش کرد. بلکه نقد وی از جهت بی‌طرف نبودن در روایت واقعه و داوری‌های است که می‌کند. چون در روایت ایدئولوژیکی تاریخ، واقعه به همراه عقیده مورخ روایت می‌شود. به طوری که حضور راوی در اینگونه روایت‌ها پررنگ است. واقعه به همراه گفتمان مورد علاقه راوی روایت می‌شود. از این‌رو، آسیب‌شناسی روایت علمی واقعه در خطاپذیری آن است ولی کژتابی‌های روایت ایدئولوژیک در بی‌عدالتی و ظلم است که بر واقعه می‌کند. گروه اول به خطای در روایت متهم می‌شود ولی گروه دوم به ظلم در روایت. و البته این دومی گناه نابخشودنی است. چون به واسطه او

است که بار دیگر، واقعه به ناروا محاکمه می‌شود و گنشگران آن، تطهیر یا تخطئه مجدد می‌شوند. به همین خاطر، نقد روایت‌های تاریخی از جهات ایدئولوژیکی نسبت به نقد علمی آن، اهمیت بیشتری دارد. باید این نکته را نیز افزود که روایت علمی برای مصون ماندن از خطا می‌کوشد از روایت ایدئولوژیک فاصله بگیرد و این موافق با اصل بی‌طرفی است و البته بی‌طرفی غیر از بی‌تفاوتی است. اما روایت ایدئولوژیک، می‌کوشد روایت علمی واقعه را به استخدام خود در آورد. چنین استخدای، وقتی نا مطلوب است که موجب جفا و بی‌عدالتی نسبت به واقعه شود.

۲. مشروطه پژوهی پسا انقلاب اسلامی

واقعه نهضت مشروطیت (۱۲۸۵) از جمله وقایع مهم و سرنوشت ساز تاریخ معاصر ایران است که توجه پژوهشگران زیادی را برای روایت آن، به خود جلب کرده است. نکته مهم آن است که مشروطه پژوهی را می‌توان به دو دوره پیش و پس از انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) تفکیک کرد. مشروطه پژوهی‌های پیش از انقلاب اسلامی غالباً مربوط به تصحیح و تحقیق و احیای خاطره نویسی‌ها و اسناد تاریخی بر جای مانده از واقعه مشروطه است. به عبارتی در این دوره، بیشتر مطالعات معطوف به یافتن و احیای اسناد واقعه بوده است. از این رو، مشروطه‌پژوهی‌هایی مانند کارهای فریدون آدمیت تا پیش از انقلاب اسلامی چندان زیاد نبوده است. اما پس از انقلاب اسلامی، مشروطه‌پژوهی‌ها عمدتاً معطوف به تحلیل و تفسیر واقعه مشروطیت است. با گذشت زمان و تداوم انقلاب اسلامی، از شمار مشروطه پژوهان کلاسیک کم شده است و بر عده مشروطه پژوهان جدید افزوده می‌شود. برخی از آثار این گروه، مانند کتاب «ایران بین دو انقلاب» اثر یرواند آبراهامیان، توانسته است مقام منبع تاریخی را نیز به دست آورد. غالب مشروطه پژوهی‌های پسا انقلاب با رویکرد ایدئولوژیک تالیف یافته است و دیدگاه مولف در اینگونه آثار بسیار پررنگ است. مساله‌مندی آنها روایت علمی واقعه مشروطه نیست بلکه بیشتر دغدغه احیای مشروطیت و بررسی راه‌حل رفع موانع پیش‌رو است. به همین خاطر، مشروطه پژوهی‌های پسا انقلاب عمدتاً روایت ایدئولوژیک از واقعه است. بی‌تردید، چنین تحولی در مشروطه‌پژوهی بدون ملاحظه انقلاب اسلامی قابل درک نیست. از این رو، نقد جنبه‌های ایدئولوژیک روایت واقعه مشروطه در شرایط کنونی نسبت به نقد جنبه‌های علمی آن، اهمیت بیشتری دارد.



۳. روایت دیگر مشروطه

به تازگی کتابی با عنوان اصلی «تکاپو برای آزادی» و با عنوان فرعی «روایتی دیگر از انقلاب مشروطه ایران»، اثر علیرضا ملایی توانی توسط پژوهشکده امام خمینی ره و انقلاب اسلامی (وابسته به موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره) منتشر شده است. شاید این کتاب، جدیدترین اثر (تابستان ۱۳۹۹) از نوع مشروطه‌پژوهی های نسل دوم است. یعنی متنی نیست که مشروطه پژوهان بلحاظ علمی و مستندات تاریخی بدان نیاز پیدا کنند. زیرا کتاب از جهت پژوهش علمی حاوی اسناد و کشف جدید تاریخی نیست. ویژگی روایت نویسنده تکاپو (از این پس، نویسنده کتاب را با همین عنوان نام می‌برم) همان تحلیل و تفسیری است که از واقعه مشروطیت ارایه کرده است. از این رو، ما با روایتی ایدئولوژیک از مشروطه ایران روبرو هستیم. اتفاقاً نویسنده تکاپو هیچ ابایی هم از چنین برداشتی ندارد. چون در همان مقدمه به ماهیت روایت کتاب از مشروطه اشاره شده است. مقدمه معطوف به وضعیت امروز ایران پسا انقلاب اسلامی است. به زعم نویسنده وضعیت اکنون ایران فاصله چندانی با روزگار مشروطه ندارد و «این کتاب می‌کوشد با یادآوری آنها، خردمندان کشور را به اندیشه ای ژرف تر درباره آینده ایران بر انگیزاند» (ص ۱). مقصود وی از خردمندان هم جماعت مشروطه‌خواه است: «بی‌گمان، مشروطه خواهان به رغم همه دشواری‌ها بخشی از راه ناهموار پیش روی ایران نو را پیمودند که ایرانیان، امروز باید این راه ناهموار را تندتر و استوارتر بپیمایند. لذا آسیب شناسی تجربه زیست مشروطه، توشه ادامه راه امروز ما به حساب می‌آید» (ص ۴). تجربه مشروطه از جهت مواجهه ایرانیان با مدرنیته، امری یکتا و نا تمام است (ص ۵) و لذا خوانش آن، اهمیت دارد. به عقیده نویسنده تکاپو، مشروطیت تا واپسین سالهای سلطنت پهلوی، پابر جا بود و خطای پهلوی‌ها در پایمال کردن اصول مشروطه و خطای ایدئولوگ‌های دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ موجب تبدیل گفتمان دموکراسی خواهی به حاکمیت دینی شد و از این جهت، چنین خطایی نابخشودنی است (ص ۵).

نویسنده تکاپو، روایت خود از مشروطه را همسو با کلان روایت آزادی خواهی و پیشرفت دانسته است که «می‌کوشد مشروطیت را با اکتونیت مان بازخوانی کند و چون آزادی و استقرار دموکراسی را همچنان بزرگترین دغدغه جامعه ایران می‌شمارد، نام این کتاب را تکاپو برای آزادی نهاده است؛ تکاپویی که هنوز در میانه راه آن قرار داریم» (ص ۶). وی در بیان هم افقی با کشندگان مشروطه‌خواه می‌گوید: «نگارنده آزادی را ستوده و مشروطیت را به علت گشودن چنین افقی به روی ایرانیان به مثابه حرکتی رهایی‌بخش می‌نگرد و قصد دارد تکاپوی آزادی خواهی ایرانیان در برابر

خودکامگی‌های زمانه خود خود را روایت کند» (ص ۷). طبیعی است که مخاطب با خواندن چنین مقدمه‌ای احساس نمی‌کند که با روایت علمی مشروطیت روبرو خواهد شد. او وقتی با فصول کتاب پیش می‌رود حضور پر رنگ نویسنده در بزنگاهی‌هایی که با اکنون ما ارتباط پیدا می‌کند، مشاهده می‌کند. بویژه در فصل پایانی که تامل نویسنده در نا کامی مشروطه ایرانی است. حتی توضیح نویسنده پیرامون مفهوم «روایت دیگر» که در عنوان کتاب آمده است، آشکارا وجه ایدئولوژیک بودن روایت کتاب را توضیح می‌دهد: «روایتی دیگر - در عنوان کتاب - تاکید بر وجه روشنگر، رهایی بخش و نقد رفتار استبدادگرانه‌ای می‌باشد که در جای جای کتاب بازتاب یافته است» (ص ۷).

از این‌رو، انگیزه اصلی نگارنده در نقد این کتاب، وجه ایدئولوژیک نویسنده تکاپو است و الا، نگارنده نه خود را متخصص در مشروطه‌پژوهی می‌داند تا دعوی نقد علمی کتاب را داشته باشد و نه این کتاب را حاوی نکات بدیع علمی می‌داند تا اهل فن را به خواندن و نقد علمی آن توصیه کند.

این کتاب، بیش از این که بهانه‌ای برای نقد روایت‌های ایدئولوژیک از مشروطه و دیگر وقایع تاریخ معاصر باشد، اهمیت دیگری ندارد. و همانطور که گفته شد، در نقد روایت ایدئولوژیک، بررسی وجوه بی‌انصافی‌ها و کژتابی‌ها و انگاره‌های راوی مدّ نظر است. برداشت کلی نگارنده - پس از مطالعه چند باره کتاب - آن است که نویسنده تکاپو با همتی «تند و استوار» می‌کوشد در پرتو نگرش

«تاریخیت»، رویکرد سکولار و دنیوی مشروطه خواهی را یادآوری کند و آن را به عنوان یگانه راه حل خروج ایرانیان از مسایل امروز توصیه نماید. به زعم وی: «مشروطه‌خواهان، آغازگر اصلاحات گسترده قضایی و آموزشی بوده، فرایند دین جدا گری و عقلانی گری را تسریع کرده اند». وی تاسف می‌خورد که میراث دین جداگری مشروطه‌خواهان پایدار نماند و توسط حکومت‌های پهلوی و جمهوری اسلامی به محاق رفت: «اما صد افسوس که در دوره پهلوی، مبنای مشروعیت آسمانی در چارچوب اندیشه‌های فره ایزدی ایران باستان و در جمهوری اسلامی در چارچوب تفکر سیاسی شیعه باز تولید شد» (ص ۳). این نحو موضع‌گیری نویسنده تکاپو برابر حکومت دینی به بهانه‌های مختلف در کتاب تکرار شده است. برای مثال برابر دیدگاه رسمی جمهوری اسلامی درباره بست‌نشینی در سفارت انگلیس موضع مخالف دارد (ص ۱۰۴) و یا برابر دیدگاه انقلابی درباره مرحوم شیخ فضل الله نوری و اعدام وی، می‌ایستد و آن را نمی‌پذیرد (ص ۲۳۷). چنان که اشارت رفت، تعبیر «روایت دیگر» - در عنوان کتاب - گویای آن است که نویسنده روایت رسمی را بر



نمی‌تابد و قصد روایت غیر رسمی را دارد. و روایت رسمی در اصطلاح، روایت حکومتی است. بدین ترتیب، این گفتار در صدد نقد دیدگاه و روایت سکولار از واقعه مشروطه است. و پاسخ کلی نگارنده آن است که راه حل مسایل دیروز و امروز ایران، دراندیشه سکولار نیست و هرگونه اهتمام به احیای آن پیامدی غیر از باز تولید استبداد مدرن و دیکتاتوری نخواهد بود. احیای مشروطه خواهی سکولار حتی با نگرش تاریخت، نوعی حرکت ارتجاعی و واپس گرانه به شمار می‌آید.

۴. دیگر بودگی

نویسنده نکاپو، دیگر بودگی روایتش از واقعه مشروطه را در وجه روشنگری، رهایی بخشی و نقد رفتار استبدادگرانه دانسته است (ص ۷). مسلماً دیگر بودگی روایت وی به معنای حرف تازه نیست. چون متن کتاب حاوی سخن جدیدی نیست، مگر برجسته کردن برخی از مطالب که پیشترها روشنفکران و نویسندگان مشروطه‌خواه آنها را بیان کرده‌اند. آری، اگر تکرار سخن دیگران را دیگری بدانیم، روایت این کتاب هم دیگری است. وقتی متن فاقد حرف تازه باشد، وجه روشنگری آن هم به محاق می‌رود. چون دیگران روشنگری کرده‌اند و معلوم نیست که این کتاب، روشنگر کدام مساله از مسایل مشروطه است. توصیف اثر به نقد رفتار استبدادگرایانه نیز نا معلوم است. سراسر کتاب بیان رفتار مشروطه‌خواهان و رفتار حاکمیت است. البته عمده روایت کتاب معطوف به رفتار معترضان است. این مطلب را از عناوین اصلی و فرعی فصول کتاب می‌توان مشاهده کرد. بیشتر نقدهای نویسنده معطوف به برداشتهایی است که از مشروطه شده است مانند مساله بست‌نشینی در سفارت یا اعدام مرحوم شیخ شهید فضل الله نوری و اشاره به سخن مشهور مرحوم جلال آل احمد و یا ماهیت فرمان مظفر الدین شاه مبنی بر اینکه آیا این فرمان موجب گسست آسمانی شده است یا خیر (ص ۱۱۹). این جمله نویسنده: « نکته مهم سخنان شاه این بود که همچنان در مفاهیم سستی سخن می‌راند و گویی باور نداشت که روابط دولت و ملت در ایران تغییر کرده است» (ص ۱۳۳)؛ حاوی چه نکته انتقادی است؟ باید نویسنده توضیح دهد که چرا اصرار بر مفاهیم سستی و عدم باور به تغییر روابط دولت و ملت غلط است. البته لازمه پرداختن به این مطالب، طرح مباحث نظری است که نویسنده همان ابتداء کار گفته است که قصد ورود به مباحث اندیشه ای ندارد بلکه می‌کوشد مشروطیت را به مثابه جلوه عینی اندیشه و عمل آزادی خواهانه بنگرد (ص ۷). ما در این کتاب با صف‌آرایی دو جبهه از کنشگران سیاسی مواجه هستیم که نام یکی استبدادگران است و نام دیگری،

مشروطه‌خواهان. اما وصف، رهایی بخشی این اثر، بیشتر از دو وصف قبلی نا معلوم است. مسلماً این وصف مربوط به وضعیت امروز است. بدون تردید جامعه همواره گرفتار محدودیت و انسدادهایی هست و خواهد شد و به همین خاطر، همواره به ایده‌ها و سخن‌های رهایی بخش نیاز دارد. اما سخن در رهایی بخشی این اثر است. اگر مقصود نویسنده تکاپو از رهایی بخشی، فاصله گرفتن از نظام سلطنتی و استبداد است؛ اکنون که چنین نظامی حاکم نیست و اگر مقصود وی رهایی از استبداد مدرن و دیکتاتوری؛ چنین مقصودی با این اثر حاصل نمی‌گردد. چون چنانکه خواهد آمد، نویسنده صریحاً ایرانیان را به برپایی استبداد مدرن و دیکتاتوری فرا خوانده است (ص ۲۸۴).

