

بررسی رویکردها در ارتباط با نسبت دین و عناصر مدرنیته در دوره مشروطیت

دکتر جلال درخشه*

فرزاد جهان‌بین**

چکیده

عصر مشروطیت و ورود ایران به عصر جدید، مبدأ چالش‌های فکری متعدد و پایایی بوده که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به نسبت میان سنت و مدرنیته اشاره کرد. از سویی مدرنیته قرار دارد که از دو عنصر تشکیل شده است: یکی مدرنیزاسیون که مجموع رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی و فنی است و در غرب پدیدار شده و اسباب پیشرفت صنعتی و قدرت

* دانشیار دانشیار علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) (j.dorakhshah@yahoo.com)
** دانشجوی دکتری رشته مدرسی انقلاب اسلامی - دانشگاه معارف اسلامی
(ff5meh@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۳۷-۱۰۹.

سیاسی غرب را فراهم آورده، و دیگری مدرنیسم که به معنی تلاش برای جستجوی حقیقت به منظور خروج انسان از قیومیت و اقدام به تعیین حدود عقل در زمینه شناخت است؛ در سوی دیگر، دین قرار دارد که خود از فربه‌ترین عناصر سنت به شمار می‌آید. با توجه به این توضیح، مقاله حاضر بر آن است تا دیدگاه علمای دین و روشنفکران دوره مشروطیت را در ارتباط با نسبت سنت و عناصر مدرنیته مورد بررسی قرار دهد.

در این خصوص گروهی قائل به تقابل سنت و مدرنیته با دفاع از مدرنیته بودند و گروهی دیگر با توجه به ذات مدرنیته و فارغ از مدرنیزاسیون، قائل به تقابل سنت و مدرنیته شدند و گروه سوم که نگاهشان به مدرنیزاسیون بود نه تنها قائل به امکان جمع سنت و مدرنیته بودند بلکه باور داشتند آنچه امروزه از غرب می‌رسد در اسلام وجود داشته و اینک در حال بازشناسی است.

واژه‌های کلیدی: مشروطه، سنت، دین، مدرنیته، مدرنیسم، مدرنیزاسیون

مقدمه

دوره مشروطیت، از مهم‌ترین نقاط عطف در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌آید؛ دوره‌ای که آشنایی و ارتباط ایران با دنیای مدرن به طور مشخص در آن شکل می‌گیرد. این آشنایی و ورود مفاهیم جدید در فضای محدود و بسته آن روز ایران، موجب شکل‌گیری پرسش‌های جدیدی در ذهن نخبگان و به دنبال آن مردم شد و چالش جدی را میان آنچه هستند و آنچه از دیگران می‌بینند در مقام مقایسه ایجاد نمود. در این چالش نوپدید، برخی اعتقاد داشتند این دو غیر قابل جمعند و با حمایت از سنت، مدرنیته را نفی می‌نمودند و برخی دیگر با حمایت از مدرنیته به نفی سنت‌ها می‌پرداختند؛ گروهی دیگر نیز به دنبال ایجاد پلی میان سنت و مدرنیته بودند. این چالش، گسترده و پایا بوده و دامنه آن تا به امروز نیز ادامه یافته و تأثیرات عمیقی را بر تحولات سیاسی - اجتماعی بعدی این مرزوبوم و ترسیم راهبرد کلان توسعه در ایران بر جای نهاده است.

نظر به همین اهمیت است که هنوز این بحث مورد توجه بسیاری از متفکران بوده و پرسشگری در ارتباط با آن پایان نیافته است. در سال‌های اخیر تعداد قابل توجهی کتاب و مقاله درباره نسبت سنت و مدرنیته در ایران در داخل و خارج کشور نگاشته شده است. برخی از این آثار در ارتباط با جنبه‌های مختلف و اجزای مدرنیته از حیث نظری سخن گفته‌اند. به عنوان نمونه جهان‌نگلو در کتاب موج چهارم^(۱)، میرسپاسی در کتاب دموکراسی و حقیقت^(۲)، سروش در کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی^(۳) و مرادی در اثر مدرنیته و موانع معرفت‌شناختی دیدگاه‌های طرفدار توسعه در ایران^(۴) قائل به تفکیک میان مدرنیسم و مدرنیزاسیون شده‌اند و مدرنیته را متشکل از این دو می‌دانند. به عبارت دیگر از منظر اینان، مدرنیته از همان ابتدا تا به

امروز نشان از دو مفهوم می‌دهد: از یک سو، عقل انتقادی که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده سوژه تجلی می‌یابد و از سوی دیگر، عقل ابزاری که با تسلط عقلانی و علمی - فناورانه بر جهان شکل می‌گیرد.

اما در برخی دیگر از آثار، عموماً تاریخ معاصر ایران و برخورد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن با غرب مورد بررسی قرار گرفته است. به عنوان نمونه یکی از کتاب‌های مهم و مناسب در این خصوص، کتاب رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)^(۶) است که توسط دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد جمع‌آوری شده است. ایشان در این کتاب در کاری ارزشمند و دشوار، رسائل نگاشته شده توسط علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه را گرد آورده و از این طریق منبع بسیار غنی و مهمی را برای علاقه‌مندان به پژوهش درباره اندیشه و مواضع علما در قبال مفاهیم مدرنی چون مشروطه فراهم نموده است. وی در کنار این گردآوری، تحلیل مبسوطی نیز در رابطه با مبانی اندیشه علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه در مقدمه کتاب خویش ارائه می‌دهد.

کتاب مهم دیگر، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق^(۷) است. این اثر به قلم آقای عبدالهادی حائری به زیور طبع آراسته شده و در آن تلاش شده تا واکنش رهبران مذهبی در برابر انقلاب مشروطیت - چه از نظر درگیری عملی و چه از حیث کمک‌های فکری در انقلاب - مورد بررسی قرار گیرد. البته بررسی این مواضع در چهارچوب فعالیت‌های مشروطه‌خواهی و نوشته‌های سیاسی مرحوم نائینی صورت گرفته است؛ از این رو بخش اصلی کتاب، به بیان زندگینامه و بررسی ریشه‌های فکری و آرا و اندیشه‌های ایشان اختصاص دارد. کتاب دیگری که در زمینه رابطه علما و مشروطه نگاشته شده است، دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار^(۸) است. این اثر توسط پروفیسور حامد الگار نوشته شده و توسط دکتر ابوالقاسم سری به فارسی برگردان شده است. در این کتاب، نویسنده به بررسی نقش علما در جامعه و علل همکاری‌ها و خصومت‌ورزی‌های آنها با حکومت در دوره صفویه و عمدتاً در دوره قاجاریه می‌پردازد. از دیگر کتاب‌های نگاشته شده، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران^(۹) اثر دکتر موسی نجفی است. این کتاب در دو بخش تدوین شده است. در دفتر نخست، تحول تاریخی اندیشه سیاسی در میان

علمای نجف مورد بررسی قرار گرفته و در دفتر دوم، متن کامل رسائل و صحف سیاسی در حوزه نجف گردآوری شده است. این کتاب نیز به صورت غیرمستقیم، مواضع سیاسی مراجع و علمای مشروطه‌خواه نجف در برهه‌های زمانی قبل از مشروطه، استقرار مشروطه و مشروطه دوم را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در این میان، مقاله حاضر سعی دارد تلفیقی از دو مقوله پیش‌گفته ارائه دهد و با تفکیک ابعاد مدرنیته و نسبت‌یابی میان روشنفکران و علما با این ابعاد، به فهم دقیق‌تری در این رابطه دست یابد؛ کوششی که نسبت به سایر آثار، نوآورانه به شمار می‌آید. در این مقاله سعی می‌شود بار دیگر پرسش‌های ذیل به علما و روشنفکران دوره مشروطه عرضه شود: ارزیابی آنها نسبت به مدرنیته چیست؟ آیا از نظر آنها دین با مدرنیسم و مدرنیاسیون سازگار و قابل جمع بوده و یا اینکه در تضاد قرار داشته و مانع‌الجمع است؟ و آیا می‌توان به سنتی میان آن دو رسید؟ ارائه پاسخ‌های دقیق به این پرسش‌ها و تبیین نقاط ضعف و قوت آن می‌تواند نقش بنیادینی در انتخاب راهبرد کلان توسعه در ایران ایفا کند.

