

تأملاتی پیرامون غرب‌شناسی انتقادی عالمان شیعه

علی علوی سیستانی^۱

◆ اشاره

غرب جدید در سه مرحله متوالی و هر بار با چهره‌های متفاوت وارد ایران شده است: در مرحله نخست، از اوایل عصر صفویه تا ابتدای قاجار و با چهره تبلیغی - مسیحی، در مرحله دوم، از ابتدای قاجار تا آستانه نهضت مشروطه و با چهره سیاسی، نظامی و اقتصادی، و در نهایت در مرحله سوم، از آستانه مشروطه تا کمی پس از آن و با چهره فکری - نرم‌افزاری. موضع عالمان شیعه با هر کدام از چهره‌های متفاوت غرب، موضعی مناسب با همان چهره بود. این جریان با چهره فکری - نرم‌افزاری غرب در سه مرحله و هر بار به شیوه‌ای متفاوت روبه‌رو شده است: گزارش آن، نخست به شکل توصیفی گام دوم، نگرش انتقادی و نهایتاً در گام سوم به تأسیس طرح و برنامه در برابر آن می‌پردازد. این نوشته به اجمال به نگرش انتقادی عالمان دینی به غرب (گام دوم) می‌پردازد که بیشتر به عصر نهضت مشروطه مربوط است.

۱. دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی و پژوهشگر تاریخ معاصر

◆ مقدمه

وجه مشترک غرب‌شناسی‌های اولیه عالمان دینی از جمله عبداللطیف شوشتری، سلطان الواعظین، آقا احمد کرمانشاهی و رستم الحکما و معاصران آنها توصیفی بودن و کمتر انتقادی بودن آنها است. در کتاب‌هایی مثل تحفه‌العالم، سفرنامه و سیاحتنامه سلطان الواعظین، مرآت‌الاحوال و رستم‌التواریخ، اگر چه در مواردی به کاستی و نواقص غرب هم اشاره شده است، اما در هر حال، جنبه توصیفی این کتاب‌ها بر جنبه انتقادی آنها – حتی در کتاب رستم‌التواریخ که نویسنده آن هیچ‌یک از شئون غرب را نپذیرفته است – غلبه دارد. نویسندگان این کتاب‌ها به اقتضای مرحله تاریخی که در آن قرار دارند، بیشتر در برابر رویه تکنولوژیک و نظامی غرب به‌تازده و حیرت‌زده شده‌اند تا اینکه فرصت تأمل و اندیشیدن داشته باشند. گذشت زمان و فراهم شدن فرصت‌های بیشتر برای تأمل و تفکر درباره ابعاد، وجوه، حیثیت‌ها و حتی ماهیت غرب جدید، به عالمان دینی اجازه داد تا دوره بهت و حیرت خود را – که البته در آن نوعی بازفهمی غرب نیز نهفته بود – پشت سر گذارند و به نوعی بازنگری در غرب و پرسش از چگونگی تکوین، رشد و تکامل آن برسند. به لحاظ تاریخی، پرسش از ماهیت غرب و تردید در حق بودن و انسانی بودن آن بیشتر از همه در آستانه نهضت مشروطیت ایران، در جریان دین‌گرا مطرح شد. البته پیش از این تاریخ نیز برخی عالمان تیزهوش و پیش‌رو بودند که وعده‌های عالم تجدد را به سخره می‌گرفتند و با طرح سؤالاتی، اذهان را به لایه‌های عمیق‌تر جریان فکری غرب معطوف می‌کردند. به تعبیر یکی از محققین تاریخ و اندیشه سیاسی معاصر:

از نخستین سال‌های رویارویی ایران با غرب، گرچه در این نکته که ذات رفتار استعمار غرب در برابر مشرق‌زمین و ملل اسلامی سلطه‌گرانه و آمرانه است، کمتر کسی تردید روا می‌داشت ولی در عین حال، کمتر کسی هم به سراغ ماهیت فرهنگ و تمدن و فلسفه غربی می‌رفت. در دوران مشروطیت، شمار کسانی که به نحوی استعمار سیاسی و

سلطه غربی را محکوم و مطرود می‌کردند، بسیار بودند، ولی گاه می‌شد که همین افراد در جبهه فکری و فرهنگی، کاملاً مقهور و مرعوب فضای فرهنگی غرب می‌شدند. این نکته ما را به این واقعیت رهنمون می‌شود که ماهیت غرب نه تنها در دوران مشروطه، بلکه در دوران معاصر نیز در تمامی ابعاد برای همه نخبگان جامعه ایران، به خصوص جریان روشنفکری به‌طور ریشه‌ای شناخته و شکافته نشده است؛ و به نظر می‌رسد در اندیشه دینی سده اخیر، کسانی که به تعارض بنیادین غرب با اسلام قائل بوده‌اند، در این زمینه نسبت به دیگران ممتاز و پیشرو بوده‌اند.^۱

۱) شرایط تاریخی ورود به نهضت مشروطه و مبانی رویارویی اندیشه

دینی و غربی

در خصوص شرایط تاریخی ورود به نهضت مشروطه که زمینه‌ساز نوعی درگیری فکری میان فکر دینی و فکر غربی شده است، نکات ذیل مهم به نظر می‌رسند:

۱. برای فهم عمیق سطح درگیری جریان فکر دینی با اندیشه غربی در نهضت مشروطه باید به سیر تطور فکر درونی شیعه و قابلیت‌های آن برای درگیری با غرب توجه کرد. در عصر صفویه که اندیشه شیعی دایرمدار حکومت بود، در میان عالمان دینی شاهد نوعی تشمت، اضطراب و نزاع هستیم که البته به خودی خود نمی‌تواند عیب باشد، بلکه از حیثی می‌تواند میمون باشد. اساساً هرگاه تفکری نو وارد جامعه شود و همه جامعه را به گونه‌ای متأثر از خود کند، بروز اجتماعی آن نوعی تشمت و اضطراب است. دلیل این امر، این است که جامعه به هویت ناشی از این تفکر نو هنوز خو نگرفته است و هماهنگ شدن با آن نوعی مقاومت اولیه را در پی دارد.^۲ به هر حال، به ویژه از نیمه‌های عصر صفویه به بعد، شاهد نزاع میان فلاسفه،

۱. موسی نجفی، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷، چ ۳)، ص ۱۵۰.

۲. به عنوان مثال، در قرون یازدهم تا چهاردهم میلادی - قرونی که در اروپا «قرون ترجمه» نام گرفته است - که

عارفان، فقیهان و صوفیان هستیم. مهم‌ترین این نزاع‌ها، نزاع میان اصولیون و اخباریون^۱ بود که با ظهور مکتب اصولی علامه وحید بهبهانی خاتمه یافت یا حداقل از شدت آن کاسته شد. ظهور «مکتب اصولی» علامه وحید بهبهانی باعث شد تا کمی بعد از وی توسط دو تن از شاگردان باواسطه وی به نام‌های میرزای قمی و شیخ جعفر نجفی دو «نرم‌افزار» مهم در اصول و فقه به ترتیب به نام‌های «قوانین» و «جواهر الکلام» تولید شود. این دو نرم‌افزار به بهترین نحو در دو «قالب» آموزشی اصولی و فقهی به نام‌های «رسایل» و «مکاسب» توسط شیخ انصاری، شاگرد صاحب‌جواهر، بسیار هنرمندانه پی‌ریزی شد به گونه‌ای که از آن زمان تاکنون به عنوان مهم‌ترین منابع آموزشی اصول و فقه در حوزه‌های علمیه مورد استفاده قرار می‌گیرد. در گام بعدی، شاگرد برجسته شیخ انصاری، میرزای شیرازی بزرگ، با تکیه بر نرم‌افزارها و قالب‌هایی که در اختیار داشت، طرحی بنیادین برای کسب عملی رأس هرم قدرت سیاسی ریخت که بر اساس آن، شاگردان وی در نهضت مشروطه - اعم از رهبران برجسته مشروطه‌خواه و رهبران برجسته مشروطه‌خواه - تا چند قدمی این منصب جلو رفتند. اما، به رغم اینکه آنها توانستند از فضای شاه‌محور صفویه به فضای قانون‌محور مشروطه حرکت کنند، به دلایل زیادی نتوانستند موفق به کسب رأس هرم قدرت سیاسی شوند. اما به هر حال، اندیشه شیعه در جایگاهی بود که از پتانسیل بالایی برای حرکت به سوی حکومت برخوردار بود و چون در همین زمان، اندیشه غرب، مدعی زعامت و حکومت بود، جریان دینی نه از سر لجاجت و دشمنی، بلکه به دلیل بلوغ نظری و شرایط مهیا برای حکومت - به ویژه به لحاظ نظری - در تقابل با آن قرار گرفت.