اگر وجه دیگر بودگی روایت نویسنده در این امر دانسته شود که راوی حقیقت سکولار بودن و این جهانی بودن جریان مشروطه خواهی است؛ چنین چیزی پذیرفتنی است. شاید تنها وجه تازگی این اثر آن است که تاکید زیادی بر دنیوی بودن مشروطیت دارد. این مطلب، در جای‌جای کتاب، مشهود است. لکن بیان این حقیقت که اختصاص به دیدگاه ایشان ندارد. گرچه علمای مشروطه‌خواه خیلی دیر متوجه این مطلب شدند، ولی علمای مشروعه که از همان آغاز یا میانه راه پی به این امر برده بودند و آشکارا با آن مخالفت می‌کردند. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری حقیقت این جهانی بودن را در جریان مشروطه خواهی مشاهده کرده بود که از آن فاصله گرفت و از در مخالفت با آن وارد شد. ایده «مشروطه مشروعه» وی اساساً برای همین بود که جریان مشروطه خواهی از اندیشه سکولار رهایی پیدا کند. در این صورت، وجه دیگر بودگی روایت نویسنده تکاپو چیست؟ ممکن است که وجه آن در مغایرت با روایت حکومت دینی است. روایت جمهوری اسلامی از مشروطیت، امری است که روایت نویسنده در تقابل با آن است. او روایت دیگری از مشروطیت را بازگو می‌کند. در این صورت، لازم بود نویسنده در همان مقدمه اثر، قدری روایت جمهوری اسلامی را توضیح می‌داد تا وجه دیگر بودگی روایتش معلوم می‌شد. توصیف روایت به روشنگری و رهایی بخشی و نقد رفتار استبدادگرایانه که موجب دیگر بودگی نمی‌شود. چون روایت جمهوری اسلامی خود را به این اوصاف نزدیکتر و شایسته‌تر می‌داند.

نکته مهم‌تر درباره دیگر بودگی روایت نویسنده تکاپو، مساله اصالت روایت است. فرضاً ما با روایت دیگری مواجه هستیم؛ اما آیا این روایت، اصالت هم دارد؟ مقصود از اصالت، ارزش معرفتی آن است، به گونه‌ای که بتوان به آن تکیه کرد یا اثر آن سه وصف را بتوان احساس کرد. نویسنده در



حالی به نگارش این کتاب مشغول بوده است که مسئولیت یک پست مهم حکومتی را، آن هم در حوزه پژوهش، بر عهده دارد! و علاوه بر آن، این اثر توسط ناشری منتشر می‌شود که حکومتی است! آیا چنین چیزی ممکن است؟ یعنی کارگزار و ناشر حکومتی، روایت معارض با روایت رسمی را بنویسد و منتشر کند. به یقین، مطابق اندیشه مشروطه خواهی، نا ممکن است. چون اگر ممکن بود که عالم مشروعه خواه را اعدام نمی‌کردند. مسلماً مشروطه خواه اصیل که بر حقیقت «دین جدا گری» — به تعبیر نویسنده تکاپو — اصرار می‌ورزد، نمی‌تواند با این اثر هم ذات پنداری کند. چون این اثر توسط کارگزار و ناشر دولتی نوشته و نشر داده شده است و از نگاه وی نمی‌تواند اصالت داشته باشد.

۵. استعاره آزادی

گرچه مفهوم آزادی از منظر این جهانی مهم است ولی مقدس نیست؛ اما از نگاه دینی مهم و مقدس است و به همین خاطر، یکی از سه رکن ایده حکومت اسلامی (استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی) است. با وصف این، مفهوم آزادی نیاز به توضیح دارد. چون از مفاهیم کِشدار است و از ناحیه خیلی کسان، قابلیت تفسیر دارد. بطوری که شخص مستبد هم می‌تواند از آزادی سخن بگوید. چون او خواهان آزادی مطلق است. ایده مشروطه برای تحدید آزادی خواهی مستبدان است. چنانکه هواخواهان قدرت نیز از آزادی و لزوم بسط ید سخن می‌گویند. پس، وقتی پژوهشگری قصد روایت تکاپوی آزادی خواهان را دارد، باید چند و چون اندیشه آزادی را در این تکاپو روشن کند. مفروض گرفتن عده‌ای از کشگران و نخبگان سیاسی به عنوان آزادی خواه کفایت نمی‌کند. چرا باید افرادی مانند میرزا ملکم خان، آخوند زاده، تقی زاده، شیخ ابراهیم زنجانی، سپهدار تنکابنی، مخبر السلطنه و غیره آزادی خواه تلقی شوند، ولی روحانیان وارسته ای چون شیخ فضل الله نوری، امام جمعه و مجتهد تبریزی و حتی شاه قاجار که تمایل به همکاری با مشروطه خواهان را داشت، ضد آزادی و مستبد معرفی می‌شوند. همایون کاتوزیان از ایرج افشار نقل کرده است که در برابر چشمان حیرت زده من [کاتوزیان] گفت: «تقی زاده در پاییز عمرش به من [افشار] گفت که من [تقی زاده] هر چه در زندگی خودم خوب خوردم به این دلیل بود که وقتی محمد علی شاه در اواخر استبداد صغیر از در آشتی درآمد و از مشروطه خواهان دعوت کرد مجلس را دوباره برقرار سازند و از گذشته بگذرند، پایم را توی یک کفش کردم و گفتم او حتماً باید خلع ید شود» (کاتوزیان همایون، ۱۳۹۶، فرهنگ، تاریخ، سیاست: ۲۷). نویسنده تکاپو «فرمان های سه گانه مشروطیت» را عقب نشینی های مظفر الدین

شاه دانسته است (ص ۱۱۰). و در مقابل، بسیاری از مشروطه‌خواهان، مانند تقی زاده و مخبر السلطنه به کارگزاری استبداد رضاخانی تن دادند. به یقین، اگر بتوان در استبداد پهلوی ها تردید کرد (زیبا کلام / رضا شاه؛ عباس میلانی / نگاهی به شاه)، به طریق اولی شاه قاجار از مظان استبداد مصون می‌ماند. پس، باید درباره مفهوم و اندیشه آزادی نزد مشروطه خواهان روشننگری کرد. ولی این وجه از روشننگری در کار نویسنده تکاپو مشاهده نمی‌شود بلکه در همان مقدمه کتاب، خود را پرداختن به مباحث اندیشه ای معاف کرده است و کوشیده « مشروطیت به مثابه جلوه عینی اندیشه و عمل آزادیخواهانه بنگرد» (ص ۷). این جلوه عینی بودن مشروطیت بدون « بررسی و تحلیل مفهوم آزادی و طرح اندیشه های متفکران ایرانی و تحلیل نحوه خوانش آنها از مفهوم آزادی و حتی شرح وجه مساله‌مندی (پروبلماتیک) آزادی»، پذیرفتنی نیست.

وقتی «تکاپوی برای آزادی» بدون پشتوانه مباحث اندیشگی روایت شود و شواهد عینی زیادی هم برای مشارکت مشروطه خواهان در استبداد مدرن موجود باشد؛ وجه روشننگری چنین روایتی به محاق رفته صراحت معنایی خود را از دست می‌دهد. در چنین حالتی، این عنوان (تکاپو برای آزادی) جنبه استعاری و تقیه آمیز پیدا می‌کند. آنچه در این روایت دیگر به ذهن می‌رسد، چیزی بیش از منازعه قدرت میان دو جبهه نیروهای مستقر - موسوم به مستبدین - و نیروهای معارض - موسوم به آزادی خواه - نیست. نزاع دو طرف بر سر تصاحب قدرت است و استبداد و آزادی به مثابه دال های ابزاری بی محتوا به شمار می‌آید. مفهوم آزادی، استعاره ای از مفهوم قدرت است. بدین ترتیب، معنای حقیقی «تکاپو برای آزادی»، همان «تکاپو برای قدرت» است. در واقع، نویسنده تکاپو، چیزی غیر از «تکاپو برای قدرت» را روایت نکرده است. چنانکه نویسنده به جنبه استعاری بودن عنوان کتاب تصریح دارد (ص ۷). مسلماً این عنوان استعاره ای و تقیه‌آمیز در برابر حاکمیت و روایت رسمی نیست. چون توسط کارگزار و ناشر حکومتی - بدون هیچ‌گونه دغدغه‌ای - نوشته و منتشر شده است. بلکه این امر بخاطر خود مردم است که قرار است خواننده کتاب شوند و از رهگذر آن، ترازوی روشننگری و رهایی‌بخشی و نقد رفتار مستبدانه را پیدا کنند. بدیهی است، اگر مردم بدانند که قرار است جماعتی از قدرت‌طلبان و قدرت پرستان را سرمشق کنش سیاسی خود سازند؛ از روایت کنشگری‌های آنان روی گردان خواهند شد. این است که روایت «تکاپو برای آزادی»، استعاره‌ای از روایت «تکاپو برای قدرت» است. خواننده با خوانش منازعه قدرت مواجه می‌شود و نه با «تکاپو



برای آزادی»، و این مسأله‌ای است که وجه روشنگری و رهایی‌بخشی و نقد رفتار استبدادگرایانه کتاب را مبهم می‌سازد.

۶. چهار چوب نظری

چارچوب نظری که غالباً در آغاز و لابلای مباحث کتاب می‌آید، مفروضات و عقیده نویسنده کتاب به شماره می‌آید و فهم آن از جنبه صورت‌نگری نویسنده از موضوعات، اهمیت زیادی دارد. چنانکه این امر در کار نویسنده تکاپو کاملاً مشهود است. قبل از توضیح اجمالی صورت‌نگری وی از واقعه مشروطه، باید به روش شناسی آن توجه کرد. نویسنده در پرداختن به دیدگاه‌های جبهه مقابل مشروطه‌خواه هیچ سعی نکرده به اسناد دست اول از خود آنان رجوع کند بلکه عموماً تکیه بر مشهورات یا گفته‌هایی است که جریان مقابل بیان کرده اند، مانند گفته‌های دولت آبادی و ملک زاده و کسروی که گفته‌های آنان عاری از سوگیری نیست. مثلاً نویسنده سعی نکرده به اسناد برجای مانده از مرحوم شیخ فضل الله نوری و دیگر مشروعه خواهان ارجاع دهد. جالب اینجا است که اگر همان منابع مشروطه‌خواه از دیدگاه نویسنده تخطی کرده باشد، آشکارا تخطئه می‌شود. مانند گزارش دولت آبادی از دیدارش با سفیر عثمانی که برای رساندن خواسته‌های مشروطه خواهان رفته بود. خبط دولت آبادی در نظر نویسنده به قدری است که اینگونه کوچک شمرده می‌شود: «دولت آبادی نه نظریه پرداز جنبش بود و نه چنان هوشمند و چالاک که به ادعای خود بتواند در چند لحظه با استفاده از فرصتی که در پی ورود سفیر ایتالیا به دفتر سفیر عثمانی پیش آمد، موضوعی تا این اندازه مهم را به فهرست خواسته‌ها اضافه کند» (ص ۷۷). اگر می‌توان نسبت به گزارش دولت آبادی در چنین موضوع مهمی (تاسیس عدالتخانه) تردید کرد و او را به فردی ناهوشمند و غیر چالاک متهم کرد؛ چرا نسبت به سایر گفته‌های وی که نویسنده مکرر آنها را نقل کرده نتوان تردید کرد؟ علاوه بر اینها، نویسنده در هیچ کجای از کتاب به تحلیل و دیدگاه انتقادی نویسندگان مخالف مشروطه خواهی ارجاع نداده است. این امر، حاکی از ترس وی از مخدوش شدن صورت پردازی هایش دارد. اگر بنا شود دیدگاه منتقدین لحاظ شود؛ روایت دیگر، نخواهد توانست چنین یک طرفه و بدون چالش‌های نظری و عینی پیش برود.