نویسندگان با رد گفتمانی که قائل به حذف دین در برابر مدرنیته است، معتقدند می‌توان میان دو رویکردی که قائل به تباین سنت و مدرنیته و نیز تلفیق آن دو است، جمع کرد؛ بدین معنا که در مواجهه با مدرنیته، اخذ ظواهر مدرن که ما از آن با عنوان مدرنیاسیون نام می‌بریم، باید با عنایت به روح سیطره‌جوی مدرنیسم با تصرف آگاهانه و فعالانه و نه ساده‌انگارانه و تقلیل‌گرایانه صورت گیرد.

تعریف مفاهیم

۱. مدرنیته

اصطلاح مدرن از ریشه لاتین "modo" برگرفته شده است. این واژه در ساختار اصلی خود به مفهوم «به روز بودن» یا «در جریان بودن» است^(۹) و در تمایز با ادوار قبل معنا می‌دهد^(۱۰) و به عنوان صفت، تمایز شیوه‌ای معاصر را از نوعی کهن‌تر و سنتی اعلام می‌دارد.^(۱۱) در فرهنگ پیشرفته‌ی واژگان آکسفورد، اصطلاح مدرنیسم به عنوان نماد اندیشه‌ها و شیوه‌های نوینی به کار رفته که جایگزین اندیشه‌های سنتی شده و همه جوانب و زمینه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان غربی، به‌ویژه جنبه‌های

مرتبط با دین، معرفت دینی، هنر و زیبایی او را دربرگرفته است.^(۱۲) اما واژه مدرنیته^۱ برخلاف صفت مدرن که اشاره به زمان و مکان خاصی ندارد، اشاره نسبتاً مشخصی است به زمان و مکان و تمدن جدید. آنتونی گیدنز در این باره می‌گوید:

«مدرنیته به شیوه‌های زندگی اجتماعی و تشکیلات و سازمان‌های اجتماعی اشاره دارد که از حوالی قرن هفدهم به این طرف در اروپا ظاهر شد و به تدریج دامنه تأثیر و نفوذ آن کم‌وبیش در سایر نقاط جهان بسط یافت. از همین روی مدرنیته با یک دوران تاریخی خاص و در یک منطقه جغرافیایی خاص هم بستگی یافت.»^(۱۳)

چنانکه تجددگرایی را می‌توان یک تغییر اجتماعی بسیار نافذ و پُردامنه دانست که بر ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، اداری و دینی جامعه اثر می‌گذارد و به نظر می‌رسد در روند خود با (تغییرات) جوامع غربی پس از انقلاب صنعتی و نیز دوران پس از آن (۱۷۸۰-۱۸۳۰) و انقلاب فرانسه مشابهت دارد.^(۱۴)

آنچه از تعاریف فوق به دست می‌آید حاکی از آن است که مدرنیته برای بیان یک دوران و یک پدیده زمان‌مند و مکان‌مند که در تمایز با امور کهنه و قدیمی واقع در گذشته قرار دارد، استفاده می‌شود. اما برخی دیگر مایلند بیشتر از آنکه مدرنیته را به صورت پدیده‌ای تاریخی که دارای قلمرو، محدوده و تولد و آغاز و احیاناً زوال و مرگ باشد، تعریف کنند، آن را به ذاتیات مدرنیته تعریف نمایند. در این تعریف، مدرنیته رویکردی است که در آن هر گونه نیروی معنوی بیرون از ساحت خرد آدمی، نخست بی‌اعتبار و سپس یکسره انکار می‌شود و با ویرانگری عادت‌های اجتماعی و باورهای سنتی، نگرش انتقادی به همراه پشت سر نهادن ارزش‌ها، حس‌ها و باورها و در یک کلام شیوه‌های مادی و فکری زندگی کهن همراه است.^(۱۵)

دکتر محمد مددیپور معتقد است «مدرنیته و مدرنیسم انکار چشم باطنی و شعور شهودی و ذوق نبوی» است. در این دوران، علوم تحصیلی همه امور قدسی و

ربانی را می‌پوشاند و خود را به کشف سطحی از ماده محدود می‌کند و اساساً وجود غایات برای اشیاء امور نفی می‌گردد.^(۱۶)

فرزین وحدت در این‌باره با اشاره به جایگاه قرون وسطی در پیدایش «مدرنیت» می‌نویسد:

«کانت در رساله خود به نام روشنگری چیست؟ آن شرایط را به روشنی بیان می‌کند. به نوشته او، هسته جامعه و فرهنگ پیش‌مدرن «نابالغی...» و ناتوانی کاربرد شعور خود بدون راهنمایی دیگری» بود. نقطه مقابل این وضعیت که مدرنیت بر آن مبتنی است، از زمان کانت به بعد به «ذهنیت» تعبیر می‌شود. هگل به صاحبان مدرن عمدتاً بر اساس ذهنیت می‌نگریست: «اصل جهان مدرن آزادی ذهنیت است؛ این اصل که همه عوامل اساسی موجود در کل عقلی، اکنون دارند در جریان رشد خود به حق خویشتمن می‌رسند. به نظر هگل در این عبارت... نه تنها بر خودمختاری انسان بلکه بر سودبرنده از آن یعنی فرد تأکید می‌کند».^(۱۷)

وی دو عنصر ذهنیت به معنای «خصلت ویژه عمل فردی خودمختار، خودرأی، خودتعریف‌گر و خودآگاه، و نیز کلیت به معنای اصل بورژوازی برابری رسمی در پیشگاه قانون و برطرف ساختن موانع مبتنی بر امتیاز و جایگاه اجتماعی را به عنوان دو ستون مدرنیت ذکر می‌کند^(۱۸) و با بیان اینکه مدرنیت از نوعی دوگانگی برخوردار است، از دو تفسیر «اثبات‌گرا» و «ذهنیت کلیت‌پذیر» در ارتباط با ذهنیت نام می‌برد؛ در اولی مدرن شدن به معنای توسعه علم و فناوری و کاربرد آنها در عرصه اجتماعی است اما در دومی بیشتر برای امکان تحول دموکراتیک و دگرگونی نهادهای ستمگر است که در آن مفهوم انتقاد، نقش محوری ایفا می‌کند.^(۱۹) در همین ارتباط، میرسپاسی به مدرنیزاسیون به عنوان «فرایند عینی تحولات اقتصادی و سیاسی»^(۲۰) اشاره می‌کند و سرورش، مدرنیسم را برخلاف فرایند عینی مدرنیزاسیون، از جنس ایده و نوعی ایدئولوژی معرفی می‌کند که در پی جایگزین کردن مدرن به جای کهنه است.^(۲۱) برمن نیز در این‌باره می‌نویسد:

«... فرایندهای تاریخی - جهانی به طیفِ بس متنوعی از خیال‌ها^۱ و ایده‌ها دامن زده‌اند که جملگی می‌کوشند مردان و زنان را به سوژه‌ها [فاعلان] و همچنین ابژه‌های [موضوعات] مدرنیزاسیون بدل سازند، و به آنان قدرتِ تغییرِ جهان را عطا کنند - همان جهانی که در کارِ تغییرِ آنان است - تا شاید از این طریق بتوانند از دلِ این گردابِ گذر کرده و آن را از آن خویش سازند. طی قرن گذشته، این خیال‌ها و ارزش‌ها، به صورتی کلی و نه چندان دقیق تحت نام «مدرنیسم» دسته‌بندی شده‌اند.»^(۲۲)

اگر بخواهیم دو مفهوم مدرنیزاسیون و مدرنیسم را در کنار هم ببینیم به بیانِ مرادی اشاره می‌کنیم. وی معتقد است مفاهیم مدرنیزاسیون و مدرنیسم قابل قیاس با عقل ابزاری و عقل انتقادی هستند: «عقل ابزاری درصدد دگرگونی طبیعت و غلبه بر آن است؛ حال آنکه عقل انتقادی درصدد دگرگونی انسان و مناسبات وی با دیگران است.»^(۲۳)

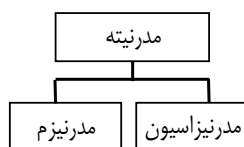
جهانبگلو نیز در این خصوص می‌نویسد:

«به عبارت دیگر می‌توان گفت مدرنیته از همان ابتدا تا به امروز نشان از دو مفهوم می‌دهد: از یک سو، عقل انتقادی که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده سوژه تجلی می‌یابد و از سوی دیگر عقل ابزاری که با تسلط عقلانی و علمی - فناورانه بر جهان شکل می‌گیرد. پس حقیقت نزد مدرن‌ها همواره به دو عنوان مطرح شده است:

۱. جستجوی حقیقت و پیشرفت علمی برای مالک و سرور جهان شدن که نتیجه آن فناوری مدرن بوده است. [مدرنیزاسیون]
۲. جستجوی حقیقت به منظور خروج انسان از قیومیت و اقدام به تعیین حدود عقل در زمینه شناخت و اخلاق. [مدرنیسم]^(۲۴)

نظر به رویکردهای فوق شاید در تعریف مدرنیته بتوان آن را به پرنده‌ای تشبیه کرد که دو بال دارد. یک بال ناظر به دستاوردهای عینی مدرنیته اعم از دستاوردهای

تکنولوژیکی همچون شیوه‌های تولید صنعتی و غیرتکنولوژیکی همچون حکومت دموکراتیک می‌باشد که از آن با مدرنیزاسیون نام می‌بریم، و بال دیگر ذهنیت کلیت‌پذیر است که در آن مفهوم انتقاد و چشم‌پوشی از تمام امور قدسی و ربانی و نفی غایات برای اشیا و امور، نقش محوری ایفا می‌کند. به عبارتی مدرنیته از دو عنصر مدرنیزاسیون که مجموع رویدادهای سیاسی و اجتماعی و علمی و فنی است که در غرب پدیدار شده و اسباب پیشرفت صنعتی و قدرت سیاسی غرب را فراهم آورده^(۲۵) و دیگری مدرنیزم به معنی تلاش برای جستجوی حقیقت به منظور خروج انسان از قیومیت و اقدام به تعیین حدود عقل در زمینه شناخت^(۲۶)، متشکل شده است.



۲. سنت

در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، واژه سنت^۱ به مجموعه تولیدات گذشته در زمینه نظرها، اعتقادات و عادت‌ها اطلاق شده است. بر این اساس، می‌توان سنت را مجموعه‌ای از اعتقادات، باورها، نظرها و رفتارهای تکرارپذیر دانست که در بستر زمان ایجاد می‌شوند. ریشه در تعریفی از جامعه سنتی آن را «جامعه کشاورزی» می‌خواند و در این باره بیان می‌دارد:

«جامعه سنتی با تکنولوژی و آگاهی منطبق با عصر قبل از نیوتن و در نتیجه با سطح بهره‌وری محدود مشخص می‌شود. تولید جامعه سنتی لزوماً تولیدی ایستاست»^(۲۷)

بر این اساس، ایستایی و تحرک محدود و نوعی گذشته‌گرایی، از ویژگی‌های جامعه سنتی محسوب می‌شود. برخی دیگر با تفکیک دو مفهوم میراث و سنت، معتقدند میراث هرچند مجموعه‌ای است که همچون سنت از نسلی به نسل دیگر انتقال داده می‌شود اما بار ایدئولوژیک سنت را ندارد و به‌سختی می‌توان میراث را تبدیل به

یک ایدئولوژی کرد. سنت همواره در برابر جدید مقاومت می‌کند اما میراث فرهنگی که به صورت مادی یا غیر مادی به ما رسیده، مجموعه‌ای است که در خاطرهٔ جمعی ملت ما جای خاصی دارد.^(۳۸) اما سنت‌گرایان^۱ در برداشتی متفاوت از سنت بیان می‌دارند:

«و لو اینکه عرفِ زبان معمولی، لفظ سنت را به معانی گفته‌شده [رسم، عادت، روش] محدود کند، در اینجا کلمه سنت در یک معنای متعالی به کار رفته و هرگز خواسته نشده مجموعه‌ای از تصورات یا مفاهیم - یعنی یک نظام‌سازی فلسفی، مفهومی، تصویری و تصدیقی - محدود شود زیرا سنت ذاتاً فاقد صورت است، یعنی فرم ندارد و بی‌رنگ است. خودش بدون صورت و فرامرزی است. [لذا سنت] از هرگونه تعریفی به زبان بشری ابا دارد مگر به زبان رمز و اشارت. آنچه اکنون می‌توانیم دربارهٔ سنت بگوییم این است که هر جا یک سنت کامل یافت می‌شود، وجود چهار چیز را اقتضا می‌کند:

(۱) منبع الهام یا به معنای دقیق یک وحی الهی، (۲) برکتی الهی، (۳) روشی برای تحقیق، یعنی فعلیت بخشیدن به حقایقی که به وسیله وحی در وجود افراد نازل شده است، (۴) تجسم سنت، نه تنها در آرا و باورها بلکه در تمام ابعاد وجودی انسان».^(۳۹)

بنابراین تعریف، «سنت دربرگیرندهٔ حقایقی نخستین و ازلی است که دارای منشأ الهی است و از راه اشخاص معروف به پیامبران و رسولان... برای ابنای بشر... فرستاده یا مکشوف شده و پرده از چهرهٔ آنها برگرفته شده است».^(۳۰) اگر ما سنت را مجموعه‌ای از اعتقادات، باورها، نظرها و رفتارهای تکرارپذیر بدانیم، بی‌شک دین از فریه‌ترین عناصر سنت خواهد بود و از همین رو در مقاله حاضر مراد از سنت، همان دین در نظر گرفته شده و به عبارتی پرسش از نسبت دین و مدرنیته در دوران مشروطه است.

پیشینه بحث سنت و مدرنیته در ایران

جنگ‌های ایران و روس و شکست ایران از روسیه، سرآغاز جدی در طرح سؤالی عمیق و پایا و ایجاد تلاطمی در ذهن ایرانی گردید و آن سؤال این بود که چرا ما عقب مانده‌ایم و آنها ترقی کرده‌اند؟ البته برخی اندیشمندان، تاریخ این بحث و پرسش از علل عقب‌ماندگی را به طور مشخص به واقعه شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران^(۳۱) نسبت می‌دهند. این شکست‌ها تلنگر جدی بود که بر جامعه بسته و ایستای ایران وارد آمد و نقطه عزیمتی برای تغییرات جدی در ایران معاصر گردید. ضرورت تحول احساس می‌شد، اما برنامه‌ای از درون برای تحول وجود نداشت. داعی برای تحول، احساس عقب‌ماندگی در مقابل غرب و الگوی پیش رو نیز همو بود. جنبش تحریم تنباکوکه واکنش جدی با حضور بلامنازع علما^(۳۲) به مسئله استعمار بود و البته برای نخستین بار، حتی استبداد داخلی را نیز مورد خطاب قرار می‌داد و مشروعیت نظام سیاسی حاکم را به چالش می‌کشید^(۳۳)، می‌توانست فرصتی جدی برای تحول از درون باشد اما این جنبش نیز مانند بسیاری دیگر از جنبش‌های بومی دیگر در تاریخ معاصر که عمدتاً صبغه واکنشی داشته و به فراخور شرایط ظهور کرده و پس از آن افول نموده است، ادامه نیافت و در قالب یک سنت فکری برنامه‌ریزی شده در نیامد. در فضایی با احساس سرشار از عقب‌ماندگی و رکود، کارگزاران تجدد همچون سیاحان، کارگزاران دولتی، دانشجویان ایرانی در خارج^(۳۴) در هاله‌ای از حیرت و سرگشتگی نسبت به غرب، آنچه را دیده‌اند و شنیده‌اند، توصیف کردند و بعضاً تحلیل‌هایی را نیز در علل این ترقی و عقب‌ماندگی ایرانی ارائه نمودند؛ بدین ترتیب از این طریق آرام‌آرام گفتمان مدرنیته - و البته بیشتر در بُعد اثباتی آن یعنی دستاوردهای تکنولوژیکی و خصوصاً سیاسی آن به عنوان نسخه درمان‌بخش و گفتمان‌رهایی - مطرح گردید و در مقام نفی استبداد که تبدیل به یک خواست عمومی شده و آن‌قدر این خواست ریشه دوانده که حاضرند حتی مقدسات خود را فدا کنند،^(۳۵) به عنوان آلترناتیوی جدی مطرح شد.