فلسفه اسلامی و اندیشه‌های عالمان مسلمان به ویژه فارابی، ابن سینا و ابن رشد به زبان‌های لاتین ترجمه شد و همه جامعه اروپا را به گونه‌ای تحت تأثیر خود قرار داد، شاهد بیشترین اضطرابات اجتماعی هستیم. بسیاری از فتوای تکفیر، اعدام و قتل که از جانب کلیسا علیه اندیشمندان صادر می‌شد، متعلق به این دوره است.

۱. اخباریون کسانی بودند که از منابع چهارگانه فکر شیعی (عقل، قرآن، سنت و اجماع)، بیشتر به منبع سنت (روایات) توجه می‌کردند تا اندازه‌ای که منابع دیگر کاملاً در حاشیه قرار می‌گرفتند.

شاگرد برجسته شیخ انصاری، میرزای شیرازی بزرگ، با تکیه بر نرم‌افزارها و قالب‌هایی که در اختیار داشت، طرحی بنیادین برای کسب عملی رأس هرم قدرت سیاسی ریخت که بر اساس آن، شاگردان وی در نهضت مشروطه - اعم از رهبران برجسته مشروطه‌خواه و رهبران برجسته مشروعه‌خواه - تا چند قدمی این منصب جلو رفتند.

۲. عصر مشروطه را باید در تداوم عصر قاجار و در نسبت آن با عصر صفویه فهم کرد. در عصر صفویه، نوعی همکاری شدید میان جریان دینی و جریان سیاسی - که میل به یگانگی و یکی شدن داشتند - برقرار بود و به رغم اینکه در مواردی میان آنها اختلاف و حتی تضاد وجود داشت، اندیشه دینی به راحتی امکان حضور در متن مناسبات سیاسی را داشت. با سقوط صفویه و روی کار آمدن نادرشاه - به ویژه که وی ادعای تسنن کرد و برخی علما را نیز وادار نمود تا مذهب تسنن خود را به خلیفه عثمانی

صریحا اعلام دارند - نوعی فاصله و حتی تضاد میان جریان دینی و جریان سیاسی افتاد. هرچند در ابتدای قاجار و با اعلام مجدد تشیع به عنوان دین رسمی توسط آغامحمدخان قاجار و سپس همکاری و هماهنگی زیاد فتحعلی شاه قاجار این فاصله بسیار کم شد، اما هرگز به همکاری نزدیک عالمان دینی با دربار - آن‌چنان که در عصر صفویه مرسوم بود - ختم نشد. تحولات تاریخی پس از عصر فتحعلی شاه، به ویژه اعطای امتیازات تحمیلی به بیگانگان، دوباره فاصله میان جریان دینی و جریان سیاسی را زیاده‌تر کرد و نوعی رابطه خاص از جنس «مهر و کین» را میان آنها برقرار ساخت که تا عصر مشروطه تداوم یافت.

۳. لازم نبود تا جریان دینی کاملا به شکل آگاهانه و تشکیلی عمل کند تا به نتایجی کلان در خصوص غرب و سلطنت برسد، بلکه حتی اگر به شکل فعال هم به وظایف دینی خود عمل می‌کرد، که قطعا چنین بوده است - راه‌اندازی جنبش‌های مهم ضد استعماری و ضد استبدادی

بهترین مؤید این مطلب است - به چنین نتایجی می‌رسید. به عبارت دیگر؛ موضع‌گیری جریان دینی در برابر فکر غربی در آستانه مشروطه بیش از آنکه بازتاب اندیشه‌های فردی عالمان دینی باشد، نتیجه مرحله‌ای از کلیت حضور اندیشه دینی در جامعه سیاسی است که البته بی‌شک این کلیت، بی‌ارتباط با اندیشه‌های افراد نبوده است. این مطلب البته به جریان دینی در ایران اختصاص ندارد، بلکه حتی در غرب نیز، بنیانگذاران اندیشه تجدد از دکارت و کانت گرفته تا لاک و هگل، نه لازم بود در هماهنگی تشکیلی با یکدیگر به چنین اقدامی دست بزنند و نه آن زمان تاریخی چنین امکانی را به آنها می‌داده است؛ آنان خود، هرگز تصور نمی‌کردند با طرح‌هایی که ارائه می‌دهند و افکاری که منتشر می‌کنند، بنیان عالمی جدید و متفاوت از گذشته را می‌گذارند. در آستانه مشروطه نیز، آنچه از فکر دینی در برابر فکر غربی تولید می‌شد، بیش از آنکه معلول یک نظم تشکیلاتی به معنی امروزی آن باشد، معلول منزلت تاریخی اندیشه دینی و بلوغ سیاسی آن است.

۴. بی‌شک، حاملان اندیشه غرب به ایران، روشنفکران بودند؛ کسانی که یا به دلیل تحصیل و یا به دلیل سفر به اروپا و مدتی اقامت در آنجا، شیفته فرهنگ اروپایی شده بودند و پس از مراجعت به ایران، تلاش می‌کردند تا ایرانیان نیز به همان فرهنگ گرایش پیدا کنند. از آنجا که بسیاری از آنها در ایران، خود از دیوانسالاران بودند، این تلاش، بیشتر از طریق طرح‌های حکومتی صورت می‌گرفت. انتشار مطبوعات، اعزام دانشجویان به خارج از کشور، فرستادن شاهان به اروپا جهت تأثیرپذیری از آنجا و... همه با هزینه‌های حکومتی و به منظور سوق دادن جامعه ایرانی به سوی ارزش‌ها و منش‌های غربی و با برنامه‌ریزی همین طیف روشنفکر صورت می‌گرفت. توجه به این نکته از دو حیث مهم است:

الف) ورود اندیشه غرب به ایران، نمی‌توانست بی‌ارتباط با حکومت قاجار باشد. اگرچه برنامه‌های غربی در ایران با برنامه‌ریزی روشنفکران صورت می‌گرفت، اما آنها این برنامه‌ها را از طریق حکومت، با هزینه‌های حکومتی و حتی غالباً با رضایت حاکمان غیر روشنفکر انجام می‌دادند. پس در پیامدها و پس‌لرزه‌های این اقدامات نیز حکومت قاجار را باید شریک دانست.

نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که موضع‌گیری عالمان دینی در برابر اندیشه‌های غربی، از سویی ناظر به نفی روح آن اندیشه‌ها و از سویی ناظر به سیاست غلط حاکمان بوده است. به عبارت دیگر؛ جنبش‌های دینی علیه اندیشه‌های غربی علاوه بر جنبه ضد استعماری، متضمن جنبه ضد استبدادی نیز بوده است.

ب) روشنفکران ایران - از قبیل ملک‌خان ناظم‌الدوله (پدر روشنفکری ایران)، سپه‌سالار، امین‌الدوله، تقی‌زاده، فروغی و... - عمدتاً خود در مجاری اداری و از طبقه دیوانسالار و به همین علت، عهده‌دار تنظیم و هدایت بخش قابل توجهی از برنامه‌های ایران بوده‌اند. با این حساب، مسلماً بخشی از پاسخ به سؤال «علت عقب‌ماندگی ایران» به نحوه عملکرد این طیف بازگشت می‌کند. به عبارت دیگر؛ جریان روشنفکری دیوانسالار چندان حق و اجازه ندارد که با زبان اپوزیسیون ظاهر شود و حق به جانب به دنبال عاملان عقب‌ماندگی ایران بگردد؛ چه، این جریان خود یکی از جریان‌های برنامه‌ریزی و برنامه‌ساز ایران بوده و همواره با پذیرفتن بخشی از حاکمیت، در آن سهمیم شده است.