۱-۶. **ترقی به سبک غربی:** نویسنده تکاپو اصرار عجیبی دارد که ریشه ترقی و اصلاح خواهی در ایران معاصر مربوط است به مواجهه و آشنایی ایرانیان با غرب و اندیشه مدرن. بطوری که اگر این،

مواجهه اتفاق نمی افتاد، ایران در همان وضعیت یکنواخت و انحطاط آمیز باقی می ماند. و عجیب تر اینکه وی راه ترقی و پیشرفت را در همین الگوگیری از غرب می داند و به همین خاطر، دیدگاه افرادی مانند جلال آل احمد را نمی پسندد (ص ۲۳۷). نویسنده اندیشه و الگوی بومی ایرانیان را با الگوگیری از آموزه ها و سیره پیامبر اسلام است (ص ۲۳)، نظیر مفهوم عدالت و عدالتخانه، مبهم و غیر عملی می داند (ص ۸۷). جنبش اصلاح گری درون زا را که افرادی مانند عباس میرزا و امیر کبیر به راه انداخته بودند و دستاوردهای مهمی مانند دار الفنون و نوسازی نظامی و دار الشورای دولتی و مجلس مشورتخانه داشته است، ناچیز و شکست خورده دانسته است. دلیل شکست اصلاحات درون زا فقدان پشتوانه نظری مدرن است (ص ۲۳). این در حالی است که نویسنده تکاپو اذعان دارد که در اواخر دوره ناصری؛ یعنی پیش از بر آمدن جنبش مشروطه خواهی، اصلاحات چشمگیری در دستگاه اجرایی پدید آمده بود. اگرچه این اصلاحات توسط دانش آموختگان مدارس جدید بوده است: «دلیل

کاهش قدرت شاه، تغییرات گسترده و روزافزون در ساختار اداری کشور بود. این ساختار که در ابتدای دوره قاجار به چند دیوان، مستوفی، لشکرنویس، حاجب و دریا محدود می شد، در اواخر دوره ناصری، شامل چندین وزارتخانه، ده ها نهاد اجرایی و چند هزار شغل و منصب حکومتی بود» (ص ۲۵). چنین اراده ای در مظفر الدین شاه هم بود. بطوری که اندکی پس از رسیدن به تاج و تخت، علی اصغر خان اتابک را از صدارت عزل کرد و به قم فرستاد. امین الدوله، صدر اعظم هوادار اصلاحات جانشین وی شد و در پیوند با تجدد گرایان، فضای سیاسی را باز کرد (ص ۶۳). فریدون آدمیت که از صورت گران اولیه مشروطیت است، به همراه هما ناطق با استناد به آثار منتشر نشده دوران قاجار از وجود اصلاح درون زا خبر داده است. او از توجه ناصر الدین شاه به اصلاحات اقتصادی سخن می گوید: «ناصر الدین شاه که از تنزل تجارت و عوارض محسوس آن اندیشناک بود، و از افزایش قدرت حکام دل خوشی نداشت - نسبت به خواسته های تجار روی خوش نشان می داد» (آدمیت فریدون، ۱۳۹۸: ۳۱۰). آدمیت از رساله ای یاد می کند که به تعبیر وی «به دوره ای که فکر اصلاح در دربار ناصری رونقی داشت» نگاشته شده است (همان: ۹۹). با وصف این، نویسنده تکاپو اصرار دارد که راه اصلاح درون زا را شکست خورده معرفی کند به خلاف اصلاح گری برون زا که از اندیشه غربی الهام می گیرد، پیروز میدان است: «به طور کلی، اندیشه اصلاحات از درون نظام سیاسی سرچشمه گرفت. اصلاح طلبانی چون عباس میرزا، قائم مقام، امیر کبیر، سپهسالار و امین الدوله کوشیدند عملکرد ساختار



سیاسی را از درون آن اصلاح کنند؛ اما شکست اصلاح طلبان درون ساختی، رویکرد اصلاحات از بیرون ساختار سیاسی را تقویت کرد» (ص ۲۲). و این اصلاحات برون ساختی به مدد مدرنیته و الگو و سبک غربی است.

نویسنده تکاپو میان مدرنیته و غرب، تمایز جدی نمی بیند و به همین خاطر، رفت و برگشت های زیادی میان این دو مفهوم دارد. اندیشه مدرن یعنی سبک غربی و الگوی غربی یعنی فکر مدرن. به عقیده نویسنده بد نامی القای انگلیسی ها مترادف با بد نام دانستن مدرنیته است (ص ۱۰۸). بر این اساس، « بر آمدن مدرنیته به معنای گسست کامل از نگاه سنتی به انسان و تاریخ است. مدرنیته با جهان بینی دینی - اسطوره ای دنیای پیشا مدرن ناسازگار است. اندیشه تجدد که مبتنی بر یکی از اصلی ترین ایده های عصر روشنگری، یعنی اندیشه ترقی استوار است، تاریخ را نه عرصه تجلی مشیت الهی، بلکه عرصه اندیشه و عمل انسان می داند» (ص ۱۱). همدلی ها و صورت گیری های نویسنده در سراسر کتاب با مشروطه خواهی مبتنی بر همین باور بوده است. مطابق چنین باوری، هیچگونه رابطه همگرایی میان اندیشه تجدد و آنچه که وی و همسلکانش سنت می خوانند، بویژه با اندیشه دینی و حاملان آن، متصور نیست. هرگونه تمایل و نرمش با سنت و اندیشه دینی به مثابه انحراف از فکر مشروطه خواهی اصیل تلقی می شود. نوعی گسست مطلق میان این دو بر قرار است که قابل پیوند نیست. به همین خاطر، اصلاح طلبی درون زا و برون زا چونان دو رودخانه موازی که نقطه اتصالی بین شان نیست، عمل می کنند: « اصلاح طلبان درون ساختی تمایل داشتند که شاه، بخشی از دارایی خود را میان رعایا تقسیم کند، اما روشنفکران معتقد بودند که شاه و درباریان و دولت همه مواجب بگیر ملت هستند. اگر جریان نخست تلاش می کرد که ضرورت فرمانروایی عادلانه را به شاه بقبولاند؛ جریان دوم در پی محدود نمودن قدرت شاه و دربار بودند » (ص ۳۴). به هر روی، آنچه که ملاک و شاخص فهم شمرده می شود، تجربه و سبک غربی است. چنانکه به زعم وی ایده ایرانی عدالتخانه به این دلیل مبهم است که «هیچ الگو یا نهاد شناخته شده ای مشابه عدالتخانه در هیچ کشور غربی وجود نداشت» (ص ۸۳).

۲-۶. ماهیت جنبش مشروطه: مشروطیت اساساً جنبشی، سکولار و این جهانی است و این، صورتی است که نویسنده تکاپو اصرار بر قبولاندن آن دارد بلکه مهم ترین انگیزه وی در این پروژه همین مساله است. مساله مندی خواننده امروز در نگاه نویسنده آن است که تفسیر نابی از مشروطیت

ندارد. تصویری که غالباً از مشروطه خواهی وجود دارد، تلفیقی بودن ایده مشروطه از آموزه ها و سبک های مدرن و سستی است. به همین خاطر، وجود گروهی از روحانیون مشروطه خواه را می توان تصور کرد. و این تصویر، باور بسیاری از نخبگان فکری هم هست. در حالی که چنین تلقی، در نظر نویسنده، مخدوش است. مشروطه خواهی به مثابه امر مدرن هیچ نسبتی با سنت ندارد. به زعم وی بسیاری از نا کامی های مشروطه خواهان و تولید مسایل بغرنج به همین مساله باز می گردد (ص ۱۱۳). نویسنده تکاپو با چنین برداشتی کنشگری های مشروطه خواهان را تحلیل و تفسیر کرده است. و در اینکار کاملاً خود بنیادانه عمل کرده است؛ یعنی بدون اینکه بطور مشخص معلوم کند برداشت مشروطه خواهان از مشروطیت چیست، تلقی خود را بیان کرده است و صرفاً به برخی رفتارهای قابل تفسیر بسنده کرده است. اینکار وی را بطور مشخص در بحث «فرمان های سه گانه مشروطه» می توان مشاهده کرد (ص ۱۱۰). به زعم وی میان فرمان های مشروطه و هدف مشروطه خواهان شکاف عمیقی وجود داشت. زیرا در این فرمان ها مفاهیم مدرن چنان فروکاسته شده بود که دیگر چیزی از معنای واقعی آن باقی نمانده بود (ص ۱۱۴).

البته این رویکرد اختصاص به نویسنده تکاپو ندارد بلکه وی این نگاه را از متقدمان پیشکسوت هم عصر خود مانند سید جواد طباطبایی و ماشاء الله آجودانی بر گرفته است. به عقیده آنان مشروطه خواهی پدیده مدرن است و اندیشه و زبان ایرانی هیچ سابقه ای از مفاهیم مدرن ندارد و در نتیجه، این مفاهیم در تعاملات نظری و عملی در ایران، دچار فروکاستن هایی شده است که موجب نا تمام ماندن پروژه مشروطه در ایران شده است. به عقیده آجودانی مساله فراتر از مساله زبان است: «اما مشکل، تنها مشکل زبان نبود، مشکل زبان به یک معنی مشکل تاریخی و ذهنیت ایرانی همبود. آن مفاهیم غربی و تجربیات مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما. پس ذهن انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده بود، با آن مفاهیم بیگانه و نا آشنا بود» (آجودانی ماشاء الله، ۱۳۹۶: ۷). اگر به این مساله توجه نشود، بدفهمی ها و سوء تفاهم ها همچنان پابرجا است: «به همین جهت بررسی تاریخ جدید ایران، بدون در نظر گرفتن این نوع تقلیل و تطبیق دادن ها، و مهم تر از آن، بدون درک و شناخت صحیح تجربه های زبانی و تاریخی مردم ما، به سوء تفاهم های جدی منجر خواهد شد. سوء تفاهم هایی که حاصل آن بد خوانی و بد فهمی متون تاریخی و تفسیر نا روای واقعیت هاست که گاه کار را خواسته یا نا خواسته به تحریف تاریخ نیز می کشاند» (همان: ۹).



بر این اساس، نزدیک‌ترین کنشگران مشروطه‌خواه به مفاهیم واقعی مدرنیته، تندرهای هستند که با هر گونه مصالحه و مماشات و هم‌زبانی با مفاهیم سستی و سستگرایان مخالفت می‌ورزند و بر گسست همه‌جانبه اصرار می‌ورزیدند. طرح ایده تغییر خط از سوی آخوند زاده بر پایه همین عقیده است. این رویکرد به طور طبیعی با دخالت عقل ایرانی به عنوان فاعل شناسای مفاهیم مدرن مخالفت می‌ورزد. چون بخش عمده‌ای از بد فهمی و سوء تفاهم‌ها مربوط به همین عامل است. بدین ترتیب، نسخه برداشت کورکورانه و بدون تأمل در مفاهیم مدرن تجویز می‌شود. شاید تقی زاده با التفات به همین مساله بود که جمله معروف «ایرانی باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس» را ابراز کرده است (مجله کاوه، شماره ۱، دوره جدید، ژانویه ۱۹۲۱).

۳-۶. منازعه قدرت: نویسنده تکاپو جریانات متخاصم و منازعات سیاسی را در دو جبهه استبداد و مشروطه‌خواه، صف‌آرایی کرده است. در یک طرف، شاه و کارگزاران وفادارش قرار دارند که مدافع حاکمیت استبدادی هستند و در طرف دیگر، مبارزان مشروطه‌خواه هستند که علیه حاکمیت استبدادی قیام کرده‌اند. این شکل از صف‌آرایی صحنه منازعه قدرت، نویسنده را از ذکر مستندات برای آنچه که به هر دو طرف نسبت می‌دهد، بی‌نیاز می‌کند و نوعی هژمونی بر خواننده پیدا کرده است. در این نگاه، استبداد به معنای مخالفت حاکمیت با سهیم کردن نخبگان جدید در قدرت و جلوگیری از آزادی بیان آنان است. مشروطه‌خواهی یعنی سهیم شدن در قدرت از طریق محدود سازی قدرت پادشاه و آزادی بیان است. بدین ترتیب، مفهوم عدالت که در تقابل با اشکال مختلف ظلم و ستم و بی‌داد حاکمان بر مردم است، به حاشیه رفته جایگاه خود را از دست می‌دهد. در نظر مشروطه‌خواهی تنها مصداق عدالت که بر سر آن با بخشی از روحانیون به شکل موقت ائتلافی داشت، همان بسته بودن دایره قدرت است. در هیچ‌جای از کتاب، استبداد به امری فراتر از مطلقه بودن قدرت حاکمان معنا نشده است. به همین خاطر، نه فقط گزارش ظلم و بی‌داد حاکمان مستبد بر مردم مفقود است بلکه - چنان که خواهد آمد - مفهوم عدالت نیز مبهم است. چون استبداد به معنای بی‌عدالتی تفسیر نشده است بلکه استبداد به معنای عدم مشارکت در قدرت است. به همین دلیل است که بسیاری از نخبگان مشروطه‌خواه، بویژه جریان تندروی آن، در دیکتاتوری رضاخان، آرام و قرار گرفتند. چون آنان در پی نفی ستم حاکمان نبودند بلکه خواهان مشارکت در قدرت سیاسی بودند.

بنابراین، صورت مساله واقعی، منازعه قدرت نخبگان سیاسی جدید با شاه و کارگزاران مستقر است و نه منازعه استبداد با عدالت خواهی. لکن چون بیان صورت مساله به شکل عریان، قابلیت بسیج توده ای و جذب پاره ای از نخبگان عدالت خواه را نداشت، در قالب منازعه استبداد / مشروطه یا حتی استبداد / عدالت طرح شده است. و این امر، مهم ترین گرفتاری مشروطه خواهی غرب‌گرا یا اصلاح‌گری برون ساختی، از آغاز کار تا به امروز بوده است. آنان همواره مجبور بوده و هستند، صورت مساله واقعی را کتمان کنند و محتوای خواسته های سیاسی شان را با استعاره استبداد / مشروطه یا استبداد / عدالت بیان کنند. گرچه آنان می توانستند از هژمونی این قالب استعاری بهره برداری کنند؛ لکن تنگناهای ظهور و بروز مشروطه خواهی غرب‌گرا همچنان به‌قوت خود باقی مانده است. بویژه در شرایط پسا انقلاب اسلامی که حکومت دینی برقرار گشته است. لذا از آنجا که مساله مشروطه خواهان غرب‌گرا، مساله نویسنده تکاپو نیز هست، چنین به نظر می آید که وی با علم به تنگناهای مساله، بی آنکه بخواهد صورت مساله هژمونی گفتمان استبداد / مشروطه را که مبتنی بر برداشت سنتی است، بر هم بزند؛ سعی دارد محتوای واقعی آن را که به فلسفه سیاسی مدرن نزدیک است، معلوم سازد. زیرا به عقیده وی « به طور کلی، روشنفکران اهداف یکسانی داشته و خواهان توسعه سیاسی بر اساس الگوی غربی، حاکمیت قانون و نفی خودکامگی بودند» (ص ۲۶). نویسنده تکاپو تنگنای موجود را به رویکرد ایدئولوژیک نسبت داده و پرداختن به آن را کار شجاعانه ای می داند که خود در صدد آن بر آمده است: «رویکردهای ایدئولوژیک و رسمی به انقلاب مشروطه، موجب شکل گیری یک رشته کلان روایت های سیاسی شده که بی گمان، گذر از آنها نیازمند شجاعت و جسارت است» (ص ۶). البته روایت مشروطه خواهی غرب‌گرا با حفظ صورت مساله استعاری، چندان هم نیاز به شجاعت و جسارت نیست. شاید بتوان نویسنده کتاب «نبرد قدرت» (سمیعی، ۱۳۹۶) را به چنین وصفی نزدیک تر دانست. چون آشکارا صورت مساله واقعی را حتی در عنوان کتاب خود آورده است، ولی خیلی سخت است که بتوان نویسنده تکاپو را به چنین وصفی توصیف کرد. البته بگذریم که محمد سمیعی در این کار شجاعانه بر سیل اعتدال پیش نرفته و افراط کرده است. به هر حال، روایت عادلانه وقایع سیاسی گذشته و حال از عهده هر کسی بر نمی آید. علمای اخلاق در این باره گفته اند که اگر شجاعت با عدالت همراه نباشد؛ یا به جُبْن و خوف متهی



می شود و یا به تهور. یکی برای بیان مقاصد خود از ادبیات استعاری بهره می گیرد و دیگری متهورانه واژگان را به حق استفاده نمی کند.