به عبارتی آغاز ما برای تحول با نوعی انفعال در برابر غرب و سیطره آن آغاز شد. در سال ۱۲۸۳ نهضتی با عنوان عدالتخانه آغاز گردید؛ نهضتی که با مهاجرت

صغری آغاز و در اجتماع مسجد آدینه و پس از آن در مهاجرت کبری روندی تکاملی را طی کرد. نقطه محوری و جدی خواست‌های قیام‌کنندگان، مفهومی به نام عدالتخانه بود که با اینکه در ابتدا تعریفی کوتاه و مبهم داشت اما آرام‌آرام به تعریفی دست یافت که عبارت بود از مجلسی که «اعضای آن مرکب باشد از جمعی از وزرا و امنای بزرگ دولت که در امور مملکت باریط، و از اغراض نفسانی بری باشند و جمعی از تجار محترم که در تجارت و صناعت بااطلاع و از مصالح دولت و ملت مستحضر و برای مشاورت صالح باشند، و چند نفر از علمای عاملین که بی‌غرض و بابصیرت باشند و جمعی از عقلا و فضلا و اشراف و اهل بصیرت و اطلاع... در تحت نظارت... پادشاه اسلام» و وظایف این مجلس عبارت بود از:

(۱) نظارت بر تمام ادارات دولتی، (۲) تعیین حدود وظایف و تشخیص دستور و تکالیف تمام دوایر دولت، (۳) اصلاح نواقص داخله و خارجه و مالیه و بلدیه، (۴) تعیین حدود احکام و امور، (۵) منع ارتکاب منهیت و منکرات الهیه و امر به معروف و واجبات شرعیه، (۶) احقاق حقوق ملهوفین و مجازات مخالفین، (۷) اصلاح امور مسلمین طبق قانون مقدس اسلام و احکام متقن شرع مطاع.^(۳۶)

شاید بشود گفت عدالتخانه نسخه‌ای بومی در جهت تحول نظام سیاسی حاکم بود که البته بنا به دلایل مختلف که اینک مجال بررسی آن نیست، ناتمام ماند و جای خود را به مفهومی به اسم مشروطه و لوازمات آن داد. از همین برهه در کنار لزوم مبارزه با استبداد و بحث جدی در ارتباط با حکومت جایگزین به نحو ضمنی بحثی جدی‌تر و عمیق‌تر در ارتباط با الگوی توسعه در ایران ظهور کرد و پاسخ‌های مختلفی نیز به آن ارائه شد که در گفتار سوم به آن می‌پردازیم.

نسبت سنت و مدرنیته در دوره مشروطه

چنانچه در سطور پیشین بیان شد، مقطع زمانی مشروطه به دلیل طرح گسترده و جدی دستاوردهای غرب در حوزه حکومت از قبیل قانون‌خواهی، آزادی‌طلبی، مساوات و مشروطه‌خواهی از اهمیت خاصی در دوران معاصر برخوردار است. طرح این مسائل، چه از سوی کارگزاران تجدّد به‌خصوص روشنفکران و چه از سوی علمای شیعه، واکنش‌ها و نظرگاه‌های متفاوتی را برانگیخت که در بیانات و

مکتوبات به جامانده از آنها قابل رهگیری است.

مقایسه سه جنبش تحریم تنباکو، عدالتخانه، و مشروطه خواهی حکایت از این امر دارد که تا زمانی که موضوع جنبش، مقابله با استعمار و استبداد بوده، به دلیل روشن و واضح بودن فضای بحث، همدلی و همراهی میان غالب علما وجود داشته اما با طرح موضوعات تازه، از آنجاکه علما تا آن مقطع جز انکار سنتی مشروعت حکومت‌ها در مقام نظر و مفارقت‌ها یا همکاری‌های واکنشی نسبت به حکومت، اقدامی اثباتی در طرح‌ریزی برای جایگزینی این حکومت‌ها انجام نداده بودند، دچار نوعی سردرگمی و اختلاف شدند. به عنوان نمونه، دلایلی همچون ترس از ستم حکومت‌ها^(۳۷) یا تقویت حکومت‌هایی با داعیه شیعه‌گری^(۳۸) و یا حفظ کشور در مقابل تهدیدهای خارجی و خطر استیلای کفار^(۳۹) و نیز مقابله با گسترش عقاید و مکاتب و مذاهب انحرافی^(۴۰)، علما را به حکومت‌ها نزدیک می‌کرد و افزایش ظلم و تعدی حکام و گسترش نفوذ بیگانگان^(۴۱)، نقارها و شکاف میان حکومت و علما را بیشتر می‌کرد.

غرض آنکه شیوع دستاوردهای مدرنیته در ایران و عدم آمادگی قبلی در این مورد، فضای بدیعی را خلق کرد تا چالش سنت و مدرنیته و نسبت آن دو، به عنوان فصل مهمی در تاریخ ادبیات فکری و سیاسی ایران گشوده شود. با بررسی و تحلیل نظرات روشنفکران به عنوان نمایندگان گفتمان مدرنیته و علما به عنوان نمایندگان گفتمان دینی در ارتباط با موضوعات جدید مطروحه در این زمان - که اشاره‌ای به آن شد - می‌توان به سه دیدگاه عمده در ارتباط با سنت و مدرنیته دست یافت. البته لازم به ذکر است که بررسی‌ها حاکی از طیفی بودن دیدگاه‌ها در میان علما و روشنفکران است، به عنوان مثال، تقسیم‌بندی متداول علما به دو دسته مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه، تقسیم‌بندی ناصوابی است و در میان این دو دسته مصطلح نیز، عقاید متفاوتی وجود دارد. به عنوان نمونه در مشروعه‌خواهان، میان نجفی‌مردی و شیخ فضل‌الله نوری تفاوت بسیاری وجود دارد و حال آنکه هر دو در زمره مشروعه‌خواهان قرار می‌گیرند. شیخ فضل‌الله نوری با قانون‌گذاری در امور عرفی مشروط به حضور علما و نظارت بر آن موافق است^(۴۲) و نیز گستره دین را شامل جمیع مسائل عبادی و سیاسی می‌داند اما مردنی مطلقاً اکثریت و قانون‌گذاری را

قبول ندارد و قائل به نوعی جدایی مسائلی دینی از مسائل سیاسی است و اعتقاد دارد فقها نباید در مسائل سیاسی دخالت کنند و با شاه - اگرچه ظالم باشد - رودرو شوند که فقط باید صبور بود و دعا کرد.^(۴۳) این مسئله در میان مشروطه‌خواهان نیز چنین است. ذکر این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که استخراج الگویی مشخص و جزمی در نسبت‌یابی میان سنت و مدرنیته از منظر علما و روشنفکران را سخت می‌نماید.

۱. تقابل سنت و مدرنیته با دفاع از مدرنیسم

در این دیدگاه سنت و به‌خصوص دین، در تقابل و تعارض با مدرنیته قرار دارد و مراد از تعارض نیز وجود یکی در خدمت دیگری است. این تعارض در افکار روشنفکران دوران مشروطه به شکل نفی سنت و سنت‌گریزی و البته با دفاع از مدرنیته قابل مشاهده است. افرادی نظیر آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، ملکم خان، تقی‌زاده، طالبوف و... از این دسته‌اند.

«میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله» (۱۳۲۶-۱۲۴۹) ارمنی‌زاده‌ای که در ظاهر به اسلام گروید، یکی از نخستین و موثرترین نظریه‌پردازانی بود که به طور نظام‌مند به مسائل مربوط مدرنیته در ایران پرداخت.^(۴۴) وی پس از توصیف «خرابی‌های ایران» اعم از «پیشانی لشکر»، «گرسنگی نوکر»، «تعدی حکام»، «ذلت رعیت»، «هرج و مرج دستگاه دیوان» که همه آنها از «آفتاب آشکارتر» است، راه علاج را مراجعه به علم غربی می‌دانست.^(۴۵) وی با اعتقاد به اینکه مقاومت در برابر سیل ترقی‌خواهی امکان‌پذیر نیست که «یا باید به حکم مصلحت خودتان و به حکم مقتضیات آبادی دنیا، بلادرنگ ترقی بکنید و یا باید در زیر ترقی [اروپا] به کلی محو بشوید».^(۴۶) وی معتقد است ایران برای ترقی و پیشرفت خود باید الگوی تمدن غرب را سرمشق خود قرار دهد و هیچ‌گونه دخل و تصرفی نیز در آن به وجود نیاورد. ملکم هرچند در رابطه دین و ترقی، به صراحت دیگران، دین را نفی نمی‌نمود اما این بدین معنا نبود که بهای خاصی به دین می‌داد و یا اساساً شخصیتی دین‌دار بود بلکه نگاهی ابزاری به دین داشت. حامد الگار در این‌باره می‌نویسد:

«توصیه ساده و آسان او در مورد موافقت روح و احکام اسلام با غربی

شدن صرفاً یک نقشه تاکتیکی بود که نه پایه استدلالی و نه اساس اعتقادی داشت و ممکن است برای شخص این تصور دست دهد که ملکم در واقع می‌خواست نه فقط باب وسیع‌ترین بحث و استدلال و تازه‌ترین عقاید را باز کند، بلکه در نهایت امر، آن را بشکند و خرد کند.^(۴۷)