۵. «روشنفکر یا منورالفکر ایرانی، در مقام واردکننده، سخنگو و مدافع ارزش‌های مدرن در جامعه بسیار سنتی و انحطاط یافته ایرانی، در مقابل سنت‌ها و فرهنگ بومی - و لذا در تقابل با توده‌های سنتی - قرار گرفت. بستر حاصل از تعارض سنت و مدرنیته، زیست‌بوم روشنفکران یا منورالفکران اولیه ایرانی بود.»^۱ تلاش روشنفکران اولیه به هرچه گسترده‌تر کردن این تعارض معطوف گشت. بی‌شک، این گسترش مستلزم به کارگیری زبانی روان و سلیس بود تا به راحتی قابل فهم و انتقال باشد. به نظر می‌رسد روشنفکری ایران در گسترش دادن به دامنه تعارض میان سنت و تجدد، بیش از همه از شعر عصر مشروطه مدد جستند.

بی‌اغراق می‌توان گفت که ساختار کلی شعری که در جریان نهضت مشروطه و بعد از اعلان مشروطیت به عنوان شعر مشروطه در ایران خلق شده است، ساختاری است که

۱. بیژن عبدالکریمی، «روشنفکری ایرانی در دوره پست‌مدرن» سالنامه همشهری (ویژه نوروز ۱۳۸۵): ص ۷۲.

بر مبنای نظر همان نظریه‌پردازان ادب مشروطه، پرداخته شده است. اهمیت این ساختار در سادگی و نزدیکی بیش از حد آن به ساختار زبان گفتار و رها شدن از استعارات و تشبیهات دست فرسوده و مستعمل ادب کلاسیک است. اگر این نزدیکی بیش از حد به ساختار زبان گفتار در بسیاری موارد، شعر را تا حد شعارهای سطحی تنزل داد و حتی - به عنوان نمونه - پاره‌ای از قصاید شاعر مقتدری چون بهار را به گزارش‌های روزنامه‌ای پیش پا افتاده مبدل کرد، اما آن رهاشدگی از شیوه‌های معمول سنت ادب کلاسیک، امکانات تازه‌ای برای پاره‌ای نوآوری‌ها در قالب‌ها و اسلوب‌ها و تعبیرات و ترکیبات زبان فراهم آورد. امکانات تازه‌ای که این مجال را به شاعران می‌داد که برای نخستین بار از تجربه‌های شخصی خود در شعر با شیوه‌های بیانی و زبانی تازه‌ای سخن بگویند.^۱

شور ناشی از این ادبیات جدید به همراه سادگی و روانی آن، باعث شده بود تا تعداد قابل ملاحظه‌ای از باسوادان جامعه آن روز، دغدغه مطالعه روزنامه، شعر،^۲ بیانیه و شبنامه پیدا کنند. از آنجا که عمده روزنامه‌ها و نوشته‌های سیاسی عامیانه در این عصر، مربوط به روشنفکران بود، مطالعه این نوشته‌ها مردم را هر چه بیشتر با اندیشه‌های روشنفکری و عالم تجدد آشنا می‌کرد. البته باید توجه داشت که به دلیل بیسواد بودن اکثریت مردم آن روزگار، تعداد کسانی که با این افکار آشنا می‌شدند به مراتب کمتر از کسانی بودند که به طور شفاهی از گفته‌های عالمان دینی بهره می‌بردند. علاوه بر این، اساساً به دلیل وارداتی بودن معانی ویژه‌ای که از واژگان مذکور اراده می‌شد، حتی باسواده‌های جامعه آن روز نیز تا حد قابل توجهی در فهم و به تبع، پذیرش آنها مشکل داشتند. تنها یک چیز می‌توانست این معادله را به هم بزند و آن، فضای شور ایجاد شده توسط این ادبیات جدید بود که باعث می‌شد حتی آن‌گاه

۱. ماشاءالله آجودانی، یا مرگ یا تجدد (تهران: اختران، ۱۳۸۲، ج ۱)، ص ۳۸ و ۳۹.

۲. مضامین شعر فارسی در این دوره بیشتر حول واژه‌هایی چون وطن، ملت، ملی، آزادی، مساوات، مشروطه، استبداد، قانون و... بوده است.

که معنی این واژگان، آن‌چنان که اراده شده بود، فهم نمی‌شد، باز هم قابلیت پذیرش روانی داشته باشند.

۶. ظاهراً هم جریان دینی و هم جریان روشنفکری ایران به دنبال پیشرفت و ترقی کشور بوده‌اند، اما با این تفاوت که اولاً روشنفکران به غلط می‌پنداشتند که همان نسخه پیشرفت و ترقی‌ای که در غرب تجربه شده بود می‌تواند باعث تکامل و پیشرفت ایران بشود و به همین علت هم شعار «اخذ تمدن فرنگی بدون دخالت عنصر ایرانی» را سرلوحه کارشان قرار داده بودند.^۱ ثانیاً در بسیاری از موارد، به هنگام تعارض منافع شخصی و منافع ملی، روشنفکران جانب منافع شخصی خودشان را می‌گرفتند. به عبارت دیگر؛ بسیاری از روشنفکران در پیشرفت و تکامل ایران، پیشرفت و تکامل شخصی‌شان را می‌جستند. این در حالی است که اولاً جریان دینی به بسیاری از برنامه‌های تجدد به دیده شک می‌نگریست^۲ و بلکه بسیاری از آنها

۱. یکی از صاحب‌نظران معاصر در نقد این رویکرد می‌نویسد:

چیزهایی که معمولاً در مورد سنت و تجدد گفته می‌شود، بیشتر مطالب انتزاعی است که در وضع تاریخی ما ریشه ندارد و جدی‌ترین آنها ترجمه و تکرار سخنان پژوهندگان و صاحب‌نظران غربی است. می‌گویند مهم این است که ما مشکل خود را بدانیم و بتوانیم آن را حل کنیم، اما اینکه کی و چگونه آن مشکل را یافته است اهمیت ندارد. مشکل را کسی که در موقعیت مشکل قرار دارد، درمی‌یابد. دیگران ممکن است به آن مشکل پی ببرند و راه حل‌های فرضی برای آن بیندیشند، اما آنها در نهایت امر نمی‌توانند به جای آنکه در موقعیت مشکل قرار دارند به حل مشکل بپردازند. یعنی اگر قرار است مردمی در راه دشوار تجدد و توسعه قرار گیرند، نمی‌توانند در کوچک‌ترین مسائل از راهنمایان و مشکل‌گشایان بیگانه راهنمایی بطلبند.

رضا داوری اردکانی، رساله در باب سنت و تجدد (تهران: ساقی، ۱۳۸۴، چ ۱)، ص ۶.