۴-۶. روحانیت و حاکمیت: یکی از مفروضات مهم نویسنده تکاپو مربوط به دیدگاه وی درباره نسبت روحانیت و حاکمیت سستی در مقابل حاکمیت مدرن است. وی بی آنکه خود را مجبور به پرداختن در مباحث فلسفه سیاسی بداند، به همان ظواهر امر بسنده کرده بر این عقیده است که نظام سیاسی حاکم بر ایران تا پیش از تاسیس نظام سیاسی مشروطه، بر پایه دو نهاد سلطنت و روحانیت استوار بوده است. علمای شیعه از زمان شکل گیری دولت صفوی توانستند در حاکمیت سیاسی نفوذ کنند. دولت به دلیل نیازهای قضایی و آموزشی و رفع مسایل مالی به حضور روحانیت در دستگاه حاکمیت نیاز داشت. این اقتدار سیاسی روحانیون در دوران قاجار با فراز و فرودهایی مواجه بود تا اینکه با پیروزی اصولیان بر اخباریان و تاسیس نهاد مرجعیت توسط شیخ مرتضی انصاری و نیاز متقابل قاجارها و علما به یکدیگر، به ثبات نسبی رسید (ص ۴۳). بدین ترتیب، مملکت ایران توسط دو قوه روحانیون و دولت قاجار اداره می شد. نویسنده تکاپو چنین وضعیتی را «حاکمیت دوگانه روحانی - سلطانی» می خواند (ص ۴۳). این امر موجب شده است که نویسنده علمای شیعه را به روحانیون دولتی و دیگر نسبت ها و تهمت های ناروا توصیف کند. روحانیون دولتی با عناوین و القابی مانند امام جمعه، سلطان العلماء و شیخ الاسلام - بابت همراهی با حکومت - هم از مستمری دولتی و هم از تخفیف مالیات املاک خود برخوردار شوند. روحانی دولتی کسی است که هر گونه سخن گفتن درباره قانون، مشروطه، برابری و آزادی را کفر گویی و زندقه و بدعت گزاری می داند (ص ۴۳). یعنی روحانی مستقل ممکن نیست که با این مفاهیم مخالف باشد! روحانی دولتی کسی است که با دریافت مبالغی فتوا به جواز ساختن بانک استقراضی در حریم امامزاده شهر می دهد (ص ۶۷). روحانیون حتی با نوسازی محدود قشون مخالف است. چون اینگونه اقدامات با منافع آنان ناسازگار است و به همین خاطر، روحانیون درباری در قتل امیر کبیر مشارکت داشتند. شعار مشروعه از سوی روحانیت نشانه استبداد خواهی است. چون این شعاری است که شاه قاجار سر می دهد (ص ۱۴۶). مشروعه خواهی، جریانی است که با استبداد پیوند عمیقی دارد و چونان جبهه ای نیرومند علیه مشروطه خواهی در ستیز است و رهبری آن بر عهده شیخ فضل الله نوری است (ص ۱۷۰). اساساً «نخستین بار، نه روحانیون بلکه درباریان از واژه «مشروعه» استفاده کردند (ص ۱۷۳). بنابراین، مشروعه، واژه ای استبدادی است

و در گفتمان استبداد معنا دارد و روحانی مشروعه خواه، هوادار استبداد است. به همین خاطر، انبوهی از روحانیون مستمری بگير دولت از جریان مشروعه خواه پشتیبانی می کردند حتی بست نشینی این جریان توسط دربار بود (ص ۱۷۷). این جریان از علمای شیعه اهل فریب و نیرنگ هستند. چنانکه امام جمعه و مجتهد تبریز که توسط آزادی خواهان از تبریز بیرون رانده شدند و به جمع مشروعه خواهان در تهران ملحق شده بودند، با فریب کاری به تبریز بازگشتند (ص ۱۷۸). تجمعات سیاسی روحانیون مشروعه خواه مانند تجمع در میدان توپ خانه، متشکل از انبوهی از درباریان و مستمری بگیران دربار از جمله خدم و هشتم باقی مانده از دوره ناصری و مظفری، لوطیان، دهقانان اراضی سلطنتی ورامین، کارگران ساده و فقیران بازار، صستگران و قاطرچیان، خدمتکاران و نوکران دربار هستند (ص ۱۸۲). بدین ترتیب، روحانیون مشروعه خواه با مشی اوباش هم دست شده بود (ص ۱۸۶). اما حاکمیت دوگانه «روحانی - سلطانی» با استقرار مشروطیت به پایان خود نزدیک شد (ص ۱۱۷). روشنفکران سکولار در جریان تدوین متمم قانون اساسی در نهایت توانستند شریعت گرایان را به عقب نشینی وادار کرده و از نفوذ سیاسی روحانیون کاستند. به عقیده نویسنده تکاپو، نگارش و تصویب متمم قانون اساسی بزرگترین خدمت مجلس اول بود (ص ۱۵۵).

نمونه های یاد شده بیان گوشه ای از نگاه نویسنده تکاپو درباره علمای شیعه و قشر روحانیت است. وی در این کتاب اصرار زیادی دارد که روحانیت شیعه همراه با نظام سلطانی و سازگار با استبداد جلوه دهد. در این دیدگاه، اصل بر آن است که روحانیت در کنار استبداد و بعضاً مستمری بگیر آن است مگر خلاف آن ثابت شود. فرض نویسنده آن است که علمای شیعه در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام از فلسفه سیاسی محروم است؛ یعنی فاقد نظریه سیاسی است. بنابر این، روحانیت شیعه چاره ای این دو راه ندارد؛ یا باید مشی همسویی با حاکمیت را پیش بگیرد و یا راه کناره گیری و دوری از قدرت را دنبال کند. تا پیش از جنبش مشروطه، علمای شیعه غالباً راه نخست را پیش گرفته بودند و فقط با آغاز مشروطه خواهی بخش هایی از روحانیت از حاکمیت استبداد فاصله گرفته و به صفوف مشروطه خواهان پیوستند. به زعم وی روحانیت مستقل تنها همین گروه هستند؛ یعنی روحانیت مشروطه خواه. و در مقابل روحانیت وابسته کسانی هستند که شعار درباری مشروعه را پی می گیرند و هوادار استبداد هستند: «واقعیت این است که علمای مشروطه خواه و مشروعه خواه، هیچ یک برای حکومت شرعی در عهد غیبت طرحی نداشتند؛ از این رو، علما در



برابر طرحی نو چون مشروطیت یا بایستی از قالب های کهن دفاع دفاع می کردند یا بایستی نظام نو را توجیه و با آموزه های اسلامی سازگار می کردند. مشروعه خواهان راه نخست و مشروطه خواهان راه دوم را برگزیدند» (ص ۱۷۴). در این میان، نائینی، مهم ترین نظریه پرداز جریان دوم است که حکومت مدرن و سکولار مشروطه را از منظر دین توجیه کرده است (ص ۱۷۵).

در واقع، نویسنده تکاپو با چنین تحلیلی خواسته است رفتار متناقض مشروطه خواهان سکولار با روحانیت مشروطه خواه را چاره کند. چون چگونه ممکن است ایده سکولار مشروطه که بر اصل دین جداگری و نفی روحانیت سالار و غیر دینی بودن تاکید می ورزد (ص ۱۷۲) با بخشی از عالمان دینی کنار آید تا جایی که از سوی آنان بر اساس آموزه های اسلام توجیه شود؟ به عقیده وی «این دوگانگی و ابهام که در همه مطالبات مشروطه خواهان وجود داشت، از نا همسازی قانون دین با قانون غیر دینی، عقل دینی با عقل دین جدا، این جهان باوری با دینداری و در یک کلام، از سنت و مدرنیته نشأت می گیرد» (ص ۷۸). تحلیل نویسنده تکاپو آن است که این ناچاری از سوی روحانیت مشروطه خواه است. آنان برای دوری جستن از استبداد، گریزی از باور و توجیه ایده سکولار (مشروطه) نداشتند. اما وی خوب می داند که این تحلیل نمی تواند مساله تناقض را حل کند. چون او ادعان دارد که نیاز متقابلی میان روحانیت مشروطه خواه و روشنفکران سکولار برقرار بوده است: «روحانیون [مشروطه خواه] با استفاده از ابزار های فتوا، تحریم، احکام شرعی، و عطف در منابر و تشکیل انجمن های مخفی در ائتلاف با روشنفکران و بازرگانان، در برانگیختن و بسیج به قیام علیه حکومت خودکامه نقش اصلی را ایفا کردند» (ص ۴۷). نیاز مشروطه خواهان سکولار به کنشگری علمای شیعه در دوره استبداد صغیر، بیش از هر دوره دیگر بود: «گرچه علمای نجف در مراحل آغازین انقلاب و در رویدادهای پیش از کودتای محمد علی شاه در زمره کنشگران اصلی نبودند، اما پس از کودتا و در دوره استبداد صغیر نقش اساسی ایفا کرده و در واقع، برانگیزاننده اصلی خیزش های مردمی علیه شاه بودند» (ص ۱۹۷). البته ظاهراً این مساله برای نویسنده تکاپو، از جمله مسایل غامض و دردسر سازی است که باید پاسخی برای آن داشت. و همینطور هم هست و نمی توان به سادگی از کنار این تناقض عبور کرد. بویژه اگر راوی با خوانش تندروهای مشروطه مانند تقی زاده هم عقیده باشد (ص ۱۳۷). پاسخ دیگر وی کوتاه آمدن و فروکاستن مفاهیم مدرن و ارایه تفسیرهای نو از دین و ائتلاف بر علیه دشمن مشترک؛ یعنی استبداد است (ص ۷۸). ولی او می داند که این

پاسخ موقت و مقطعی است و آتش منازعات سیاسی - عقیدتی از فردای پیروزی انقلاب، شعله ور می شود: « در مرحله پس از پیروزی، درباره ماهیت و نحوه ساماندهی سیاسی کشاکش و اختلاف نظر میان آنها [جریان های دینی و سکولار] بروز» می یابد (ص ۷۸).

شاید یکی از دلایل موضع منفی و تقابل نویسنده تکاپو با انقلاب اسلامی و روایت جمهوری اسلامی از مشروطیت به همین مساله تناقض رفتاری مشروطه خواهان باز می گردد. چون واقعه انقلاب اسلامی و پدیده جمهوری اسلامی، معزل مساله را عمیق تر ساخته است. انقلاب اسلامی ثابت کرد که علمای شیعه در عهد غیبت، فاقد نظریه سیاسی نیستند. اصل ولایت مطلقه فقیه، نظریه اجتماعی قاطبه فقهای شیعه است. و جمهوری اسلامی مبتنی بر همین اصل است. بنابر این، روحانیون مجبور به هواداری از استبداد یا مشروطه نیستند. چنین نیست که روحانیت مشروعه خواه و مشروطه خواه به وحدت نرسند. اصل ولایت فقیه، هر دو جریان را به هم نزدیک ساخته است و عامل وحدت بخش است. همکاری علمای شیعه با نظام سلطانی از باب مشروعیت دینی نبوده است - چون اجماع بر غصبی بودن آن است - بلکه از باب کاستن شرارت و ماراتهای دستگاه حاکمه و استفاده از وضعیت قدر مقدور بوده است. اما در واقعه مشروطیت، برداشت غالب رجحان مشروطه بر نظام سلطانی است. اما به تدریج که محتوای سکولار مشروطه خواهی آشکار شد، شقاقی میان روحانیون پدید آمد. گروه جدا شده ایده دینی و نه درباری « مشروعه » را در مقابل ایده مشروطه مطرح کردند و برخی از آنان تا مرز شهادت پیش رفتند. اما گروه دیگر، همچنان بر خواسته مشروطه خواهی وفادار ماندند. اینان تا زمان اعدام شیخ فضل الله نوری ره بر این باور بودند که مشروطه قابلیت سازگاری با آموزه های اسلامی را دارد، ولی بعد واقعه تلخ و ظالمانه اعدام، دست از هواداری مشروطیت برداشتند و حتی گفته شده مرحوم میرزای نائینی رساله خود را به رودخانه انداخت و قسمت دوم رساله را که وعده داده بود، تدوین نکرد. گرچه به زعم نویسنده تکاپو، علمای نجف در محلی امن و دور از دست رس شاه بودند (ص ۱۹۷)؛ لکن همین امر موجب شده بود که مستقیماً در متن حوادث نباشند و از طریق تلگراف خبرهای عاجل را کسب می کردند. بگذریم که به نظر نمی آید که شاه قاجار تهدیدی علیه مراجع دینی بوده باشند. در حالی که چنین تهدیدی را در دوران سلطنت پهلوی بر آمده از نهضت مشروطه مشاهده کردیم.