الگار معتقد است اسلام در نظر و عملکرد ملکم، پوششی برای غربی ساختن شرق است؛ «وسیله ماهرانه برای انجام مقصود» که عدم توسل به آن هر اقدامی را با اکراه و تنفر روبه‌رو می‌نمود.^(۴۸) آدمیت نیز در این ارتباط می‌نویسد:

«ملکم مردی آزادفکر و در امور دینی صاحب وسعت صدر و معتقد به مدارا و بردباری بود... چون مروج تجددخواهی و مدرنیت اروپایی بود، برای اینکه حربه تکفیر مخالفان خود را کند گرداند، در تحریراتش کوشش فراوان می‌کرد افکار ترقی‌خواهی و عدالت اجتماعی را با مبانی دینی تطبیق دهد.»^(۴۹)

ملکم خان بر آن بود که «ملل اسلام بتوانند به درجه عالی انگلستان ترقی نمایند» و البته بدین منظور لازم می‌دانست سیاق الفبای فارسی که یکی از علل انحطاط و عقب‌ماندگی ایران بود، اصلاح شود و اصلاح آن را از شرایط تحقق اخذ تمدن غربی می‌دانست.^(۵۰) نکته همین جاست که پیشنهاد ملکم خان در جهت تغییر جهت تدریجی الفبا به جهت سست نمودن و واژگونی معتقدات اسلامی بود.^(۵۱)

از دیگر روشنفکران می‌توان به «میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی» اشاره کرد. وی در مجموع ۱۱ کتاب نگاشت که سفینه طالبی یا کتاب احمد نخستین کتاب اوست. نوشته‌های وی تأثیر مستقیمی بر انقلاب مشروطیت داشت. آنچه از مطالعه آثار وی برمی‌آید آن است که بنیان تفکر طالبوف بر عقل و اعتقاد به نقد^(۵۲) بنا نهاده شده و ذهن او نیز ساخته و پرداخته دانش طبیعی است. از منظر او «علم» و «آزادی» دو عامل اصلی ترقی مدنیّت هستند.^(۵۳) وی برای آزادی موضوعیت قائل است و ارزش آن را ناشی از مقدمی بودن آن نمی‌داند و معتقد است آزادی برای آزادی است. وی بیان می‌دارد که آزادی لفظی مجرد است و این لفظ مجرد در حق تجلی می‌یابد و مراد او نیز از حق، تعریفی انسان‌محورانه است که برای تولید یک منبع و

مظهر بیشتر وجود ندارد و آن انسان است.^(۵۴) او حاکمیت را از آن مردم می‌دانست و مشروعیت قانون را که برای اعتدال عمومی و در مقام تزامن حقوق فردی و جمعی وضع می‌شود، ناشی از اکثریت می‌دانست. البته با توجیهی شرعی بیان می‌کرد چون ارادهٔ مردم با ارادهٔ خدا یکی است، پس ناسازگاری در این زمینه ایجاد نمی‌شود. البته او هیچ‌گاه به صراحت به وجود ناسازگاری میان انگارهٔ حاکمیت مردم و خدا اشاره نکرد، اما به‌کارگیری تفسیری تازه و گسترده که بدان اشاره شد، حاکی از پذیرش تلویحی نوعی ناسازگاری میان این دو حوزه بود.^(۵۵) او قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا را بهترین قوانین می‌داند اما برای هزار سال قبل، و برای عصر جدید که هیچ نسبتی با صد سال پیش ندارد، این قوانین به درد نمی‌خورد.^(۵۶)

از منظر وی قوانین بر دو قسمند: یکی مادی و دیگری معنوی. قوانین معنوی را پیامبران به وسیله وحی برای نوع بشر می‌آورند اما قوانین مادی منشأً وحیانی ندارند، مثل قانون مدنی و سیاسی که به وسیله خردمندان تدوین می‌شوند. هر دوی این قوانین برای بشر و استفادهٔ مردم لازم است.^(۵۷) بر این اساس هرچند به نحوی آشکار مذهب و قوانین مترتب بر آن را انکار نمی‌کرد اما عملاً آن را جدا از جنبه‌های مادی و زندگی این جهانی تعبیر و تحلیل می‌کرد.

از دیگر روشنفکران مشروطه می‌توان «میرزا فتحعلی آخوندزاده» (۱۲۹۵-۱۲۲۷) را نام برد. او در بررسی علل و عوامل عقب‌ماندگی در ایران، از حملهٔ اعراب به ایران و در نهایت «مسخ و استحالهٔ همه‌جانبهٔ ایران» به عنوان یکی از مهم‌ترین علل، یاد می‌کند. وی آغاز تنزل سیاسی و معنوی ایران را غلبهٔ تازیان می‌داند و در این باره می‌نویسد:

«عرب‌های برهنه و گرسنه تمدن ایران را ویران ساختند و سعادت اهل ایران را راهزنان بر باد دادند. مستی خیالات جفنگ و عقاید پوچ به ارمغان آوردند. انحطاط اخلاقی و معنوی امروزه ما را فردوسی علیه‌الرحمهٔ هشتصد سال قبل از این، به الهام دانسته بود.»^(۵۸) چنانکه در جایی دیگر نیز می‌گوید: «در جامعه اسلامی روح علمی و پژوهش با استیلاي متعصب روحانی به انحطاط گرایید و بعد مُرد»^(۵۹)

او بی‌پرده اسلام را عامل زوال ذکر می‌کند و می‌نویسد:

«علاوه بر آنکه سلطنت هزارسالهٔ ما را به زوال آوردند و شأن و شوکت ما

را بر باد بردند و وطن ما را خراب اندر خراب نمودند؛ خطی را نیز بر گردن ما بسته‌اند که به واسطه آن تحصیل سواد متعارف هم برای ما دشوارترین اعمال شده است».^(۶۱)

او در تعبیری دیگر، عقاید دینی را عامل ذلت ملک و ملت می‌داند و در این باره می‌نویسد:

«الان در کل فرنگستان و ینگه دنیا، این مسئله دایر است که آیا عقاید باطله یعنی اعتقادات دینی موجب سعادت ملک و ملت است یا اینکه موجب ذلت ملک و ملت است. کل فیلسوفان آن اقالیم متفقند در اینکه اعتقادات دینی موجب ذلت ملک و ملت است در هر خصوص».^(۶۱)

یکی از مفاهیمی که آخوندزاده مطرح کرد، مفهوم نقد بود. او آزادی اندیشه را شرط لازم برای چنین نقدی قلمداد می‌کرد.^(۶۲) از همین رو، از دین به دلیل آنکه دعوی تقلید می‌نماید، ابراز بیزاری نمود:

«ما دیگر از تقلید بیزار شده‌ایم، تقلید خانه ما را خراب کرده است، حالا در این صدد هستیم که قلاده تقلید را از گردن خودمان دور انداخته از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاده و آزاده‌خیال شویم».^(۶۳)

او معتقد است اگر ایرانی از «نشئت آزادی و حقوق انسانیت» خبردار بود، به این گونه «عبودیت» و «رذالت» گرفتار نمی‌شد.^(۶۴) و اشاره می‌کند که حرمت روحانیه ملت توسط اولیای دین اسلام از دست رفته و حرمت جسمانیه توسط فرمانروایان «دیسپوت» گرفته شده است.^(۶۵)

آخوندزاده از عقل در برابر وحی طرفداری می‌نمود^(۶۶) و از همگان می‌خواست جهان‌بینی خود را نه بر پایه باورهای دینی - متافیز یکی بلکه بر مبنای علوم طبیعی قرار دهند.^(۶۷)

فراستخواه درباره مؤلفه‌های فکری و روحی آخوندزاده چنین می‌نویسد:

«اومانیزم، ماتریالیسم، ساینسیسم، رئالیسم ادبی، ناسیونالیسم، آزادی‌خواهی، قانون و کنستیتوسیون، تعارض اسلام و مشروطیت، اسلام و علم، اسلام و

زندگی، تفکیک دین و سیاست و احیاناً ابزارانگاری در دین و پروتستانیسیم اسلامی، تغییر خط و القبای فارسی و سایر مقوله‌های جدید غربی در علم و فلسفه و اخلاق، از جمله مؤلفه‌های فکری و روحی آخوندزاده و شعارهایی است که او برای ایرانی داده است».^(۵۸)

آخوندزاده در نقدی که بر کتاب یک کلمه مستشارالدوله تبریزی نوشت، به‌رغم تمجید از کتاب وی، تلاش‌های مستشارالدوله مبنی بر هماهنگی میان اسلام و نوخواهی را رد کرد و به این ترتیب باورهای سکولاریستی خود را بروز داد و با بیان مواردی از مسائل فقهی همانند نابرابری موجود میان زن و مرد در برخی مسائل اقتصادی، این مسائل را با روح یک نظام قانونی و دموکراسی غربی یعنی نظام مشروطه در منافات می‌دانست.^(۶۱) وی هیچ‌گاه تلاش نمی‌کرد به صورت تصنعی هم که شده با نقل قول از آیات و روایات به ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزش‌های اروپایی بپردازد. او بیشتر در پی شفاف‌سازی نکات مورد اختلاف و به‌ویژه نکات بنیانی بود. این شفاف‌سازی به مقابله جدی با اسلام انجامید، به‌گونه‌ای که پروتست (اعتراض) در مذهب و نسخ برخی آیات قرآنی و احکام فقهی از جمله پیشنهادهای وی است.