۲. مبنای نظری این شک و تردید در نوشته یکی از صاحب‌نظران معاصر بدین گونه آمده است:

«اصلاً مسئله سنت و تجدد یک مسئله صرفاً بحثی و نظری و نتیجه درک و کشف شهودی دانشمندان نیست، یعنی نباید آن را با فرضیه‌ها و تئوری‌های علمی محض اشتباه گرفت. مسئله نسبت میان سنت و تجدد یک مسئله تاریخی است و صرف یک بحث نظری و علمی نیست، بلکه آن را با آزمایش تاریخی می‌توان درک کرد، و اینکه گفتیم دیگران و کسانی که در موقعیت تاریخی تعارض سنت و تجدد قرار ندارند نمی‌توانند چنان که باید این مسئله و مسائل نظیر آن را درک کنند، از آن روست که آنان با سنت بیگانه‌اند و اگر از نسبت سنت با چیزهای

را به طور حتم، مخالف مصالح ملی و دینی ایرانیان می‌دانست و به همین علت، مگر به یکی از دو شرط ذیل حاضر به استفاده از نسخه غربی برای تکامل جامعه ایرانی نمی‌شدند: یکی اینکه بتوانند در آن نسخه تصرف کنند و به گونه‌ای در آن دخل و صرف کنند که به معنی دقیق کلمه بومی شود و دیگر اینکه به شکل موردی یقین به ضرر نداشتن و بلکه مفید بودن آن داشته باشند. ثانیاً تجربه تاریخی نشان داده است که جریان دینی در برنامه‌های خود راجع به پیشرفت ایران، به دنبال منافع شخصی خود نبوده و همواره به منافع ملی می‌اندیشیده است.

۷. به طور کلی، در خصوص تحول و پیشرفتی که جریان دینی و جریان روشنفکری خواهان آن برای ایران بودند، نکات ذیل حایز اهمیت است:

الف) تحولی که جریان دینی در تاریخ معاصر ایران دنبال کرده است – با اینکه از تغییر و تازگی بی‌بهره نیست – مغایر با جنس تجدد است. در این تحول، عالم و فرهنگ ایرانی نه تنها تخریب نشده، بلکه بازسازی شده است. بازسازی فرهنگ ایرانی توسط جریان دینی، نوعی تکامل درونی را برای آن به ارمغان داشته است. به عبارت دیگر؛ تفاوت عمده در نوع تحولی که جریان دینی دنبال کرده با تحولی که جریان روشنفکری مروج آن بوده است در این است که پیش‌شرط تحول از نوع روشنفکری، تخریب آنچه موجود بوده لحاظ شده است، این در حالی است که تحول از نوع دینی، درون عالم موجود ایرانی و به مدد زبان و ابزار همان عالم صورت گرفته است. به عبارت سوم، تحولی که جریان روشنفکری خواستار آن بوده، مسبوق به تحقیر عالم و فرهنگ ایرانی بوده و به همین علت، همواره با نوعی مقاومت شدید مردمی روبه‌رو شده است، این در حالی است که تحولی که جریان دینی خواستار آن بوده، مسبوق به

دیگر بگویند، از سنت چنانکه در تجربه ظاهر می‌شود خبر ندارند، بلکه صرفاً مفهوم سنت را در نظر دارند. سوءتفاهم‌ها و مشکلاتی که در بحث سنت و تجدد آمده است از همین‌جاست. یعنی کسانی که مفهوم و صورت خیالی مقابله سنت و تجدد را در نظر داشته‌اند، به بحث‌های مفصل و گفتارهای شبه فلسفی پرداخته‌اند که مشکل توسعه و تجدد را پیچیده‌تر کرده و چه بسا که سربرار مشکلات و مشکل‌آفرین شده است.»

داوری اردکانی، رساله در باب سنت و تجدد، ص ۶ و ۷.

بیداری و تعالی فکر عنصر ایرانی بوده و به همین علت، همواره با استقبال مردم روبه‌رو شده است.

ب) تحولی که جریان دینی در تاریخ معاصر ایران دنبال کرده است از زاویه جهت سیر آن نیز متفاوت از تحولی است که جریان روشنفکری خواستار آن بوده است؛ بدین معنی که تحول ناشی از تلاش جریان دینی همواره سیری از قاعده هرم اجتماع به سوی رأس آن داشته است، در حالی که تحول ناشی از تلاش جریان روشنفکری - که همواره از طریق پروژه تجدید دنبال شده است - همواره سیری از رأس هرم اجتماع به سوی قاعده آن

موضوع‌گیری جریان دینی در برابر فکر غربی در آستانه مشروطه بیش از آنکه بازتاب اندیشه‌های فردی عالمان دینی باشد، نتیجه مرحله‌ای از کلیت حضور اندیشه دینی در جامعه سیاسی است که البته بی‌شک این کلیت، بی‌ارتباط با اندیشه‌های افراد نبوده است.

داشته است. نتیجه تلاش از نوع نخست، ظهور عالمانی با پایگاه اجتماعی و نتیجه تلاش از نوع دوم، ظهور روشنفکرانی بوروکرات بوده است که خود وجهه دیگری از پارادوکس روشنفکری را نشان می‌دهد؛ چه، جریان روشنفکری که حسب تعریف، باید ناقد قدرت باشد، خود کاسب (در مشروطه دوم) و حافظ آن (در عصر پهلوی‌ها) شده است! نهایت اینکه صدای عالمان دینی و دربار، صدای روشنفکران را شنیدند. البته در نهضت مشروطه هر چند - حداقل در مراحل متأخرتر آن - مردم، صدای روشنفکران را نیز به خوبی شنیدند و همین امر باعث پیروزی ظاهری آنها در پایان این نهضت شد، اما باید توجه داشت که: اولاً تصور مردم این بود که صدای روشنفکران بازتاب صدای حداقل بخشی از جریان دینی است و البته خود روشنفکران با انتشار مکرر تأییدیه‌های آن بخش از جریان دینی، این تصور را تشدید می‌کردند؛ ثانیاً مردمی که در نهضت مشروطه حضور داشتند، نه به لحاظ کمی و نه به لحاظ

کیفی قابل مقایسه با نحوه حضور آنها در انقلاب اسلامی نیستند و نباید همان تصور را که از حضور مردم در انقلاب اسلامی داریم درباره حضور آنها در نهضت مشروطه تسری دهیم. اساسا در نهضت مشروطه برخلاف انقلاب اسلامی، تنها چند شهر مهم ایران از جمله تهران، تبریز، اصفهان، زنجان، رشت و... درگیر بودند و مهم‌تر اینکه در همین شهرها هم، درصد ناچیزی مثلا ۱۰ تا ۲۰ درصد آنها حضور داشتند و با این حساب، باز هم گوش‌های عموم ملت ایران نتوانست شنوای صدای روشنفکران شود؛ ثالثا درصد کمی از مردم شهرها نیز که به صدای روشنفکران لبیک گفتند، به زودی دریافتند که اشتباه کرده‌اند و در نتیجه از آنها فاصله گرفتند و بلکه بدان‌ها پشت کردند و همین امر باعث شد که جریان روشنفکری بیش از پیش حکومتی شود و همان حداقل پایگاه مردمی خود را نیز از دست بدهد.

۸. نزاع میان جریان دینی و جریان روشنفکری در آستانه نهضت مشروطه در تاریخ‌نگاری معاصر، تحت عنوان «نزاع سنت و تجدد» بازخوانی و بازنویسی شده است. در این خصوص، نکات ذیل حایز اهمیت است:

الف) سنت، عالمی است که همه مناسبات فکری و رفتاری عنصر ایرانی در نسبت با آن معنی می‌یابد و می‌توان از آن به پایگاه اندیشه و رفتار ایرانیان یاد کرد. سنت، بیش از آنکه ساخته شود، سازنده است. به عبارت دیگر؛ سنت، دیرپاست، اما دیرزا نیست؛ بدین معنی که برای اینکه امری تبدیل به سنت شود، زمان زیادی لازم است اما هرگاه امری سنت شد، نتایج آن زیاد و نیز مداوم خواهد بود. هرچند باید توجه داشت که تأثیر سنت بر اندیشه و رفتار در بیشتر موارد در پنهانی‌ترین لایه‌ها صورت می‌گیرد و نباید انتظار داشت در هر اندیشه و رفتاری مظاهر سنت را به وضوح بتوان نشان داد.