توصیف روحانیون از سوی نویسنده تکاپو به «مستمری بگیر دولتی» به دور از عدل و انصاف است. بی آنکه خواسته باشیم وجود «آخوند درباری» را انکار کنیم، چنین وصفی درباره روحانیت بسیار ناچسب است. بویژه که روحانیت، مستقل از حکومت های خودکامه از منابع مالی معتبری چون خمس و زکات و دیگر وجوهات شرعی برخوردار بوده و هستند. روحانیت در زمان دولت مطلقه مدرن که کوشید تمام این منابع مالی را تصرف یا محدود سازد، حاضر نشد مستمری بگیر دولت شود؛ پس چگونه است که در گذشته تن به مستمری بگیر می داده است؟! بر فرض که روحانیون مستمری بگیر دولت بودن؛ لکن این امر مانع استقلال فکری - سیاسی آنان نشده است. چنان که نویسنده تکاپو همین احتمال را در مورد روشنفکران روا دانسته است. به زعم وی هیچ منعی نیست که روشنفکران از طبقه ثروتمندان باشند و در عین حال مستقل بیاندیشند: «روشنفکران روزگار قاجار از درون طبقه های ثروتمند و پرنفوذ جامعه برخاسته و از نخستین کسانی بودند که از فرصت های آموزشی به سبک غربی بهره مند شدند» (ص ۲۷). به هر حال، جای این پرسش از نویسنده تکاپو است که اگر مستمری بگیر مانع استقلال فکری - سیاسی می شود؛ پس چگونه است که وی با وجودی که مستمری بگیر جمهوری اسلامی است، می تواند دعوی مستقل بودن را داشته باشد؟!

۷. مسأله مندی عدالت خواهی

نویسنده تکاپو، گفتار خود را با این جمله آغاز کرده است: «آزادی بزرگترین آرمان و خواسته ملی مردم ایران در ۱۵۰ سال اخیر است» (ص ۱). اما روایت وی، بعد بیان مفروضات در فصل اول، با جنبش عدالت خواهی (فصل دوم) شروع می شود. آیا وی مفهوم عدالت را مترادف با آزادی گرفته است؟ یا اینکه عدالت را به مفهوم آزادی تاویل برده است؟ و یا آنکه به زعم وی عدالت در جنبش مشروطه خواهی، مفهومی استعاری است و به خاطر سیطره حکومت خودکامه از این واژه استفاده شده است؟ هر سه پاسخ درباره مشروطه خواهان سکولار درست است. یعنی دغدغه این گروه از معترضان، آزادی بوده است و نه عدالت. به همین خاطر است که عنوان فصل سوم، «چرخش گفتمانی؛ گذار از عدالت به آزادی» است. لکن دغدغه بخش دیگر از معترضان که عموم روحانیون و مردم دیندار بودند، عدالت بود و نه آزادی. آنان آزادی را در پرتو وجود عدالت می پسندیدند. به همین دلیل است که با آشکار شدن محتوای مشروطه خواهان، از همراه با جنبش صرف نظر کردند.

بنابر این، نویسنده تکاپو از همان آغاز روایت دیگر مشروطیت با مساله بزرگی به نام عدالت خواهی روبرو شده است. گمان می رود مساله مندی عدالت، بیشتر برای نویسنده باشد تا مشروطه خواهان سکولار. چون آنان خوب می دانستند که خواسته اصلی مردم عدالت ورزی شاه و کارگزاران حکومت است. لذا گرچه فصل دوم کتاب، روایت تاریخی جلوه می کند؛ لکن در باطن امر، تکاپوی نویسنده برای حل مساله عدالت خواهی در آغاز جنبش است. در واقع، وجه ایدئولوژیک این فصل بیشتر از سایر فصول کتاب است. از این رو، خیلی مهم است که بدانیم چگونه وی با این مساله روبرو می شود.

گرچه عنوان فصل دوم « جنبش عدالتخانه » است، لکن تا نیمه های فصل تقریباً هیچ بحثی از عدالتخانه به میان نمی آید. عنوان های فرعی فصل، مانند روزنامه ها و تکاپوی آزادی خواهی در بیرون از مرزها، دوره مظفری و گسترش فعالیت های آزادی خواهان، کانون های آزادی خواه داخل کشور، جرقه های انقلاب، آغاز کنشگری آزادی خواهان در برابر استبداد گران، همگی مربوط به آزادی خواهی است. نویسنده تکاپو در این مباحث سعی کرده پاره ای از فعالیت های آزادی خواهان را که در ذهنیت عمومی و فرهیختگان پذیرفتنی نیست، چونان امر عادی جلوه دهد. مانند تاسیس انجمن های فراموشخانه - نویسنده نام فراماسیون را به کار نمی برد - که اولین آن فراموشخانه و جامع آدمیت است که توسط هواداران ملکم خان تاسیس شد و برخی از رهبران مشروطه مانند سلیمان میرزا و شیخ ابراهیم زنجانی در آن عضو بودند (ص ۵۸). وی به سادگی از ماهیت و نقش انجمن های فراماسونی عبور کرده است. گویی فعالیت انقلابی در چارچوب اینگونه انجمن های مشکوک به وابستگی به بیگانگان، بخاطر اهداف بزرگتر، اهمیت چندانی ندارد. مورد دیگر، اجتماع مخفی گروهی از رهبران و فعالان ضد نظام سلطانی در عصر روز دوازدهم ۱۳۲۲ ق در باغ میرزا سلیمان خان میکده است. ملک زاده این اجتماع را پایه گذاری کمیته انقلاب نامیده است و نویسنده تکاپو به تبع آبراهامیان در کتاب «ایران بین دو انقلاب»، این کمیته را دموکراتیک ولی تندرو می خواند و بخش هایی از اساسنامه مجمع عمومی را که بحث بر انگیز نیست، روایت کرده است (ص ۵۹). در حالی که در اساسنامه تاکید شده از اختلافات سران دستگاه شاهی مانند اختلاف میان عین الدوله و اتابک بیش ترین بهره برداری را بکنند و به این اختلافات دامن بزنند و اشخاص جاه طلب را به مخالفت با دولت تشویق کنند با روحانیون متنفذ تهران بدون اینکه از اهدافشان آگاه شوند، همکاری



کنند و شبانه‌های مهیج در سطح شهر منتشر کنند (ملک‌زاده، ۱۳۷۳: ۲۴۲). باغ میرزا سلیمان میکده در زمان پهلوی به محله بد نام تهران شهرت یافته بود. این محله در سالهای اول بعد انقلاب اسلامی تخریب و تبدیل به پارک عمومی شد. گاهی گمان می‌کنم که اپوزیسیون درون نظام اسلامی از اساسنامه این مجمع مخفی الهام گرفته است.

به هر حال آنچه که تا نیمه‌های فصل مربوط به جنبش عدالتخانه مشاهده می‌شود، ذکر فعالیت آزادی‌خواهان است و نه جنبش عدالتخانه. تا اینکه به بحث مهاجرت علما و طلاب تهران به حرم عبد العظیم (ع) که به «مهاجرت کوچک» معروف گشت (۲۴ آذر ۱۲۸۴) و اعلام خواسته‌ها به سفیر عثمانی و حوادث بعدی می‌رسد. با وصف این، نویسنده تکاپو تردید دارد که آیا این تحصن و بست نشینی برای خواسته‌های صنفی بوده است یا خواسته‌های بزرگتر و ملی. چون وی در این خواسته‌ها هیچ نسبتی با مفاهیم مدرن مشاهده نمی‌کند: «اینکه هدف اصلی متحصنان چه بود، آیا مطالبات آنها صرفاً جنبه صنفی داشت یا اینکه دنبال تحقق آرمان‌های بزرگ و ملی بودند؟ هنوز پرسشی مهم و اساسی بوده و در مواجهه ما با مدرنیته بسیار تأمل بر انگیز است» (ص ۷۵). در اینجا، شاهد ذکری از جنبش عدالتخانه از سوی نویسنده تکاپو هستیم. بگذریم که وی برای تأکید بر اینکه یکی از خواسته‌های متحصنان، عدالتخانه بوده است، نقد نه چندان مهم و جدی با روایت دولت‌آبادی به راه می‌اندازد. چون اساساً نمی‌توان در خواسته‌های آنها که غالباً از روحانیون سستی بودند و عدالتخانه نزد آنها، مفهوم جا افتاده‌ای بود، به سود ایده آزادی تصرف کرد. اینکار حتی نسبت به سید عبدالله بهبهانی که از روحانیون مشروطه‌خواه است، ممکن نبود. ملک‌زاده درباره بهبهانی می‌گوید: «نزدیکی و تماس آزادی‌خواهان با بهبهانی در روی اصول و مرام و افکار نوین و فلسفه جدید غیرممکن بود. زیرا تا این تاریخ افکار نوین در مغز او راه نیفتاده بود و صحبت حکومت ملی و مجلس مبعوثان و این قبیل حرف‌ها به گوش او آشنا نبود، شاید برای شنیدن اینگونه عقاید حاضر نبود و می‌خواستند سازش خود را در روی انقلاب فکری و سیاسی و از میان بردن دستگاه استبدادی بگذارند، بهبهانی نمی‌پذیرفت و آنها را از خود دور می‌کرد. پس راه چاره در این بود که یک هدف مشترکی که نفع هر دو طرف در آن باشد انتخاب نمایند و دم از آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی زنند و آن هدف مشترک مخالفت با عین‌الدوله صدر اعظم وقت بود» (ملک‌زاده، همان: ۲۴۸).

مهاجرت کوچک با فرمان مظفری در تاسیس عدالتخانه دولتی (۲۲ دی ۱۲۸۴) پیروزمندانه خاتمه می‌یابد. بعد جنبش تنباکو، روحانیون و مردم دیندار ایران توانستند برای دومین بار خواسته مشروع خود را بر شاه ایران تحمیل کنند. مشروطه خواهان سکولار هم به خوبی از این قدرت آگاهی یافته بودند و در کار بهره برداری از این ظرفیت روحانیت به سود اهداف این جهانی شان بر آمدند. به همین خاطر، خود را سازگار نشان دادند و به استقبال آن رفتند. اما نویسنده تکاپو این سازگاری را بر نمی‌تابد و بر این عقیده است که از آن زمان تا کنون درباره مفهوم و ماهیت عدالتخانه تفکر جدی روی نداده است: «اما گفت و گوهای جدی و بحث‌های نظری و مفهومی برای روشن شدن ابعاد آن [عدالتخانه] شکل نگرفت. به همین خاطر، مفهوم و ماهیت عدالتخانه در آن زمان و نه اکنون، چندان شناخته نیست» (ص ۸۰). در واقع، نقد وی بر مشروطه خواهان این است که چرا مفهوم عدالتخانه را روشن نکردند تا نا سازگاری آن با ایده مشروطه معلوم گردد: «آنچه روشن است، هرگز نمی‌توان مفهوم مجلس ملی را در فرمان عدالتخانه استنباط کرد؛ اما فرو کاستن آن به اصلاحات در وزارت عدلیه نیز خطا است» (ص ۸۲). این سخن انتقادی نویسنده تکاپو آشکارا معلوم می‌کند که وی تا چه اندازه موافق با جریان تندرو مشروطه خواهی است که رهبری این جریان را امثال تقی زاده بر عهده داشتند. از نظر نویسنده تکاپو عدالتخانه نمی‌تواند نسبت روشنی با ایده مشروطه بر قرار کند. وی هم سخن با احمد اشرف، بر این عقیده است که «عدالتخانه شعاری مردم پسند و مبهم بود» (ص ۸۴). وی با نگاهی تحقیر آمیز، خواسته عدالتخانه را مربوط به دوره نابلغی و ناتوانی مردم در فهم تفکیک قوا دانسته است (ص ۸۵). و به همین خاطر، روایت‌های پسینی که می‌کوشد عدالتخانه را با مجلس شورای ملی تطبیق دهد، مخالف است. البته وی برای خواننده معلوم نمی‌کند که روایت خود او و امثال احمد اشرف و ماشاء الله آجودانی و سید جواد طباطبایی هم از نوع خوانش‌های پسینی است که باید از آنها پرهیز کرد یا خیر؟

حالا که عدالتخانه از مشروطه تا اکنون مبهم مانده است، نویسنده تکاپو سعی کرده درباره چیستی آن سخن بگوید ولی آنچه که بیان کرده دعوی نا مستدل و بعضاً متناقض است (ص ۸۳). وی در حالی که ذهنیت علمای شیعه را بیگانه با اندیشه مدرن دانسته، عدالتخانه را «نخستین خوانش ایرانی از دستاوردهای عملی مدرنیته در میدان سیاست» و فاصله گرفتن از اندیشه اندرز نامه ای تلقی کرده است! (ص ۸۸). برای وی قابل تصور نیست که رهبران دینی بتوانند فارغ از تماس با مدرنیته حتی به



ایده عدالتخانه دست بیابند. چون ما تا پیش از مواجهه با دستاوردهای سیاسی غرب در نا بالغی و نا توانی فکری به سر می بردیم. او ایده مشروطه مشروعه را که از سوی علمای مشروعه خواهی چون مرحوم شیخ شهید فضل الله نوری طرح شده بود، در زمره همین نابالغی می داند. نویسنده تکاپو اساساً هر گونه آمیختگی قانون و مفاهیم حقوقی با آموزه های دینی را نوعی تقلیل گرایی و فرو کاستن این مفاهیم از ارزش های حقیقی آنها می داند: « مشروطه مشروعه، نظامی بود که با فرو کاستن همه قواعد لازم الاجرا و به رسمیت شناخته شده به شرع و قانون دینی، مجتهدان را در چهار چوب یک مجلس شورای اسلامی - حتی با حضور نمایندگان طبقات گوناگون مردم - به تنها مرجع قانون گذار تبدیل می کرد » (ص ۸۶). این در حالی است که در حکومت های سکولار نیز تکرر مرجع قانون گذاری وجود ندارد. عجیب است که وی آمیختگی و ایتنان قواعد لازم الاجرا به شرع مقدس را نه تنها تعالی آن قواعد ندانسته بلکه تقلیق و رو کاستن می خواند!