۲. تقابل سنت و مدرنیته با توجه به مدرنیسم

از مرحوم شیخ فضل‌الله نوری می‌توان به عنوان چهره شاخص این جریان نام برد، هرچند دیدگاه‌های وی در دو مرحله، تفاوت‌هایی با هم داشت. در مرحله نخست که تا پایان جریان تحصن شیخ فضل‌الله در حرم حضرت عبدالعظیم (از هشتم جمادی الاول ۱۳۲۵ تا هشتم شعبان همان سال) ادامه داشت، ایشان قائل به ترکیب مشروطه با مشروطه بود. اما در مرحله دوم (از سقوط مشروطه اول تا زمان شهادت)، ایشان از لحاظ تئوریک قائل به امتناع جمع مشروطه و مشروطه شد. شیخ فضل‌الله معتقد بود از آنجاکه مشروطه پدیده‌ای ذاتاً غربی است، امکان اتّصاف آن به وصف مشروطه وجود ندارد.

بررسی دیدگاه شیخ فضل‌الله در این دوره که عمدتاً در رساله حرمت مشروطه و نیز رساله منسوب به ایشان یعنی تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل آمده، حاکی از نوعی

نگاه جوهری و بنیادی به مسئله مشروطه است؛ نگاهی که بر آن بود تا توضیح دهد مفاهیم غربی را با یک نگاه تقلیل‌گرایانه و صوری با مفاهیم اسلامی متناظر آن نمی‌توان تطبیق داد. هرچند شیخ فضل‌الله نوری اعتقاد به قانون‌گذاری به اتکای نظر اکثریت را با فرض نظارت علما در امور عرفی می‌پذیرد، اما اعتقاد دارد ذات مشروطه به گونه‌ای است که صرفاً به قانون‌گذاری در امور عرفی محدود نخواهد شد، از این رو تأکید می‌کند:

«حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان به انتخاب خود رعیا در مرکز مملکت جمع شوند و اینها هیئت مملکت باشند و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آرا بنویسند. موافق مقتضیات عصر، به عقول ناقصه خودشان، بدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شرع اطهر بلکه هرچه به نظر اکثر آنها نیکو و مستحسن آمد، او را قانون مملکتی قرار دهند مشروط به اینکه اساس تمام مواد آن به دو اصل مشثوم که مساوات و حرمت افراد سکنه مملکت است، باشد... محض تدلیس از باب لا بدی نوشتند باید موادش مطابق شرع باشد ولی باز در همان نوشتند که تمام مواد قانون‌ها قابل تغییر است... حالا هم محض بستن دهان من و تو اسم شرع را به زبان می‌رسانند...»^(۴۰)

در موردی دیگر شیخ فضل‌الله نوری برای آنکه نشان دهد اصل مشروطه شرع‌پذیر نیست، به اصولی از مشروطه از جمله مساوات (که طبق این اصل همه افراد با هم برابرند) اشاره می‌کند و از قول یکی از اعضای مجلس نقل می‌کند: «در باب این ماده [اصل تساوی حقوق مردم] یک نفر که از اصل هیئت معدود بود، گفت به داعی که این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه موارد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسد و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد، باقیه باشد ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فوری در جواب گفتم: فعلی الاسلام السلام...»^(۴۱)

ایشان در جای دیگری می‌نویسد:

«ای برادر عزیز اگر مقصودشان (مشروطه‌خواهان) اجرای قانون الهی بود و

فایده مشروطیت حفظ احکام اسلامی بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند... قوام اسلام به عبودیت است، نه به آزادی»^(۷۲)

به نظر می‌رسد شیخ فضل‌الله نوری بر آن بود که نمی‌توان مشروطه را از عناصر اصلی آن با تعاریف خاص یعنی مساوات، آزادی، اعتبار نظر اکثریت بدون اهتمام به نظر شرع جدا کرد و یا آن عناصر را با یک نگاه تقلیل‌گرایانه، معنی شرعی داد که اگر چنین باشد، دیگر مشروطه‌ای نیست که غرب‌گرایان سکولار به دنبال آن هستند. شیخ فضل‌الله در این باره بیان می‌دارد که بدون شک «قانون مشروطه با دین اسلام حضرت خیر الانام علیه آلاف التحیه و السلام منافی است، و ممکن نیست مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید، مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب کند که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است. چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد، بر او جاری است، هرکه باشد از عارف یا عامی از اولی الشوکه یا ضعیف»^(۷۳)

مرحوم شیخ فضل‌الله نوری به دنبال آن بود که در این مجال، نسخه‌ای بومی که بدو از دل شرع بیرون آمده باشد، ارائه دهد که البته اقدامی جدی در این زمینه اثباتی انجام نداد و جملات زیر حاکی از همین امر است. ایشان در یکی از نامه‌های خود به علمای شهرستان‌ها چنین نوشت:

«... دین اسلام... دنیا را به عدل و شوری گرفت آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما را از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید...»^(۷۴)

و در جای دیگر می‌نویسد:

«مجلس شورای ملی و اجتماع وکلا و مبعوثین در آن و مقصد رفع ظلم و نشر عدالت و اصلاح مملکت، بدون نظامنامه که عموم اهالی و حکام و کارگزاران ممالک به آن رویه حرکت نمایند، چگونه تصور می‌شود. تدبیر منزلی که اول مرحله حکمت عملی است بدون دستور [قانون اساسی] نمی‌شود، تدبیر مملکتی چگونه بدون قانون ممکن خواهد بود»^(۷۵)

۳. جمع سنت و مدرنیته با توجه به مدرنیزاسیون

در مقابل نگاه مبنایانه‌ای که شرح آن گذشت، عده‌ای با نگاه صوری به مشروطه به دنبال تطبیق موازین و دستاوردهای سیاسی غرب با موازین اسلامی برآمدند. به عنوان نمونه دو مقوله مجلس قانون‌گذاری و آزادی مورد بررسی قرار می‌گیرند. مرحوم آخوند خراسانی از مراجع بزرگ نجف، مجلس شورا را نهاد «امر به معروف و ناهی منکر» می‌داند که این نهاد می‌باید بر عملکرد دولت در اجرای قوانین مستفاد از فقه شیعه نظارت کرده و ضمانت اجرای آن را عهده‌دار باشد.^(۷۸)

مرحوم نائینی نیز در باب قانون‌گذاری با اشاره به آیه «وشاورهم فی الامر» مخاطب مشورت را همگان و متعلق مشورت را کلیه امور سیاسی می‌داند و البته تصریح می‌نماید احکام شرعی هیچگاه متعلق مشورت قرار نمی‌گیرند.^(۷۷) از نظر وی محدوده قانون‌گذاری وکلا، عناوین کلی و جزئی شرعی را که همواره باقی و ثابت و تعبدی‌اند، دربر نمی‌گیرد.