ب) تجدد، عالمی است که می‌توان از آن به روح غرب جدید یاد کرد و از همین‌رو، برای هر جایی، به هر میزانی که رنگ غرب به خود گرفته است، می‌تواند پایگاه اندیشه و رفتار باشد. اما تجدد برخلاف سنت، دیرپا نیست، همچنان که مثل سنت و بلکه بیشتر از آن نیز زودزاست. مهم‌ترین اصل عالم تجدد، «تغییر و تحول» است. اصالت این اصل در عالم تجدد به اندازه‌ای

است که درجه فراگیری و شمولش مانع از پررنگ شدن هر اصل دیگر در این عالم است تا جایی که هیچ اصل دیگری از تغییر و تحول مصون نمی‌ماند. دقیقاً به همین علت است که عالم غرب را عالم بی‌بنیاد و عالم نسبیت محض نامیده‌اند.

ج) پرسش از نسبت عالم سنت با عالم تجدد، پرسشی دارای خاستگاه غربی است. در غرب، سنت به گونه‌ای تعریف می‌شود که تجدد در برابر آن قرار می‌گیرد. اساساً تاریخ جدید غرب بر محور این دو انگاری زمانی فهم می‌شود، هم‌چنان که اساس اندیشه غرب جدید با نوعی دو انگاری مفهومی (از قبیل: دولت - ملت، فرد - جامعه، هدف - وسیله، هزینه - فایده، برنامه - اجرا، ضابطه - رابطه، اقلیت - اکثریت، زنانه - مردانه، حاکم - محکوم، رئیس - مرئوس و...) تبیین شده است. این در حالی است که در اندیشه اسلامی، سنت به گونه‌ای تعریف می‌شود که نمی‌تواند قسیم تجدد قرار بگیرد، بلکه برخی از اقسام تجدد می‌توانند خود مصادیقی از انحاء حضور سنت باشند.

د) نزاع سنت - تجدد، نزاعی است که روشنفکران آن را مطرح کرده‌اند، اما برخلاف آنچه آنان می‌پنداشتند و می‌پندارند - عنوان «سنت و تجدد» برای نشان دادن تمایز فرهنگ ایران اسلامی با فرهنگ وارداتی غرب، عنوان مناسبی نیست؛ زیرا کسانی که این عنوان را برای هدف مذکور جعل کرده بودند، تلقی‌شان از سنت، سنت به معنی غربی و نه اسلامی آن بود. سنت به معنی غربی آن - حداقل در تلقی روشنفکران ایرانی آن زمان - امری کهنه، قدیمی و فاقد کارآمدی لازم و متقابلاً تجدد، به معنی امری نو و پویا بود و با این حساب، نتیجه نزاع سنت و تجدد از پیش معلوم بود. چه اینکه، به لحاظ روانی، هم امر نو نسبت به امر کهنه و هم امر پویا نسبت به امر فاقد کارآمدی برتری دارد. این در حالی است که سنت در اندیشه ایرانی به گونه‌ای زنده و پویا تعریف می‌شود.

ه) برخلاف روشنفکران که نسبت دو فرهنگ ایرانی و غربی را با عنوان «سنت و تجدد» تبیین کرده‌اند، عالمان دینی در تبیین نسبت این دو فرهنگ، از به کار بردن این عنوان احتراز کرده‌اند و این نسبت را تحت عناوینی مثل «مقیم و مسافر»، «شیخ و شوخ»، «آفتاب و زمین»، «تدین و

تمدن» و... مطرح کرده‌اند. در این تبیین، مفاهیم مقیم، شیخ، آفتاب و تدین که نمایندگان فرهنگ ایرانی‌اند - برخلاف مفاهیم مسافر، شوخ، زمین و تمدن که نمایندگان فرهنگ غرب به حساب می‌آیند - از نوعی بار مثبت برخوردارند. مقیم نسبت به مسافر بیشتر به سنن و آداب شهر آگاه است، همچنان که شیخ نسبت به شوخ از تجربه بیشتری برخوردار است و همچنان که آفتاب (آسمان) اصالتی بیشتر از زمین و تدین اصالتی بیشتر از تمدن دارند. حتی اگر جاعلان این عناوین در بحث خود نوعی بار مثبت را به مفاهیم مقابل مقیم و شیخ داده

از آنجا که روشنفکران بر این باور بودند که تنها شکل ترقی و پیشرفت، همان نسخه تجدیدی است که غرب آن را تجربه کرده است، چنین القا می‌کردند که هر کس با تجدد غربی همساز نشود، با هرگونه تجدد و پیشرفتی مخالفت دارد! این در حالی است که تجدیدی که عالمان دینی به دنبال آن بودند، به گونه‌ای بود که از دل سنت - و نه در تضاد با آن - در می‌آمد.

باشند - همچنان که نویسنده رساله مقیم و مسافر چنین کرده است - باز هم رویکردشان از این حیث در خور توجه است که مفهوم سنت را آنقدر تنگ و نحیف تفسیر نکرده‌اند که قسمی چیزی شود که در حقیقت، پیامد یا جزء آن است.

۹. تجدیدی که در آستانه مشروطه بیشتر در نوشته‌های روشنفکران مطرح شده، بیشتر تجدیدی لغوی بوده است، گو اینکه هر چیز نو و تازه‌ای - حتی اگر نو و تازه بودنش از جنس مد باشد - می‌توانست مصداقی از تجدد و به همین علت، در تقابل با سنت باشد. این در حالی است که تجدد اصطلاحی هر چند بی‌مناسبت با نوبی و تازگی نیست، اما بیش از آن است و بلکه تجدد یک عالم است؛ بدین معنی که حتی امور کهنه هم اگر درون آن قرار گیرند، معنایی مناسب با همان عالم پیدا می‌کنند و چه بسا امور نوبی که به دلیل معنای ناسازگاری که با عالم

تجدد دارند، امور متجدد تلقی نمی‌شوند. از آنجا که جریان روشنفکری آنچه را به عنوان تجدد مطرح کرده، با قطع نظر از نسبت آن با عالم تجدد بوده است (یا حداقل به لوازم این نسبت پایبند نبوده)، تجدد روشنفکری همواره «صورتی ناقص از تجدد غربی» و بلکه می‌توان گفت بدون عالم بوده است. یکی از صاحب‌نظران معاصر از تجدد مطرح شده در ایران توسط روشنفکران به نام «توسعه» یاد می‌کند و معتقد است که توسعه از سویی، «طرح متمم» تجدد غربی و از سویی، «وجه بحران‌زده و ضعیف شده» آن می‌باشد:

در حقیقت، طرح توسعه با پیش آمدن مشکلات بسط و تحقق تجدد مناسبت دارد؛ یعنی اگر طرح تجدد چنان که طراحان آن می‌اندیشیدند واقع شده بود، دیگر نیازی به توسعه نبود. وقتی توسعه تجدد به مانع برخورد و در عین حال در کار عالم متجدد نیز وقفه‌ها و خلل‌هایی ظاهر شد، توسعه، به عنوان متمم تجدد و برنامه‌ریزی تحول اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی... اهمیت پیدا کرد... حتی کسانی که خیلی امید به توسعه بسته‌اند، دیر یا زود این معنی را درمی‌یابند و تصدیق می‌کنند که توسعه مرحله‌ای از تاریخ تجدد است که در آن «اراده به پیشرفت» ضعیف شده است. اگر طرح توسعه با احساس کندی در سیر تجدد مورد پیدا کرد، ناتوانی بسیاری از کشورها در اجرای برنامه‌های توسعه محققان و پژوهندگان را به این فکر انداخت که قاعدتا باید چیزی که به چشم ظاهر نمی‌آید و در برنامه قابل پیش‌بینی نیست مانع راه باشد. این مانع را معمولاً «سنت» می‌خوانند.^۱

به هر حال، نه تجدد و نه توسعه آن‌چنان که روشنفکران باور داشتند و به تبلیغ و تبیین آن پرداخته بودند، نمی‌توانست مورد تأیید جریان دینی باشد. البته از آنجا که روشنفکران بر این باور بودند که تنها شکل ترقی و پیشرفت، همان نسخه تجدیدی است که غرب آن را تجربه کرده است، چنین القا می‌کردند که هر کس با تجدد غربی همساز نشود، با هرگونه تجدد و پیشرفتی مخالفت دارد! این در حالی است که تجدیدی که عالمان دینی به دنبال آن بودند، به گونه‌ای بود

۱. همان، ص ۴ - ۲.