به هر روی، طبیعی است که فرمان عدالتخانه شاه نویسنده ای با چنین دیدگاهی را قانع نسازد. به زعم وی، اگر مشروطه خواهی بخواهد در همین سطح باقی بماند و به دوره عرفی شده مطلق گذر نکند؛ از سطح نا بالغی ترقی نکرده است و به فرجام خود نرسیده است. جامعه به یک « چرخش گفتمانی » یا « گسست گفتمانی » نیاز دارد. اینکه مفهوم عدالت و عدالتخانه از مفهوم اندرز نامه ای و شرع فاصله گرفته و به مفاهیم مدرن نزدیک شده است، کفایت نمی کند بلکه باید گفتمان مشروطه، جایگزین گفتمان عدالت خواهی شود. به همین خاطر، نویسنده تکاپو در فصل مساله «چرخش گفتمانی و گذار از عدالت به آزادی» را با اشتیاقی وافر پی گرفته است. روایت نویسنده از حوادثی که از زمان صدور فرمان عدالتخانه در آذر ۱۲۸۴ تا صدور فرمان های سه گانه مشروطیت در مرداد ۱۲۸۵ توسط مظفر الدین شاه اتفاق افتاده است، روایتی تاریخی از این چرخش و گسست گفتمانی است. گرچه همین مقدار از چرخش گفتمانی نویسنده تکاپو را قانع نساخته است. چون هنوز مساله ستیزه شرع و عرف (آسمان و زمین، خدا و انسان) همچنان تا به امروز لا ینحل و بغرنج باقی مانده است و ماهیت مدرن بودن نظام سیاسی در این فرمان مبهم است (ص ۱۱۳). در متن هر سه فرمان مفاهیم مدرن آنچنان فرو کاسته شده بود که دیگر چیزی از مفاهیم واقعی آن باقی نمی ماند. هر سه فرمان بر نظریه سلطانی شیعی در عصر غیبت (!)، آمیختگی دین و سیاست، فرمان مشروطه به عنوان حاصل کار آزادی خواهان آمیزه ای نا ساز نما از آسمان و زمین یا خدا و انسان (شرع و عرف) بود

که با وجدان سیاسی نو پدید و دستگاه معنایی مدرنیته تناسب نداشت» (ص ۱۱۵). وقتی نویسنده تکاپو بیان دیدگاه‌های نظری و گفته‌های مشروطه خواهان را از قلم می‌اندازد و تحقیق نظری درباره چرخش گفتمانی را به کار دیگران (آتشگران مسعود، ۱۳۹۷) حواله می‌دهد و مشروطه خواهان را منحصر در آزادی خواهان می‌داند و به صرف بیان حوادث و کنشگری‌های سیاسی بسنده می‌کند؛ حضور سنگین ذهنیت پسینی وی در روایت مشروطه کاملاً احساس می‌شود. در واقع، نویسنده تکاپو، آزادی خواهان را به کم کاری و کوتاه آمدن‌های مکرر، متهم می‌کند. از نگاه وی تنها آن دسته از مشروطه خواهان تندرو در مسیر درست حرکت می‌کردند که اهل سازش با حاکمیت و عدول از اصول سکولار نبودند: «تنها روشنفکران و تا حدی بازرگانان آزادی خواه که معنای مشروطه و آرمان مشروطه‌گری در مفهوم مدرن درک و تبلیغ می‌کردند، از حاکمیت اراده انسانی در برابر اراده الهی سخن گفته و هر گونه پیوند آسمان با حکومت را بگسلند. به باور آنها، دستیابی به مشروطیت و تحقق اراده ملت تنها در پرتو این دین جدا گری ممکن می‌شد، حقیقتی که در تاریخ ایران به استثنای دوره مشروطه تا کنون رخ نداده است» (ص ۱۱۶). در اینجا است که وجه ایدئولوژیک روایت نویسنده تکاپو آشکار می‌گردد. چون در هیچ جای کتاب برای خواننده معلوم نکرده که خواست همه مشروطه خواهان و ملت، بر آمدن نظام سیاسی مبتنی بر دین جدا گری است. بلکه این خواسته وی از مشروطه است. در این صورت، او باید بتواند به پرسش‌های فلسفی پاسخ دهد. او نمی‌تواند به منظور گریز از پرسش‌های فلسفی تاریخ را سپر گفتار خود سازد. در اینجا، برای نادرستی گذار از عدالت به آزادی فقط به جمله‌ای از حضرت وصی، علی علیه السلام بسنده می‌کنم: «فان فی العدل سعه و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق»؛ یعنی در عدالت گشایش است و آن که عدالت را برنتابد ستم را سخت‌تر یابد (نهج البلاغه / خ ۱۵).

۸. چرخش گفتمانی در سفارت

نویسنده تکاپو با وجودی که از مباحث نظری چرخش گفتمانی طفره رفته است، به نکته بسیار با اهمیتی اشاره کرده است که عبارت است از مکان چرخش گفتمانی؛ یعنی سفارت انگلیس. در این مکان بود که چرخش گفتمانی اتفاق افتاد: «واژه «اسلامی»، باز تابنده دغدغه‌های جریان‌های اسلامی و دین‌گرا بود که به مهاجرت بزرگ رفته بودند و واژه «ملی»، دغدغه‌های متحصنان ملی‌گرا و سکولاریست سفارت بریتانیا را باز می‌تاباند که هوادار دین جدا گری بودند» (ص ۱۱۳). آیا باید



چرخش گفتمانی برای گذار از عدالت به آزادی در سفارتخانه کشور اجنبی اتفاق بیافتد؟ آیا مکانی بهتر از سفارت برای وقوع چرخش گفتمانی وجود نداشت و نمی شد در جای مناسب تر انجام می شد؟ اینها پرسش های مهمی است که نویسنده تکاپو از پاسخ به آن نه فقط طفره رفته است که به توجیه آن روی آورده است. وی سعی کرده بست نشینی در سفارت انگلیس را امری عادی و بدون برنامه ریزی قبلی و به دور از مداخله کارگزاران سفارت جلوه دهد. تنها کاری که سفارت برای بست نشینان انجام داده بود، «فراهم کردن فضایی ایمن برای بست نشینان و تدارک زمینه ورود روشنفکران به عرصه عمومی برای آگاهانیدن بست نشینان از معنای دقیق مشروطه بو». به زعم وی سفارت در امور جزئی مداخله نمی کرد ولی برای تحقق هدف فراگیر ملی (پارلمان خواهی) کمک کرد (ص ۱۰۸). روشنفکرانی که با پشتیبانی سفارت بتواند به عرصه عمومی وارد شود و با مردم خود گفتگو کند، روشنفکر واقعی نمی تواند باشد. چون خاستگاه چنین روشنفکرانی اجنبی است و نه مردم. چنین توصیفی از روشنفکران ایرانی، ذمّ شبیه مدح است. معلوم نیست نویسنده بر پایه کدام اصل نظری و تجربه تاریخی سعی کرده به مخاطب خود بقولاند انگلیس استعمار گر، دغدغه «تحقق یک هدف فراگیر ملی» را داشته است؟! درست یک سال بعد از فرمان مشروطه معاهده ننگین - به گفته نویسنده تکاپو، «واقعیت تلخ» - ۱۹۰۷ میان روس و انگلیس منعقد می شود و به موجب آن ایران به سه منطقه؛ یعنی «منطقه نفوذ بریتانیا و منطقه بی طرف تقسیم می شود (ص ۱۶۶). این سیطره بریتانیا بر بخش بزرگی از خاک مردم ایران، مزد خدمت سفارت به روشنفکران ما بوده است. با این حال، نویسنده تکاپو می پندارد که سفارت بریتانیا در کار بست نشینی، دغدغه «تحقق یک هدف فراگیر ملی» را داشته است! وی فرایند مداخله بریتانیا در جنبش مشروطه که با بست نشینی در سفارت علنی می شود، از مخالفت اولیه سفارت تا اجازه ورود به آنها و همکاری با روشنفکران برای تنویر افکار بست نشینان و تشویق آنها به تغییر خواسته از عدالتخانه به پارلمان و نیز استمداد آنها از پادشاه انگلیس و فشار دولت انگلیس بر ایران برای قبول خواسته های متحصنین، توضیح داده بی آنکه نقدی بر مداخله بریتانیا در تعیین سرنوشت ملت ایران داشته باشد.

نویسنده تکاپو، دیدگاهی را که می گوید بست نشینی در سفارت مسوق به تئوری توطئه از پیش طراحی شده است، بر نمی تابد و پذیرفتنی نمی داند. وی دیدگاه جمهوری اسلامی را نیز متعلق به همین دیدگاه می داند. این دیدگاه بست نشینی سفارت را ترفندی برای گرفتن رهبری جنبش از

علما و واگذاری آن به روشنفکران می‌داند (ص ۱۰۴). وی در نقد این دیدگاه به دو دلیل کاملاً واهی استناد کرده است. نخست اینکه اگر پارلمان خواهی نتیجه القای ننگین انگلیسی‌ها باشد، پس باید مدرنیته در اساس مایه بد نامی باشد(!). و دیگر اینکه مشروطه خواهی ذاتاً سکولار و دین جداگری است. پس، این چرخش گفتمانی، سیاست یا توطئه بریتانیا نمی‌تواند باشد (ص ۱۰۹). ظاهراً در نظر نویسنده تکاپو، مدرنیته با صبغه انگلیسی اصالت دارد. به همین خاطر، ننگ انگلیس را بد نامی مدرنیته می‌داند. تردیدی نیست که بنیان مشروطه ای که روشنفکران غرب‌گرا از آن سخن می‌گفتند، سکولار و دین جداگری است و این نکته را، لاقول، روحانیون مشروعه خواهی مانند مرحوم شیخ فضل‌الله نوری ره فهمیده بودند. لکن پرسش اصلی از نقش سفارت در سطره یافتن گفتمان سکولار است و نه چرخش گفتمانی. جالب اینجا است که نویسنده تکاپو، حُسن ظن روحانیون مشروطه‌خواه را حمل بر نا آگاهی آنان کرده می‌گوید: «در واقع، روحانیون مشروطه‌خواه نا آگاهانه در مسیری گام برداشتند که، در نهایت، به کاهش نقش دین و روحانیون در فرایند‌های سیاسی و اجتماعی می‌انجامید» (ص ۱۰۹). بر این اساس، هوشمندی روحانیون مشروعه‌خواه بود که فریب مشروطه خواهان سکولار را نخوردند. به عبارت دیگر، چرخش گفتمانی نتیجه فریبکاری مشترک روشنفکران و سفارت انگلیس بوده است. با وصف این، وی برای آلوده نشان دادن دامن روحانیت از بد نامی بست نشینی سفارت گفته است که آیت‌الله بهبهانی مقدمات بست نشینی را فراهم کرد. چنانکه در میان روحانیون مهاجر به قم روشنفکران نیز حضور داشتند (ص ۱۱۹). مسلماً این گروه از روشنفکران مهاجر از دیدگاه نویسنده تکاپو نمی‌توانند روشنفکر اصیل باشند. اما عمل بهبهانی را اگر خبط بزرگی نخوانیم، ناشی از همان نا آگاهی و فریبی است که نویسنده تکاپو به آن اذعان دارد (ص ۱۰۹).

نویسنده تکاپو در میانه بحث بست نشینی به نگرش خود درباره چرخش گفتمانی جنبش از عدالتخواهی به مشروطیت و از دست دادن صبغه دینی جنبش، اشاره کرده است. به زعم وی این اتفاق، «انکشاف تاریخی» است (ص ۱۰۹). در حالی که این اتفاق «انحطاط تاریخی» است. هرگز، جداگری دین نمی‌تواند به مثابه یک کشف تاریخی تلقی کرد. جدا کردن دین از سیاست و سیاست از دین، دستاورد افتخار آمیز بشری نیست. تجربه دو سه قرن چنین ایده ای کاملاً نشان داده است که جامعه بشری علیرغم همه پیشرفت‌های مادی، تا چه اندازه در انحطاط غوطه ور شده از معنویت و



اندیشه تعالی دور شده است. نویسنده تکاپو بر اساس خوانش ناسوتی، چنین اتفاقی را انکشاف تاریخی می داند ولی بر اساس خوانش قدسی، این اتفاق « انحطاط تاریخی است.

۹. روسیه بد، انگلیس نابد

یکی از نکاتی که در این کتاب (تکاپو برای آزادی) توجه خواننده را زیاد جلب می کند، رویکرد متناقض نویسنده در برخورد با دو قدرت استعمارگر آن روز یعنی روسیه و انگلیس است. روس ها همواره بد خواه ملت هستند ولی انگلیسی ها هواخواه مردم جلوه داده شده است. در حالی که هر دو قدرت، بد خواه ملت بودند. بد خواهی روس و انگلیس در معاهده ۱۹۰۷ کاملاً مکشوف است. یک نمونه آن عادی جلوه دادن مداخله بریتانیا در مساله بست نشینی در سفارت است. وی سیاست انگلیس را احیای مشروطه و مقابله بر چیرگی روسیه بر ایران می خواند ولی سیاست روسیه را پشتیبانی از خودکامگی تفسیر می کند (ص ۲۰۱). روس و انگلیس ایران را با قرار داد ۱۹۰۷ میان خود تقسیم کردند، با این حال، سیاست بریتانیا را مقابله با چیرگی روسیه بر ایران تفسیر کرده است. جالب آنکه نویسنده تلویحاً توضیح داده است که این مقابله بخاطر منافع ملی ایران نبوده بلکه بیشتر برای دور ساختن روس ها از منطقه تحت نفوذ انگلیس؛ یعنی سواحل خلیج فارس و مناطق نفت خیز جنوب ایران بوده است: « بریتانیا با قرار داد ۱۹۰۷ هم، امنیت سرحدات هند را تامین کرد و هم، خطر چیرگی روسیه بر سواحل خلیج فارس را از بین برد؛ در واقع، روسیه را در حوزه نفوذش زمین گیر کرد. همچنین، بریتانیا در پی کشف نفت در منطقه بی طرف، در صدد بر آمد به هر قیمتی شده روسیه را از این منطقه دور نگهدارد» (ص ۱۶۷). لابد باید ملت ایران بخاطر مقابله با چنین چیرگی از انگلیس سپاسگزاری کند و از اینکه نهضت ملی شدن نفت را به راه انداخت شرمنده باشد! به عقیده نگارنده اینگونه مواجهه نویسنده تکاپو با سیطره بریتانیا، شائبه انگلوفیل بودن وی را در ذهن تقویت می کند.