مرحوم سید عبدالحسین لاری نیز با تشبیه مجلس به «حرم مقدس کعبه»^(۷۸) تشکیل «شورایی مبتنی بر شریعت و برای اجرای احکام الهی» را نخستین پایه مشروطه مشروعه خود معرفی می‌کند.^(۷۹) از دیدگاه وی، شرط عضویت در مجلس همان شروط چهارگانه «تکلیف» یعنی کمال عقل، بلوغ، علم و قدرت است.^(۸۰) و شخص اول مجلس، باید فقیه عادل و جامع‌الشرایط باشد.^(۸۱) از دیدگاه وی رئیس مجلس، حکومت بلامنازع را بر عهده دارد و سلطان به «فرض وجود» نقش مجری را عهده‌دار است و نمایندگان مجلس، شأنی جز ارائه مشورت به فقیه رئیس مجلس ندارند.^(۸۲) همچنین هر «نظر و شورایی و خیال و آرای که مخالف قواعد و قوانین شرایع و دین اسلام و مسلمین» باشد، از «مزخرفات وحی شیطانی است».^(۸۳)

شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی نیز در رساله اللئالی المربوطة فی الوجوب المشروطة بیان می‌دارد:

«عقد مجلس در هر بلدی برای نظارت امنای ملت است در اشغال حکومت، چه مالیه و چه عسکریه و نیز در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظام مملکت و ایادی آن، چون تسویه طرق و شورا و بستن سدها و... و پرواضح است که این امور و امثال آنکه راجع است به مصالح دنیویه،

دخلی به امور دینی ندادند».^(۸۴) ثقة الاسلام تبریزی نیز در رساله لالان، محدوده وضع قانون توسط قوه مقننه را محدود به امور عرفیه دانسته و حیطه آن را امورات مملکتی از قبیل «تعیین حدود شاه و رعیت و اخذ و عطا و حدود داخله و خارجه و گرفتن مالیات و سرباز و صلح و جنگ و غیر آنچه در مملکت داری لازم است و قوای مملکت و سلطنت با اوست» برمی شمرد اما در باب شرعیات، حکم همان چیزی است که در شریعت مطهره معین و در قانون مشروطه ایرانی تغییرپذیر نیست.^(۸۵)

او با اصطلاح مشروطه ایرانی به جمع میان مدرنیته و سنت پرداخته و بعد چنین می نویسد:

«مشروطه ایرانی نمی خواهد بدعتی در دین گذاشته شود و قانون عرفی را قانون شرع الهی واجب الاتباع خداوندی داند و نمی خواهد پاره ای اصول منکره را داخل مملکت نماید».^(۸۶)

چنانچه بیان شد علمای مشروطه خواه بر این گمان بودند که هرچند مشروطه، مشروعه نمی شود - به این معنا که حاکمیت در دوره غیبت از آن فقیه است - اما اعتقاد داشتند از آنجاکه مشروطه نظامی خنثی است^(۸۷) به راحتی می توان مفاهیم جدید برآمده از آن را با شرع تطبیق داد و حتی مشروطه به معنایی که در ذهن داشتند، دستاورد اسلام بوده که اینک به خود ما بازگشته و به تعبیر مرحوم نائینی «هذه بضاعتنا ردت الینا».^(۸۸) دکتر حائری در نقد این دیدگاه می نویسد:

«در حقیقت سخن شیخ فضل الله نوری در مورد این مسئله با آنچه در واقع امر رخ داد نزدیک تر به نظر می رسد بدین معنی که وی به درستی دریافته بود مشروطه گری به شیوه ای که برخلاف دستورهای اسلام است، عمل می کند».^(۸۹)

نگاه این طیف به مقولاتی چون آزادی و مساوات نیز از این دست بود. به عنوان مثال محلاتی در ارتباط با مساوات می نویسد:

«مراد از آن [مساوات] همان است که در عبارت زیارت هشتم از زیارات

حضرت مولی الموالی سلام الله علیه... مذکور است و هی هذا: «الضعیف الذلیل عندک قوی عزیز حتی تأخذ له بحقه و القوی العزیز عندک ضعیف ذلیل حتی تأخذ منه الحق و الغریب و البعید عندک فی ذلک سواء» حاصل مقصود اینکه حقوق هر کس - هر که باشد و هر چه باشد - بایست که در موقع خود محفوظ باشد و به او برسد نه اینکه ضعیف حقش را پامال و به اندازه ضعفش از درجه اعتبار ساقط شود و قوی به قدر قوتش همه جا میدان دار باشد؛ چنانچه در دوره استبداد است و به عبارتی... هر حکمی که به هر عنوانی از عناوین شرعی یا عرفیه بار باشد در اجرای آن حکم فرقی بین مصادیق آن گذارده نشود مثلاً زانی حد می خورد، هر که باشد... شاه باشد یا گدا، عالم یا جاهل...»^(۹۰)

در چنین فضایی بود که مرحوم نجفی در مقام بحث از مشروطه، بیان می دارد:

مشروطه چیز جدیدی نیست بلکه از زمان حضرت رسول اکرم (ص) تأسیس شده اما چون هزار و سیصد و چند سال است که این اساس از میان رفته و اکنون دوباره تجدید گردیده، همگان خیال می کنند امری حادث و جدید است. وی بیان می دارد قبل از بعثت پیامبر، تمام عالم دارای سلطان و حاکم و قاضی و غیره بودند که آنها به طور مطلقه و بدون تقید به قانونی حکم می راندند ولی پیغمبر اسلام فرمودند «من نه پادشاه بلکه پیامبر هستم و حکم خدا را ابلاغ می نمایم و بعد از پیامبر تا زمان معاویه، مردم با خلفا بیعت مشروطه می کردند و می گفتند: «علی کتاب الله و سنه نبیه»^(۹۱).

نتیجه گیری

در دوره مشروطیت با طرح مقولاتی همچون مشروطه، مجلس قانون گذاری و...، در نسبت این مفاهیم با شرع، بنا به مبانی فکری و نوع رویکرد، دیدگاه های مختلفی مطرح شد. روشنفکران قائل به تقابل سنت و مدرنیته شدند و در این تقابل نیز جانب مدرنیته را گرفتند. البته برخی از روشنفکران همچون آخوندزاده عمدتاً به دستاوردهای علمی غرب توجه داشتند و تعارض دین را با این جنبه از غرب درک

می‌کردند و برخی دیگر مانند طالبوف نگاه مبنای‌گرایانه‌تری ارائه کردند. در مقابل شیخ فضل‌الله نوری و برخی از همفکران وی البته پس از پذیرش اولیه امکان جمع مشروطه و شرع و در یک معنای عام‌تر مدرنیته و سنت، در نهایت با یک نگاه مبنای‌گرایانه قائل به عدم امکان جمع شدند. گروه سومی نیز که شامل عمده علمای مشروطه‌خواه می‌شد با نگاهی تقلیل‌گرایانه به مدرنیته و باور به خنثی بودن دستاوردهای آن به دنبال تحلیل دینی از این مفاهیم نوظهور در عرصه سیاسی - فکری شدند. اگر مدرنیسم را به عنوان هسته فکری مدرنیته و مدرنیزاسیون را ستاوردهای تکنولوژیکی و غیرتکنولوژیکی آن بدانیم، موتور محرک، همین مبانی فکری است که شیخ فضل‌الله نوری بدان اشاره می‌کرد و میل عام را در این تعامل، حذف دین جز در عرصه خصوصی زندگی می‌دانست. نویسندگان اساساً گفتمانی را که به حذف دین جهت توسعه باور دارد نه از نظر تئوریک می‌پذیرد و نه از نظر شرایط فرهنگی ایران، ممکن می‌داند.

به نظر می‌رسد باید در دو رویکرد دیگر که می‌توان آنها را در درون گفتمان دینی جای داد، تأمل جدی صورت بگیرد. بدین معنا که باید اقدام علمایی مانند مرحوم نائینی را که صرفاً به نفی نپرداختند و به دنبال جمع بین مفاهیم جدید و ادبیات دینی بودند و از این طریق به صورت ایجابی در ارائه راهکاری عملی برای اداره کشور کوشیدند، با نگاهی عمیق‌تر و همه‌جانبه درهم می‌آمیخت و تصرف در مفاهیم مدرن با توجه به روح سیطره‌جوی مدرنیسم، آگاهانه و فعالانه و نه تقلیل‌گرایانه صورت می‌گرفت، زیرا هر لفظی در بستر خاصی مصطلح شده و رشد می‌کند و بر این اساس، بار معنایی خاصی می‌یابد و از این رو نمی‌توان این لفظ را در بستر نامانوس با آن بدون آن تصرف آگاهانه و عمیق به کار برد. *

پی‌نوشت‌ها

۱. رامین جهاننگلو، موج چهارم، مترجم: منصور گودرزی، (تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۲).
۲. علی میرسپاسی، دمکراسی یا حقیقت؛ رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱).
۳. عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدیولوژی، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸).
۴. علیرضا مرادی، «مدرنیته و موانع معرفت‌شناختی دیدگاه‌های طرفدار توسعه در ایران [جزوه]»؛ در: همایش چالش‌ها و چشم‌اندازهای توسعه ایران، (تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت برنامه‌ریزی، ۱۳۸۱).
۵. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴).
۶. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴).
۷. حامد الگار، دین و دولت در ایران با نقش علما یا «و نقش علما؟» در دوره قاجار، مترجم: دکتر ابوالقاسم سری، (تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۶).
۸. موسی نجفی، مقدمه‌ای تحلیلی بر تاریخ تحولات سیاسی ایران (دین، دولت، تجدد)، (تهران: مرکز فرهنگی - انتشاراتی منیر، ۱۳۷۸).
۹. سید احمد رهنمایی، غرب‌شناسی، (قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳)، ص ۱۳۲.
۱۰. لارنس کهن، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پُست‌مدرنیسم. مترجم: عبدالکریم رشیدیان، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، ص ۱۱.
۱۱. میرسپاسی، پیشین، ص ۳۵.
12. A. S., Honby, *Oxford Advanced Learners Dictionary*, (Oxford University Press, 5Th edition, 1998), S. V. "Modernism", P. 750.
13. Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (London: Cambridge, 1991), P. 1.
۱۴. الیونورا باربیری، «تجدد و تجددگرایی؛ لوازم جامعه‌شناسانه آن برای دین». مترجم: امیر اکرمی، نقد و نظر، سال پنجم، شماره ۱ و ۲، زمستان و بهار ۱۳۷۸-۱۳۷۷، صص ۸۱-۸۰.