که از دل سنت - و نه در تضاد با آن - در می‌آمد همچنان که تجدیدی که در غرب به وجود آمده بود از دل سنت آن بیرون آمده بود.^۱

۱۰. تجدد، طرحی است که از جانب روشنفکران برای جبران عقب‌ماندگی ایرانیان ارائه شده است. تحقق نیم‌بند اجزای این طرح در ایران، همواره در بستر خشونت رخ داده است. اساساً خشونت در ذات تجدد نهفته است^۲ و تصادف نیست که روشنفکرانی که تجدد را بدیلی در برابر استبداد مطرح می‌کردند، آن‌گاه که برای نخستین بار در مشروطه دوم، خود زمام امور را در دست گرفتند، استبدادی به مراتب خشن‌تر را روی کار آوردند. تجدد روشنفکری در ایران، امری بدیع و تازه بود و اگرچه خود آنان - چه به اضطرار و چه به اختیار - بر این باور بودند که قابل جمع با فرهنگ ایرانی می‌باشد، اما از آنجا که آن، رو در عالمی متفاوت از فرهنگ ایرانی داشت، تحققش جز با نفی این فرهنگ ممکن نمی‌شد و نفی آن چیزی که فرهنگ بود، به راحتی ممکن نبود و شاید به همین علت، روشنفکران حتی بی‌آنکه بخواهند ناگزیر از خشونت بودند و این امر یکی از پارادوکس‌های روشنفکری است که انگار در مقام عمل ناگزیر است کاری انجام دهد که در مقام نظر، رسالت خود را در نفی آن تعریف کرده است. البته نباید پنداشت که نزاع میان سنت و تجدد، نزاع ساده‌ای بوده است، حداقل این رقابت، برای نمایندگان

۱. درست به همین دلیل که تجدد غربی از دل سنت آن برآمده است، بسط طبیعی تاریخ آن می‌باشد و در تاریخ غرب با آن گسست ایجاد نمی‌شود. به عنوان مثال؛ آکسفورد و کمبریج، همان حوزه‌های علمیه ماقبل قرن سیزدهم هستند که تبدیل به دانشگاه شده‌اند. اما در ایران به این دلیل که تجدد آن از دل سنتش برنیامد، نه دانشگاه ما بسط حوزه ما شده و نه ورود تجدد جز از طریق شکاف در سنت صورت گرفته است.

۲. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران معاصر:

«خشونت از زمان هابیل و قابیل تاکنون همه جا کم و بیش به صورت‌های مختلف وجود داشته است و هیچ قوم و مردم و دین و فرهنگ و تمدنی را نمی‌شناسیم که خشونت در ذات آن باشد و اگر بخواهیم یکی از تمدن‌ها را تمدن خشونت بنامیم، استحقاق تمدن جدید از همه بیشتر است. یعنی «اصل خشونت» نه در زمان افلاطون و نه در آثار این فیلسوف، بلکه برای اولین بار با فلسفه جدید و در دوران جدید در تاریخ بشر وارد شد.»

رضا داوری اردکانی، فلسفه، سیاست و خشونت (تهران: هرمس، ۱۳۸۵، چ ۱)، ص ۹.

تجدد - برخلاف آنکه برای نمایندگان سنت آسان جلوه کرد - بسیار نفس‌گیر بوده است. دلیل این امر این است که تجدد برخلاف سنت که قرن‌ها در خاک ایران ریشه دارد، در این خاک، بی‌ریشه است، از این رو، آموزه‌ها، آیین‌ها، نهادها، آمال و غایات تجدد نیز برای عنصر ایرانی بیگانه جلوه کرده و همواره نوعی احساس تغایر و عدم تجانس میان آنها را به دنبال داشته است که بی‌اعتمادی عنصر ایرانی به احزاب و فعالیت‌هایشان یکی از آن نمونه‌هاست. این در حالی است که پایگاه سنت در ایران، پایگاه گسترده و عمیقی است و همین امر، فعالیت نمایندگان سنت را بسیار تسهیل می‌کند. البته اعتبار این پایگاه، علاوه بر اینکه به آموزه‌ها و

تجدد، طرحی است که از جانب روشنفکران برای جبران عقب‌ماندگی ایرانیان ارائه شده است. تحقق نیم‌بند اجزای این طرح در ایران، همواره در بستر خشونت رخ داده است. اساساً خشونت در ذات تجدد نهفته است و تصادف نیست که روشنفکرانی که تجدد را بدیلی در برابر استبداد مطرح می‌کردند، آن‌گاه که برای نخستین بار در مشروطه دوم، خود زمام امور را در دست گرفتند، استبدادی به مراتب خشن‌تر را روی کار آوردند.

منطق درونی آن برمی‌گردد، معلول صداقت رفتاری نمایندگان آن نیز می‌باشد. نمایندگان سنت - برخلاف نمایندگان تجدد که از متن مردم برخاسته‌اند و نیز در بسیاری از موارد میان رفتار آنها و اندیشه تجدد، تضاد و تناقض وجود دارد - از دل مردم برخاسته و همواره میان اندیشه سنت و رفتار خود هماهنگی و توازن برقرار کرده‌اند. این امر تا آنجا به اعتبار آنها افزوده است که بسیاری از مردم، اعتبار خودآموزه‌های سنت را از طریق اعتبار رفتاری نمایندگان آن پذیرفته‌اند.

۱۱. در نهضت مشروطه نوعی ائتلاف تاکتیکی میان نمایندگان سنت و تجدد برقرار شد، اما

هم نمایندگان تجدد به خوبی می‌دانستند که این ائتلاف نمی‌تواند از حد صوری فراتر رود و هم نمایندگان سنت آگاه بودند که راه آنها از راه تجدیدی که روشنفکران می‌خواستند جداست. حلقه وصل این دو جریان در نهضت مشروطه، «استبداد» بود که هر دو جریان دعوی مبارزه با آن را داشتند، اما ماهیت این دو مبارزه متفاوت از یکدیگر بود. چرا که جوهره سنت اساساً نمی‌تواند با استبداد جمع شود. به همین علت، در عقبه تاریخی ما همه نهضت‌های ضد استبدادی - از جمله خود نهضت مشروطه - به رهبری نمایندگان سنت صورت گرفته است. این در حالی است که اساساً خشونت و استبداد در ذات تجدد نهفته است. به همین علت، وقتی نمایندگان تجدد، قدرت مشروطه را در دست گرفتند، نوعی خشونت عریان و استبداد مرکب را روی کار آوردند و این قصه، یادآور سخنرانی آلبر کامو در ۱۹۶۷ به هنگام دریافت جایز نوبل ادبیات است که گفت: «ما در عصر فحشای کلمات زندگی می‌کنیم؛ علم می‌گوییم و از آن جهل اراده می‌کنیم، آزادی می‌گوییم و از آن اسارت اراده می‌کنیم، صلح می‌گوییم و از آن جنگ اراده می‌کنیم.» به هر حال، ائتلاف نمایندگان سنت و تجدد در نهضت مشروطه، ائتلاف نامیمونی از آب درآمد و سرانجام به پیروزی ظاهری تجدد انجامید. این نتیجه، برای مردمی که پای در ساحت سنت داشتند، می‌توانست تجربه‌ای بس گران باشد. آنها آموختند که نه بیگانگان قابل اعتمادند و نه اندیشه‌های آنها برای ایرانیان، راه‌گشا. آنها آموختند که پیوسته و آهسته رفتن بهتر از ره صد ساله را یک‌شبه رفتن است و لازم است از این پس با احتیاط شعار دهند. آنها آموختند که عینک سنت برای دیدن آنها و مشکلاتشان شفاف‌تر از دوربین تجدد عمل می‌کند و... این آموختن‌ها، سرمایه‌ای شد که در آستانه ورود به انقلاب اسلامی که دوباره پای نمایندگان تجدد به عرصه رقابت با نمایندگان سنت، باز شد، آنها تجدد را در سایه سنت فهم و تفسیر کنند. درست عکس کاری که در مشروطه انجام دادند. با این حساب، انقلاب اسلامی بی‌شک مرهون و مدیون تجربه تاریخی - سیاسی مشروطه است و اگر به درستی، انقلاب اسلامی را انقلابی فکری - فرهنگی بدانیم، در حقیقت، بیش از آنکه گذار از تجدد سیاسی - اقتصادی باشد که پهلوی‌ها آن را عرضه کردند، گذار از تجدد فکری است که در مشروطه

عرضه شد. به عبارت دیگر، سطح درگیری انقلاب اسلامی با تجدد، در بنیانی‌ترین لایه‌های فکر و اندیشه یعنی در فلسفه سیاسی و فلسفه تاریخ است نه صرفاً در سطح مناسبات سیاسی و اقتصادی.