۱۰. شیخ مشروعه خواه را اعدام نکنید

دیدگاه کلی نویسنده تکاپو درباره جایگاه و اقتدار روحانیون در میان مردم و برابر سلاطین پیش تر توضیح داده شد. روشنفکران سکولار یا به تعبیر وی دین جدا گری، علیرغم تقابل نظری با روحانیون مجبور به بهره برداری از نیروی عظیم روحانیت بود (ص ۲۷). جنبش مشروطه خواهی

موجب شقاق میان روحانیون شد و دسته ای مشروطه خواه شدند و دسته ای دیگر مشروطه خواه. مشروطه خواهی روحانیت از سر نا آگاهی شان بود (ص ۱۰۹) و مشروطه خواهی شان هم از روی جزم اندیشی دینی بود (ص ۲۶). از این رو، نویسنده تکاپو موضع گیری خود برابر روحانیت را بیشتر معطوف به مشروطه خواهان کرده است. چون این جریان، اصلی ترین گروه مخالف با سکولار شدن نظام سیاسی و قانون اساسی بودند. مساعی مشروطه خواهان موجب شده بود که قانون اساسی مشروطه رونویسی کاملی از قانون اساسی بلژیک و فرانسه نباشد. چون در این قانون، اعلام تشیع به مثابه مذهب رسمی و نظارت علما بر مصوبات مجلس با روح سکولار قوانین اساسی مدرن نا سازگار است. مضافاً اینکه آزادی های شهروندی مشروط به سازگاری با اسلام شده بود (ص ۱۵۴). چنانکه همه این نکات در قانون اساسی جمهوری اسلامی دیده می شود. نویسنده تکاپو با وجودی که مفهوم دین جدا گری را که عمیق دین ستیزی مدرنیته را می رساند، در روایت خود به کار می برد، روحانیت شیعه را متهم به ستیزی با مدرنیته می داند. او رهبری مشروطه خواهان را که مانع رونویسی کامل قانون اساسی مشروطه شده بود، در مرحوم شیخ فضل الله نوری ره می داند. در واقع، شخصیت شیخ فضل الله برای مورخان مانند نویسنده تکاپو، یک مساله ایدئولوژیک به شمار می آید (ص ۱۷۹). به همین خاطر، موضع نا مهربانانه بلکه جفاکارانه ای با این شهید بزرگوار دارد. به گفته وی «تصویر او [شیخ فضل الله نوری] در منابع خاطره نگارانه انقلاب مشروطه ناخوشایند است، اغلب مورخان و همچنین کنشگران عصر مشروطه او را تخطئه و تحقیر کرده و با او سر ناسازگاری دارند» (ص ۱۷۰). نویسنده تکاپو همین تصویر ناخوشایند را بی هیچ نقد و بررسی باز تولید کرده و از آن دفاع می کند. به همین خاطر، موضع نا مهربانانه بلکه جفاکارانه ای با این شهید بزرگوار دارد. او سعی کرده نقش شیخ فضل الله نوری در جنبش مشروطه نا دیده یا کم رنگ جلوه دهد. وقتی از حضور علمای تراز اول تهران در مشروطه یاد می کند، فقط از سید عبد الله بهبهانی و سید محمد طباطبایی نام می برد (ص ۴۶). می گوید مرحوم نوری در خیلی از فعالیت جنبش مشارکت نداشته است؛ جرم شیخ آن است که با انجمن های مخفی که بسیاری از آنها ماهیت فراماسونی داشتند همکاری نکرد و در اجتماعی اعتراضی علیه فلک کردن بازرگانان قند مشارکت نکرد. شیخ فقط به شرط اجرای قانون شرع حاضر شد در اعتراض های مسجد شاه و مهاجرت بزرگ شرکت کند (ص ۱۷۳). نویسنده تکاپو، گمان کرده که اگر گوشه ای از دیدگاه های شیخ فضل الله نوری در مخالفت با آرمان های



مشروطه خواهی را ذکر کند؛ مخاطب با موضع وی همراهی می‌کند. اما این نحو استدلال فقط همراهی موافقان با مشروطه را به دنبال دارد ولی خواننده دنبال حقیقت از وی می‌پرسد که کدام حرف یا پیش بینی‌های شیخ فضل الله نوری نا درست از آب در آمد که باید به آن تصویر نا خوشایند رضایت داد؟

اما تلخ ترین گفتار به دور از انصاف نویسنده تکاپو مربوط به اعدام شیخ فضل الله نوری ره است. وی از اینکه در گفتمان انقلاب اسلامی از شیخ شهید به بزرگی یاد می‌شود و اعدام وی نا جوانمردانه تلقی شده است، نا خشنود است و چنان وانمود می‌کند که این همه انتقاد و اعتراض فقط بخاطر اعدام یک روحانی هوادار استبداد است: «طنز تلخ تاریخ این است که کشتن یک روحانی هوادار استبداد در پی انقلاب اسلامی آنچنان پر رنگ و افسانه آمیز شد که گویی هزاران نفر به تیغ انتقام هلاک شدند» (ص ۲۳۶). حال آنکه طنز تلخ تاریخ آنجا است که شاه مستبد، محمد علی میرزا به همراه چند تن از کارگزاران اصلی وی تبعید می‌شوند و عین الدوله که به گفته نویسنده تکاپو، عامل مستقیم بسیاری از جنایت های پیش از مشروطه و هم در دوره استبداد صغیر بود بخشیده شد! او از خود نمی‌پرسد که چرا مشروطه خواهان چنین نا عادلانه حکم صادر کردند. البته وقتی قرار بر این باشد که عدالت ذیل آزادی قرار گیرد و هم بسته با آن معنا شود (ص ۱۰۳)؛ چنین قضاوتی هم طبیعی به نظر می‌آید. داوری غیر طبیعی آن است که این اعدام محکوم شود. به همین خاطر، نویسنده تکاپو بر سید جلال آل احمد اعتراض کرده که چرا در آثارش موضوع اعدام شیخ فضل الله نوری را باز گونه جلوه داده است! (ص ۲۳۶). اما قضاوت نهایی نویسنده تکاپو در کمال خونسردی این است که اگر شیخ شهید اعدام نمی‌شد برای برقراری گفتگوی سنت و مدرنیته « مفید تر » بود: « اما نقش و حضور او از این جهت که به شکل گیری گفتگوهای انتقادی سخنگویان سنت و مدرن اعم از دینی و غیر دینی می‌انجامید برای آینده کشور مفیدتر بود و چه بسا، بسیاری از تجربه های پسینی ضرورت نمی‌یافت» (ص ۲۳۸). ایشان انصاف زیادی به خرج داده که لا اقل بخاطر شکل گیری گفتگوهای سنت و مدرنیته، قایل به حق ادامه حیات برای روحانیت مشروعه خواه شده است!

۱۱. تمنای دیکتاتوری

آخرین فصل کتاب «تکاپو برای آزادی» (فصل دهم)، جمع‌بندی نویسنده (علیرضا ملایی توانی) از تجربه مشروطه ایرانی است. به زعم وی گرچه مشروطیت در ایران نا کام بود ولی این نا کامی به

معنای شکست تجربه مشروطه نیست بلکه همچنان ایده مشروطه برای امروز و آینده الهام بخش است: «آرمان های آن جنبش بزرگ، هنوز چنان جهان روا و انسان مدارانه هستند که تا آینده به پویش تاریخی خود ادامه خواهند داد. بنابر این، اگر انقلاب مشروطه از نظر سیاسی به شکست خورد، نباید آن را همچون فروپاشی، نابودی و شکست تاریخی بر شمرد» (ص ۲۹۴). دغدغه های نسل امروز، با دلمشغولی های اندیشمندان عهد مشروطه همسانی دارد. از این رو، نویسنده تکاپو به انگیزه احیای ایده مشروطه و سر مشق قرار دادن آن برای نسل امروز، به بازخوانی تجربه مشروطه ایرانی رو آورده است. بنابر این، مساله مندی وی روایت واقعه تاریخی نیست بلکه مساله مندی او تجربه تاریخی به مثابه سرمشق سیاسی برای نسل امروز است. یعنی روایت تاریخی نویسنده تکاپو آمیخته با ذهنیت ایدئولوژیک و باورهای مدرن یا غربی شده است. پس، باید دستاورد خوانش تاریخی واقعه علل ناکامی های مشروطه ایرانی و توضیح نظام سیاسی مشروطه باشد. وی نه علت را برای ناکامی مشروطه ایرانی بر شمرده است. توضیحی که ذیل برخی از این علل نه گانه آمده است، مخدوش و متناقض با گفته های پیشین و قابل نقد است. برای مثال به علت «نا توانی در فهم مدرنیته» اشاره کرده است. باید مفاهیم مدرن را فارغ از منبع وحی فهمید ولی روشنفکران و روحانیون ایران می کوشیدند آنها را با شریعت پیوند دهند و به تفاوت ماهوی نظام دموکراسی با حکومت های سستی توجه نکنند (ص ۲۸۱). اما این عدم فهم ظاهراً فقط علمای مشروطه خواه را شامل می شود. چون به گفته نویسنده تکاپو، «شیخ فضل الله نوری، بر ناسازگاری دموکراسی و مشروطیت با اسلام و مبانی اعتقادی آن، آشکارا انگشت نهاده و مشروطه ایرانی را دچار بحران نظری و عملی کرد» (ص ۱۷۱). اعدام مرحوم شیخ فضل الله نوری هم دقیقاً بخاطر همین بحران زایی بود و نه دلیل واهی هواداری از استبداد. مشروطه خواهان سکولار هم بر واقعیت گسست مفاهیم مدرن و سستی واقف بودند: «بی گمان، مشروطه خواهان قصد داشتند بنیان رابطه میان دولت و ملت را در تاریخ ایران تغییر دهند و آن را بر مبنای قرار داد اجتماعی و مردم سالاری استوار سازند» (ص ۱۱۴). پس مساله اصلی نا توانی در فهم مدرنیته نیست که اگر هم باشد، فقط حاملان و مبلغان اندیشه را در بر می گیرد و نه روحانی مشروعه خواه و مشروطه خواه. بلکه مساله اصلی آن است که امثال نویسنده تکاپو حاضر به پذیرش استقلال فکری ایرانیان به مثابه فاعل شناسایی نیست. وی نمی تواند بپذیرد که حتی روشنفکر ایرانی سکولار، مفاهیم مدرن را فهمیده ولی در آن تصرف کرده است. مگر آن که مراد از نا توانی در فهم



همین جواز تصرف در مفاهیم مدرن باشد که سر از دعوت به تقلید کورکورانه و تشویق به پذیرش بدون تفکر ایده مدرن است. به هر روی، بر گفته های نویسنده تکاپو درباره علل ناکامی مشروطه ایرانی، نقد های جدی وارد است که از بیان آن پرهیز می شود. اما نکته مهمی که نمی توان از آن گذشت و لازم است حتی هواداران مشروطه به آن توجه کنند، پیشنهادی است که وی برای تحقق نظام مشروطه طرح کرده است.

نویسنده تکاپو بر این عقیده است که نظام مشروطه به دو صورت سلطنتی و جمهوری بروز می یابد. اما امکان زنده کردن حکومت مشروطه در قالب نظام پادشاهی وجود ندارد. پس، باید شکل جمهوری را برگزید: «به باور نگارنده، اندیشه مشروطیت - به عنوان یک نظم دموکراتیک و ملی - تفکری زنده و بالنده است و باید در چهارچوب جمهوری مدرن باز اندیشی کرد» (ص ۲۹۲). همین جا این پرسش مطرح است که اگر حکومت مشروطه در قالب نظام پادشاهی ممکن بود؛ آیا بر قالب جمهوری مدرن رجحان دارد یا خیر. مشروطه خواهان دیروز و امروز که ترجیح دادند و سلطنت پهلوی را تصویب کردند. برسش مهم تر اینکه چرا دیگر نظام پادشاهی ممکن نیست؟ مسلماً این نا ممکن بودن بخاطر گفتمان مشروطه نیست. چون به زعم وی، علیرغم عظمت کار مشروطه خواهان، این گفتمان نتوانست مانع تاسیس نظام سلطنتی پهلوی شود (ص ۲۸۲). بدون تردید، گفتمان انقلاب اسلامی است که امکان شکل گیری مجدد نظام پادشاهی در تاریخ ایران را متفی ساخته است و این حقیقتی است که نویسنده تکاپو هیچ تلاشی برای آشکار شدن آن ندارد. حال که باید حکومت مشروطه را در قالب نظام جمهوری باز اندیشی و محقق کرد، آیا می توان این ماموریت را بر دوش نظام جمهوری اسلامی گذاشت؟ چون حاکمیت در این نظام مشروط به قانون اساسی است و مجلس قانون گذاری شورای اسلامی دارد و رئیس جمهور و نمایندگان مجلس توسط مردم انتخاب می شوند؛ یعنی شرایط و صورت دولت - ملت در جمهوری اسلامی کاملاً لحاظ شده است. ولی از نظر نویسنده تکاپو، جمهوری اسلامی نمی تواند عهده دار حکومت مشروطه باشد. اصل اساسی گسست آسمان و زمین، خدا و انسان و شرع و عرف و عدم دخالت منبع وحی نه فقط در جمهوری اسلامی رعایت نشده است بلکه در جهت پیوند آنها بر آمده است. آن نا سازگاری که در قانون اساسی مشروطیت دیده می شود، در قانون اساسی جمهوری اسلامی وجود ندارد (ص ۲۸۸). پس، جمهوری اسلامی نمی تواند مطلوب نویسنده تکاپو باشد بلکه مانعی در راه تاسیس جمهوری مدرن

مورد نظر وی است! البته چون ایشان درباره چستی جمهوری مطلوب توضیح چندانی نداده است، به همین اندازه از طرح بحث بسنده می شود. لکن نویسنده تکاپو ذیل همان علل نا کامی مشروطه آشکارا شرط تاسیس حکومت مشروطه را بیان کرده است.