۱۵. بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه اعتقادی، (تهران: مرکز، ۱۳۷۳)، صص ۹-۱۱.
۱۶. محمد مددپور، خودآگاهی تاریخی؛ کتاب چهارم، (انتشارات مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، ۱۳۸۰)، صص ۱۹-۲۰.
۱۷. فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، مترجم: مهدی حقیقت‌خواه، (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۳)، صص ۲۳-۲۴.
۱۸. همان، ص ۲۴.
۱۹. همان، ص ۶۰.
۲۰. میرسپاسی، پیشین، ص ۱۳۲.
۲۱. سروش، پیشین، ص ۳۵۲.
۲۲. مارشال برمن، تجربه مدرنیته: هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، مترجم: مراد فرهادپور، (تهران: انتشارات طرح نو؛ چاپ دوم، ۱۳۸۰)، صص ۱۵-۱۶.
۲۳. مرادی، پیشین، ص ۷.
۲۴. جهاننگلو، پیشین، ص ۷۲.
۲۵. جمشید بهنام و رامین جهاننگلو، تمدن و تجدد، (تهران: مرکز، ۱۳۸۲)، ص ۱۳.
۲۶. رامین جهاننگلو، روشنفکری در ایران (گفتگوی تمدن‌ها و روشنفکری)، (تهران: نشر توسعه، ۱۳۸۱)، ص ۷.
۲۷. گی روزه، تغییرات اجتماعی، مترجم: منصور وثوقی، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰)، ص ۱۶۲.
۲۸. بهنام و جهاننگلو، پیشین، صص ۳۶-۳۷.
۲۹. غلامرضا اعوانی، «خرد جاویدان»، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، به اهتمام عبدالرحیم مرودشتی، شهرام یوسفی‌فر، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲)، صص ۱۱-۱۲.
۳۰. سید حسین نصر، معرفت و معنویت؛ مترجم: انشالله رحمتی، (تهران: نشر سهروردی، چاپ سوم، ۱۳۸۵)، ص ۱۵۶.
۳۱. سید جواد طباطبایی، تأملی درباره ایران، جلد اول: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۳۰.
۳۲. رسول جعفریان، مقالات تاریخی، جلد سوم، (قم: نشر الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶)، ص ۳۳۹.
۳۳. نجفی، پیشین، ص ۱۱۰.
۳۴. تقی آزاد ارمکی، اندیشه‌نوسازی در ایران، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ص ۵۰.
۳۵. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، جلد دوم، (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲)، صص ۳۲۲-۳۲۳.
۳۶. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، (تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهاردهم، ۲۵۳۷)، ص ۱۱۰.

۳۷. مهدی هادوی تهرانی، ولایت و دیانت؛ جستارهایی در اندیشه سیاسی اسلام، (قم): نشر مؤسسه فرهنگی خانه فرد، مؤسسه بیت‌الحکمه الثقافیه، ص ۶۹.
۳۸. علی رفیعی، اندیشه‌های سیاسی مسلمانان، (تهران: نشر یاقوت، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۱.
۳۹. لطف‌الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، (تهران: نشر اختران، چاپ اول، ۱۳۸۳)، ص ۲۵.
۴۰. حائری، پیشین، ص ۵۳۱.
۴۱. رسول جعفریان، بررسی و تحقیق در جنبش مشروطیت ایران، بررسی کامل ابعاد تحسن مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس، (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹)، ص ۳۳.
۴۲. ترکمان، پیشین، جلد اول، صص ۳۶۰-۳۵۹.
۴۳. زرگری‌نژاد، پیشین، صص ۱۹۷-۱۹۶.
۴۴. وحدت، پیشین، ص ۶۱.
۴۵. محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، (تهران: انتشارات علمی، بیتا)، صص ۱۰-۵.
۴۶. اسماعیل رایین، میرزا ملکم خان، (تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه، ۱۳۵۳)، ص ۱۵۲.
۴۷. الگار، پیشین، ص ۱۶.
۴۸. همان، ص ۱۰۴.
۴۹. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۴۰)، ص ۱۰۴.
۵۰. همان، ص ۱۳۰.
۵۱. الگار، پیشین، صص ۹۷-۹۶.
۵۲. وحدت، پیشین، ص ۸۶.
۵۳. همان، صص ۳۲-۳۱.
۵۴. همان، صص ۸۷-۸۶.
۵۵. همان، صص ۸۹-۸۸.
۵۶. همان، ص ۹۱.
۵۷. مهدی صلاح، «بررسی آرای تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه‌خواهی در ایران»، مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات جریان‌های فکری مشروطیت، (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۶)، ص ۱۰۹.
۵۸. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، (تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹)، صص ۱۲۴-۱۲۳.
۵۹. همان.
۶۰. فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش: حمید محمدزاده. (تبریز: انتشارات مهر، ۱۳۷۵)، ص ۳۵۱.
۶۱. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۹)، ص ۱۹۱.

۶۲. وحدت، پیشین، ص ۸۰.
۶۳. آخوندزاده، پیشین، ص ۱۳۱.
۶۴. راثین، پیشین، صص ۴۶۰-۴۵۹.
۶۵. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، پیشین، ص ۱۴۰.
۶۶. وحدت، پیشین، ص ۸۱.
۶۷. همان، ص ۸۲.
۶۸. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر: دینی و غیردینی، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳)، ص ۶۳.
۶۹. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، پیشین، صص ۱۵۸-۱۵۶.
۷۰. زرگری‌نژاد، پیشین، ص ۱۸۲.
۷۱. همان، ص ۱۷۷.
۷۲. همان، صص ۴۴۱-۴۴۰.
۷۳. همان، ص ۱۶۷.
۷۴. ترکمان، پیشین، جلد اول، ص ۱۵۰.
۷۵. همان، ص ۳۴۷.
۷۶. علیرضا جهانشاه‌لو، «حیات و اندیشه سیاسی آخوند ملامحمد کاظم خراسانی»، آموزه، مجموعه مقالات درباره (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۲)، ص ۴۲.
۷۷. آقا شیخ محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه الملة، پانویس و توضیحات توسط سید محمد طالقانی، (تهران: سهامی انتشار، زمستان ۱۳۶۱)، صص ۵۴-۵۳.
۷۸. زرگری‌نژاد، پیشین، ص ۳۹۵.
۷۹. محسن رنجبر، «سیری در زندگی، فعالیت‌ها و اندیشه سیاسی سید عبدالحسین موسوی لاری»، آموزه، مجموعه مقالات درباره (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۲)، ص ۱۹۸.
۸۰. زرگری‌نژاد، پیشین، ص ۴۰۸.
۸۱. همان.
۸۲. همان، ص ۴۱۰.
۸۳. حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه)، (تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۴)، ص ۱۱۶.
۸۴. زرگری‌نژاد، پیشین، ص ۵۱۶.
۸۵. میرزا علی ثقة‌الاسلام تبریزی، «رساله لالان»، آموزه، مجموعه مقالات درباره (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۲)، ص ۳۹۷.
۸۶. همان، ص ۳۹۶.
۸۷. زرگری‌نژاد، پیشین، ص ۵۲۰.

۸۸. نائینی، پیشین، ص ۶۰.
۸۹. حائری، پیشین، ص ۳۱۹.
۹۰. زرگری نژاد، پیشین، صص ۵۱۸-۵۱۹.
۹۱. همان، صص ۴۲۴-۴۲۵.