۱۲. نهضت مشروطه در مقایسه با دو نهضت بزرگ قبل و بعد خود - یعنی نهضت صفویه و نهضت اسلامی ۵۷ - فاقد طرح بزرگ اثباتی است. در این نهضت، نه از جانب عالم ایرانی و نه از جانب عالم تجدد، هیچ طرح اثباتی به طور تفصیل ارائه نشد. غایت آنچه از جانب عالم ایرانی ارائه شد، طرح‌واره‌ای بسیط از «عدالتخانه» بود که البته می‌توانست به مثابه یک طرح بزرگ اثباتی مطرح شود، اما متأسفانه کسانی که می‌توانستند آن را به تفصیل برسانند - در ادامه و به ویژه با انحرافی که از جانب جریان رقیب (روشنفکران) در سمت و سوی این نهضت ایجاد شد - بیشتر هم خود را مصروف پاسخگویی به نقدهایی کردند که از جانب جریان رقیب مطرح می‌شد.

در آن طرف قضیه - یعنی عالم تجدد - وضع از این هم بدتر بود، روشنفکران حتی نتوانستند طرح‌واره‌ای از آنچه می‌خواستند عرضه کنند. آنها به تقلید از قالب‌ها و محتواهای غربی مطالبی را مطرح می‌کردند، اما چون آن مطالب را از عالم خودشان خارج کرده بودند و به زور می‌خواستند با عالم ایرانی هماهنگ کنند، انعکاس کارشان چیزی جز آشوب، خشونت، سلب مداوم و... نبود.

هر چند نهضت مشروطه در کلیت خود، نوعی گام تاریخی ایرانیان به جلو محسوب می‌شود، اما ادبیات و نوشته‌های مربوط به این نهضت، بیش از آنکه شایسته آن باشد، تورم یافته است و اگر مطالب و نظریات راجع به آن تا حد مقبولی غیر تکراری می‌بود، علی‌القاعده باید نهضت مشروطه بسیار عظیم‌تر از آنچه هست، جلوه می‌کرد، اما همین که این نهضت در مقام عمل نتوانست نظریه خود را تحقق بخشد، خود نشان‌دهنده نوعی ناپختگی و نابسندگی نظری آن می‌باشد.

۲) جریان دینی و طرح تکامل و ترقی ایران در عصر مشروطیت

قاجارها به دلایلی چند در مرکز توجه دو کشور استعماری روس و انگلیس بودند. روسیه ایران را به عنوان پلی به سوی آب‌های آزاد و انگلیس به عنوان حایلی برای حیات خلوت هندوستان می‌خواستند. آنها بارها تلاش کردند تا سلطه خود را در ایران تمام‌تر و گسترده‌تر کنند و هر بار هم به نتایجی دست می‌یافتند که تماما به ضرر ایران بود. شکست‌های مکرر ایران از آنان در عرصه‌های قدرت نظامی و دیپلماسی، نخبگان ایران را بر آن داشت تا طرحی دراندازند که در نتیجه آن، ضمن تکامل و پیشرفت، بتوانند از استقلال ایران دفاع کنند. طرح اصلاحات عصر قجری از سه کانون «دربار، روشنفکران و عالمان دینی» و با سه رویکرد متفاوت و احیانا متضاد عرضه شده بود که از ویژگی‌های متمایزی برخوردار بودند:

الف) طرح اصلاحی روشنفکران

- خواهان تغییرات سریع و همه‌جانبه بود و از آنجا که مقدمات این تغییرات و حتی شرایط روانی اجتماعی برای چنین تغییراتی آماده نبود، نمی‌توانست موفق باشد؛
 - بیگانه با ریشه‌های تاریخی ایرانی بود و به دلیل وارداتی بودنش نمی‌توانست توده مردم را با خود همراه کند و همین امر، عقیم بودنش را تسریع می‌کرد.

ب) طرح اصلاحی دربار

- مقطعی و موردی (نه ریشه‌ای) بود و بیشتر حیث انفعالی و اضطراری داشت و اساسا به مقوله اصلاحات بیشتر به عنوان یک «مسئله» می‌نگریست تا یک «استراتژی».
 - بیش از آنکه ناظر به تکامل و پیشرفت ایران باشد، ناظر به حفظ منافع درباری و سلطنتی بود.
 - به دلیل اختلافات فاحش درباریان، فاقد انسجام و کلیت بود (به خلاف دو طرح روشنفکران و عالمان دینی که اختلافات درونی آنها به اندازه‌ای نبود که انسجام طرح آنها را زیر سؤال

ببرد).

ج) طرح اصلاحی عالمان دینی

- در بسیاری موارد، کند و بطيء بود و به راحتی تن به کنار گذاشتن آداب و رسوم عمومی نمی‌داد.

- ناشی از منطق سنت بومی بود و در آن، اصول سنت بر روش‌ها و ارزش‌های تجدد اصالت داشت.

- در برابر راهبردها و طرح‌های تجدد، به دیده تردید می‌نگریست و در موارد زیادی به مخالفت صریح با آنها می‌پرداخت.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، شبیه معروف اما ناواردی است که در تاریخ‌نگاری روشنفکری به عالمان دینی نسبت داده شده است. بر اساس این شبیه، عالمان دینی از زمانه خود عقب بوده و با مخالفتشان با مظاهر تجدد، باعث عقب‌ماندگی جامعه ایران شده‌اند و اگر آنها در قبال طرح اصلاحی روشنفکران مقاومت نکرده بودند، ایران بدون مواجهه با برخی نهضت‌های خونین و پرتنش و با هزینه بسیار کمتری راه ترقی و پیشرفت را طی می‌کرد. در پاسخ به این شبیه توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

جوهره سنت اساسا نمی‌تواند با استبداد جمع شود. به همین علت، در عقبه تاریخی ما همه نهضت‌های ضد استبدادی — از جمله خود نهضت مشروطه — به رهبری نمایندگان سنت صورت گرفته است. این در حالی است که اساسا خشونت و استبداد در ذات تجدد نهفته است. به همین علت، وقتی نمایندگان تجدد، قدرت مشروطه را در دست گرفتند، نوعی خشونت عریان و استبداد مرکبه را روی کار آوردند.