مبنای نظری نویسنده تکاپو در تعیین حکومت مطلوب (مشروطه)، کنکاش در عینیت های سیاسی غرب است و نه کنکاش های فلسفی. البته چنین رویکردی مربوط به کسانی است که در فهم فلسفی مدرنیته نا توان هستند. به همین خاطر، سراغ عینیت های سیاسی غرب را می گیرند. چنان که وی نیز برای توضیح شرایط امکان تحقق حکومت مطلوب مشروطه به سراغ تاریخ سیاسی غرب مدرن رفته است. به عقیده وی « در تاریخ اروپا - پیش از استقرار مشروطیت - دولت های مطلقه دست کم به مدت دو قرن حاکم بوده اند. در واقع، این حاکمیت دولت مطلقه متمرکز بود که هم زیر ساخت های شکل گیری دولت مشروطه و هم امکان گذار به آن را ممکن ساخت » (ص ۲۸۴).

مهم ترین کارکرد حاکمیت دولت های مطلقه « تضعیف طبقات اجتماعی پیشا مدرن و تقویت طبقه متوسط مدرن که ریشه در نظام سیاسی، اقتصادی، اداری و آموزشی جدید دارد. در نهایت، دولت مطلقه مدرن یا لویاتان توماس هابز همه کشور را فرا گرفت؛ به گونه ای که دولت دولت در هر زمان و در همه جا حضور داشت » (ص ۲۸۴). « چیرگی تمام عیار دولت مطلقه مدرن و کارکردهای اقتدارگرای آن بود که نظریه مشروطه را به وجود آورد » (ص ۲۸۵). بنابر این، معلوم می شود که فقط جوامع سستی با مساله استبداد در گیر نبود بلکه جوامع مدرن نیز با استبداد مدرن مواجه بودند یا بهتر است گفته شود که جوامع سستی همچنان گرفتار استبداد باقی مانده است. با این تفاوت که شدت سرکوبگری استبداد مدرن خیلی بیش از استبداد سستی است. چون تمام شئون زندگی را فرا می گیرد. و نیز معلوم می شود که سیطره طبقه متوسط و روشنفکران چندان هم متکی به کار فکری و تبلیغ انسانی نبوده است. اگر چیرگی دولت مطلقه مدرن نبود؛ معلوم نبود که آنان می توانستند گفتمان مدرن را بر جامعه مسلط کنند. اما وجه نا فهمی نویسنده تکاپو از لویاتان هابز و تجربه سیاسی اروپا در این است که آنان دیکتاتوری یا دولت مطلقه را پیش شرط حکومت مشروطه نمی دانست. هابز نگفته است که برای رسیدن به حکومت مطلوب مشروطه، باید دولت مطلقه تاسیس شود. بلکه حکومت مطلوب در نظر هابز همان لویاتان یا دولت مطلقه بود. این نظریه سیاسی به مدت دو قرن در اروپا سیطره داشت تا اینکه به تدریج فیلسوفان سیاسی مدرن پی به نا روایی آن بردند و از راه نقد



های نظری، جایگاه فلسفی آن را تضعیف کردند. در واقع، بعد آشکار شدن ضعف‌های نظری و عینی نظریه دولت مطلقه بردند، در صدد کنار گذاشتن یا دست کم مشروط کردن آن بر آمدند. ای بسا، اگر این ضعف‌ها آشکار نمی‌شد؛ دولت مطلقه همچنان به قوت خود باقی بود و نظام مشروطه ضرورت پیدا نمی‌کرد. مهم‌ترین ایراد دولت مطلقه، نا دیده انگاشتن اصل عدالت و ایده آزادی بود. بنابر این، منطقی نیست که ما نیز خبط‌های تاریخی - تئوریک اروپاییان در امر حکمرانی را تکرار کنیم. دعوت به چنین کاری، غیر عقلایی و کورکورانه است. این گونه اقدام‌ها، نگارنده را به یاد صحنه‌ای از فیلم هنری هشتم می‌اندازد. وقتی پادشاه از قایق به بیرون می‌جهد، با خوشحالی می‌گوید «گلی شدم». ملازمان هم وقتی خوشحالی پادشاه را می‌بینند، با شادی خود را در آب گل‌آلود می‌اندازند!

به هر روی، نویسنده تکاپو بی آنکه خبط تاریخی اروپاییان در امر حکمرانی را بفهمد، الگوی دولت مطلقه یا دیکتاتور یا لویاتان‌ها بر سر مشق خود قرار داده بر مبنای آن درباره مقدمات تاسیس حکومت مشروطه سخن به میان آورده است. به عقیده وی علت نا کامی مشروطه ایرانی آن است که مسبق به دیکتاتوری نبوده است: «ایرانیان در حالی به مشروطه دست یافتند که برای آماده سازی بسترهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اداری، نظامی، آموزشی، حقوقی ... برای استقرار مشروطیت از نوع غربی آن؛ تجربه دولت‌های مطلقه اروپا را از سر نگذرانده بودند. در نتیجه، از منظر منطق تحول دولت‌های اروپایی، ایران با یک «جهش سیاسی» مواجه شده بود که طی آن شیرازه حکومت از هم گسیخت، زیرا، از سویی، نظم سستی پیشین و به ویژه، اقتدار و هیمنه شاه و کار کردهای آن فرو ریخت و از سوی دیگر مشروطه خواهان نتوانستند حکومتی نیرومند و با ثبات به وجود آورند. بدین سان، کشور در وضع «نه این و نه آن» قرار گرفت؛ یعنی نه سلطان مقتدر پیشین وجود داشت و نه دولت کارآمد مشروطه؛ در نتیجه، نا امنی و آشوب کشور را فرا گرفت» (ص ۲۸۵). بدین ترتیب، راه حل سیاسی نویسنده تکاپو برای نسل امروز که به نظرش خواهان حکومت مشروطه سکولار است، رو آوردن به تاسیس نظام دیکتاتوری است و چون نظام دیکتاتوری در قالب پادشاهی ناممکن است، لاجرم باید در قالب جمهوری خودکامه مدرن پی گرفته شود. در واقع، وی حکومت مشروطه را مشروط به دولت مطلقه یا دیکتاتوری دانسته است. چون «منطق تحول دولت‌های اروپایی» اینگونه بوده است! جامعه مدرن ایرانی برای رسیدن به اقتدار و سیطره سیاسی به ظهور دیکتاتوری نیاز دارد

که سرکوب‌گرانه اقتدار سیاسی جامعه سستی را نابود سازد و اصل گسست را پی بگیرد و با مداخله منبع وحی در سیاست مقابله کند. این آخرین و نتیجه نهایی نویسنده تکاپو از روایت دیگر مشروطه ایران است! نمی‌دانم که ویژگی روایت ایشان است که از شعار آزادی خواهی آغاز می‌شود ولی به دیکتاتوری ختم می‌شود یا آنکه خصلت روایت روشنفکری سکولار از مشروطه ایرانی است؟!

نکته مهم آن است که نویسنده تکاپو برای درست نشان دادن نظریه سیاسی خود، خواسته یا ناخواسته، مجبور به اعتراف بزرگی درباره تاریخ سیاسی کهن ایران شده است. به عقیده وی تاریخ سیاسی ایران هیچ تجربه ای از استبداد مطلقه نداشته است. به همین خاطر است که مشروطه ایرانی نا کام ماند. و تا استبداد مطلقه یا دیکتاتوری را تجربه نکنیم، ایده حکومت مشروطه همچنان نا کام باقی می‌ماند: « اما ایران، اساساً فاقد تجربه دولت مطلقه بود. ساختار جامعه و شرایط و فرایندهای پویای های تاریخی و تمدنی ایران، زمینه استقرار دولت مطلقه به سبک غرب را فراهم نمی‌کرد. گرچه دولت های پیشین ایران از حیث نظری قدرتی گسترده داشتند و مالک جان و مال رعیت بودند، اما عملاً ابزار اعمال قدرت را در اختیار نداشتند (ص ۲۸۵). در واقع، این سخن بنیان نظری روایت نویسنده تکاپو را فرو می‌ریزد. او مشروعیت کنشگری مشروطه خواهان را با فرض استبدادی بودن طرف مقابل و هواداری روحانیون مشروطه خواه از استبداد پیش برده است و به همین خاطر، خود را بی‌نیاز از مباحث نظری گفتمانی احساس کرده است. اما اکنون - در خاتمه کتاب - برای درستی طرح پیشنهادی خود، مجبور به انکار مطلقه بودن استبداد سستی شده است. بلکه اعتراف عظیم تر آن است که مدرنیته، ابزار اعمال قدرت مطلقه را در اختیار حاکمان دیکتاتور مسلک می‌گذارد. آن روحانی بزرگواری سایه شوم دیکتاتور مدرن را در مشروطه خواهان سکولار با بصیرت سیاسی احساس کرده بود که در میانه راه از مشروطه خواهی عقب نشینی کرد و دقیقاً به همین خاطر بود که مشروطه خواهان او را به دار کشیدند. چون از حقیقتی آگاه شده بود که می‌بایست مخفی بماند.

اما جدای از نقدهای نظری که بر طرح پیشنهادی نویسنده تکاپو وارد است، نقد تاریخی آن است. حقیقت آن است که طرح پیشنهادی وی، امر جدیدی نیست. مشروطه خواهان غربگرا همان زمان به این نکته پی برده بودند. آنان کاملاً متوجه شده بودند که جامعه ایرانی با پشتیبانی معارف و حیانی و میراث فلسفی و عرفانی و فقهی و نیز اقتدار معنوی روحانیت به سادگی تن به مدرن سازی به سبک غربی نمی‌دهد و برابر آن مقاومت خواهد کرد. از این رو، بایستی دیکتاتوری مدرن



روی کار آید تا سرکوبگرانه جامعه کهن ایرانی را به همراه میراث فرهنگی - تاریخی آن، نابود کند و به حاشیه ببرد. آنان این ماموریت را به رضا خان میر پنج سپردند تا دیکتاتوری منور را تاسیس کند و خودشان نیز زیر عَلم دولت مطلقه مدرن، دست به کار مدرنیزاسیون به سبک غربی شدند. به راستی، عجیب است که نویسنده تکاپو از این واقعیت غفلت کرده است. دولت مطلقه پهلوی هیچ نسبتی با نظام پادشاهی سستی نداشت و از آغاز تا به سقوط، بر شانه مدرن هان غریزه، کارش را پیش می برد و هرگز نتوانست از ناحیه میراث ملی، کسب مشروعیت کند. جشن های تصنیی دو هزار پانصد ساله ثابت کرد که پهلوی هیچ گونه ریشه سیاسی در میراث ملی ندارد. بنابر این، ایران با « جهش سیاسی » مواجه نشد و مشروطه خواهان تجربه دولت مطلقه را بر مردم ایران تحمیل کردند. پس، باید مساله نا کامی مشروطه ایرانی را در جای دیگر دید و نه در فقدان تجربه دولت مطلقه. مساله اساسی در این بود که مشروطه خواهان با دیکتاتوری کنار آمده بودند و به طور کلی ایده مشروطه را به فراموشی سپرده بودند. این انقلاب اسلامی بود که خاطره مشروطیت را زنده کرد. بر پایه تجربه دیکتاتوری پهلوی، جای این پرسش اساسی از نویسنده تکاپو است که فرضاً جامعه سکولار توانست دولت مطلقه مدرن یا دیکتاتوری را در ایران تاسیس کند، اما آیا خواهد توانست نظام دیکتاتوری را به دولت مشروطه تبدیل کند؟! دیکتاتوری پهلوی که توسط گفتمان انقلاب اسلامی که از معرفت وحیانی سر چشمه می گیرد، سرنگون شد و حکومت قانون گرا روی کار آمد. اگر این گفتمان نبود به یقین، دیکتاتوری پهلوی همچنان باقی بود. به ویژه که قدرت های غربی حامی آن بودند. توصیه نگارنده به امثال نویسنده تکاپو که سودای حکومت مشروطه در سر دارند، این است که بهتر است برای الگو گیری از شخصیت های مشروطه به دنبال چهره های تندرو مانند تقی زاده نباشند بلکه سرمشق شان را از شخصیت های معقول مشروطه به دست آورند. لا اقل، تقی زاده دروران پختگی را سرمشق خود قرار دهند که تندروی های دوران جوانی را اشتباه خواند و به این حقیقت پی برده بود که با قاجاریه بهتر می شد پروژه مدرنیزاسیون را پیش برد. ایران امروز به تقی زاده های جدید نیاز ندارد. راه مدرنیته ایرانی در گسست از میراث ملی و منبع وحی نیست حتی غرب مدرن هم دست به گسست مطلق نزده است و همچنان از میراث خود بهره بر داری می کند. با دیکتاتوری نمی توان ایده آزادی خواهی را محقق ساخت. اروپاییان طی دو قرن متوجه شدند که مشروط کردن حکومت

قانون به دیکتاتوری خطای بزرگ است. باید در فهمیدن غرب مدرن به خطاها و خبط‌های آن نیز توجه کرد. در این صورت است که به بلوغ فکری و اندیشه مستقل می‌توان رسید.

منابع

- آجودانی، ماشاء الله (۱۳۹۶)؛ مشروطه ایرانی، تهران، نشر اختران.
- آدمیت فریدون و هما ناطق (۱۳۹۸)؛ افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، تهران، نشر آگاه.
- سمیعی، محمد (۱۳۹۶)؛ نبرد قدرت، تهران، نشر نی.
- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۹۹)؛ تکاپو برای آزادی (روایتی دیگر از انقلاب مشروطه ایران)، تهران، پژوهشکده امام خمینی (ره).
- ملکزاده، مهدی (۱۳۷۳)؛ تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، انتشارات علمی.



شماره سوم
پاییز و زمستان
۱۳۹۹