◆ ضرورت تحفظ بر نام علما

در برخی تحلیل‌ها از جمله تحلیل‌های فریدون آدمیت، مفهوم عالم تا حد کسانی تقلیل یافته است که صرفاً به تحصیل در علوم دینی مشغول بوده‌اند. واقعیت این است که غالب تحولات مهم تاریخ معاصر ما از سیصد سال گذشته تا کنون به گونه‌ای بوده است که تا حد قابل توجهی با دنیای غرب - اعم از تکنولوژی، سیاست‌های منطقه‌ای و منافع استعماری آن - در ارتباط بوده است و در نوع این تحولات مرتبط با غرب، قبل از اینکه علمای بزرگ شیعه نظر خود را اعلام کنند، بسیاری از مردم و از جمله روحانیون مستقر در شهرهای مختلف به قضاوت نشست‌اند. شاید در روزگار ما نیز هنوز این قضیه به همین نحو باشد. چه، بسیاری از مردم قبل از اظهار نظر متخصصان، خود به اظهار نظر می‌پردازند و تنها زمانی احساس نیاز جدی به نظر متخصص می‌کنند که کاملاً به بن‌بست رسیده و بحران را به وضوح دریافته باشند. در گذشته نیز چنین بوده است. بسیاری از مردم قبل از اظهار نظر متخصصان دینی که مراجع تقلید و مجتهدان شهرها می‌باشند، در امور مختلف و از جمله مسائل مربوط به غرب به ویژه تکنولوژی آن - که از بد اتفاق، قضاوت متخصصان دینی درباره آنها در معرض بدترین تحریف‌ها و تهمت‌ها قرار گرفته است - به اظهار نظر پرداخته‌اند. پافشاری بر برخی از این اظهار نظرها که از بد اتفاق اشتباه و غلط بوده است، پیامدهای منفی و زیانباری داشته است و احیاناً تبدیل به بحران، حداقل در حوزه معرفت شده است. بدتر از آن، انتساب آن نظریه‌ها و بحران‌های به دنبال آنها، به عالمانی است که نه تنها در آن نظریه‌ها و بحران‌ها سهیم نبوده‌اند، بلکه خود از مخالفان و معارضان آن دیدگاه‌ها بوده‌اند. در حقیقت، چنین اتهام و تحریفی به دو گونه صورت گرفته است: گاه صاحبان نظریات اشتباه که در مواردی از طلاب و روحانیان علوم دینی بوده‌اند، ارتقای رتبی یافته و در اشتباهی تاریخی - عامدا یا غیر عامدا - نام عالم به خود گرفته‌اند و گاه، نظریات آنها که در حقیقت جزء علما نبودند، به علما نسبت داده شده است.

ذیلا به برخی از مواردی که بیانگر همراهی و تأیید عالمان دینی از علوم جدید هست، اشاره می‌شود:

افراد انجمن [تبلیغات اسلامی (دهه ۱۳۲۰ خ)] در مجالس خود از بلندگو استفاده می‌کردند که برخی اعتراض و حتی شایع کرده بودند که مراجع، فتوای منع استفاده از بلندگو را داده‌اند. این مسئله به حدی شهرت یافت که شعبه انجمن در اصفهان، در این باره پرسشی از آیت‌الله بروجردی کرد که ایشان جواب داد استفاده از بلندگو فاقد اشکال است.^۱ البته ناگفته نماند که در مواردی هم که علما با مصنوعات غربی مخالفت کرده‌اند، علت مخالفت آنها با این مصنوعات، نه مخالفت با صرف مصنوعات، بلکه به این دلیل بود که آنها بسیاری از این ظواهر را مظهر می‌دانستند. کراوات و دیگر لباس‌های غربی، نوع مو و ظاهر، برخی لوازم غربی مانند بلندگو و... از نگاه آنها نه تنها ظاهر، بلکه مظهر غرب به حساب می‌آمدند. به عنوان مثال؛ انگلیسی‌ها به سید کاظم یزدی پیشنهاد دادند که اجازه دهد تا به منزل وی یک خط تلفن بکشند. ایشان اجازه ندادند، نه به این دلیل که مخالف با مصنوعات غرب باشند، بلکه به این دلیل که اجازه ندادند تا تحت سلطه انگلیس قرار گیرند.

آیت‌الله شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی مسجدشاهی (ابوالمجد)^۲ (۱۲۸۷ - ۱۳۶۲ ق) در سال ۱۳۳۱ ق (حدود یک قرن قبل) کتابی سه‌جلدی تحت عنوان «نقد فلسفه داروین» نگاشته است^۳ که نشان‌دهنده اطلاع برخی از عالمان دینی از آخرین تحقیقات علمی اروپا در حوزه علوم انسانی است.

۱. آیین اسلام، س ۶، ش ۴، ص ۱۵، نقل از: رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، چ ۱)، صص ۳۱ و ۳۲.
۲. وی از متفکران و فقیهان بزرگ شیعه در دوران معاصر و از استادان حضرت امام خمینی (ره) و صاحب آثار علمی بسیاری است.
۳. رک: هادی نجفی، قبیله عالمان دین (قم: عسگریه، ۱۳۸۱، چ ۱)، صص ۸۷ - ۱۱۵، نقل از: قیام آیت‌الله حاج آقا نورالله نجفی اصفهانی، ص ۷۱.

آیت‌الله زند کرمانی در حوالی جنگ جهانی اول کتابی به نام «تاریخ مختصر نفت در دنیا» تألیف کرده است^۱ که بیانگر توجه وی به یکی از منابع مهم اقتصادی عصر ماست. بیش از نیم سده قبل آیت‌الله سید هبه‌الدین شهرستانی^۲ کتابی به نام «الهیة و الهیة» در تطبیق میان آیات کیهانی با مباحث و مسائل نجوم جدید نگاشته است. یکی از محققین تاریخ معاصر درباره این کتاب می‌نویسد:

یکی از معروف‌ترین آثار وی - که شمار آنها بالغ بر یک صد عنوان است - کتاب «الهیة و الاسلام» است که گویا برای نخستین بار متن عربی آن در سال ۱۳۲۸ ق در بغداد (مطبعة الاداب) به چاپ رسید. وی در این کتاب، دانش نجوم را از زوایای مختلف با اطلاعات قرآنی، روایی و آنچه که در فرهنگ علمی مسلمانان آمده، مورد بررسی قرار داده است. درباره آن گفته شده است: کتاب یبحث فی استخراج مسائل الهیة الجدیدة من ظواهر الكتاب و السنة.^۳

ضیاء‌الدین دری - مدرس فلسفه و علوم عقلی در تهران که کرارا با شیخ فضل‌الله نوری دیدار داشت - درباره وی می‌نویسد:

۱. برای اطلاع از اصل رساله، نک: موسی نجفی، تعامل دیانت و سیاست در ایران (تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸، چ ۱)، ص ۳۹۴ - ۳۵۷.

۲. وی از شاگردان آخوند خراسانی است که کتاب «الاسلام و الهیة» خود را در سال ۱۳۲۸ ق در دو جلد منتشر کرد. وی در این کتاب، به هماهنگی شریعت اسلامی با برخی نتایج اکتشافات علمی غرب - به ویژه در حوزه مربوطه به ستاره‌شناسی - می‌پردازد. کتاب وی در زمان انتشارش، تحسین بسیاری از جمله مرحوم آخوند را برمی‌انگیزد تا جایی که وی در تقریظ خود بر این کتاب می‌نویسد:

«خدا را سپاس که کتاب گرامی او که به نام الاسلام و الهیة نامیده، غایت آرزوهای رغبت‌کنندگان و آخرین مطلوب طالبین است و مؤلف در این کتاب به اسلوب غریبی رفتار نموده است که پیش از این همچو کتابی نوشته نشده و مانند آن را مطالعه نکرده‌ام»

سید هبه‌الدین شهرستانی، الاسلام و الهیة، ترجمه سید هادی خسروشاهی، ص ۶۴.

۳. نک: رسول جعفریان، همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۱.

مراتب علمی شیخ را هیچ کس از دوست و دشمن منکر نبود. ولكن گمان می‌کردند که فقط معلومات او منحصر به همان فقه و اصول است. نگارنده در چند جلسه فهمیدم، قطع نظر از جنبه فقاقت، از بقیه علوم هم اطلاع کافی دارند. از جمله، علم تاریخ و جغرافیا که اغلب فقها از این دو علم بی‌بهره می‌باشند. حتی در این اواخر نزد مرحوم میرزا جهان‌بخش منجم، مشغول خواندن علم نجوم و اسطرلاب بود. من عرض کردم: جناب آقا، در این آخر عمر برای چه علم نجوم تحصیل می‌کنید؟ فرمود: من از این علم چون بهره نداشتیم و این مسئله برای من، یعنی اهل علم، کلیتا بد است که از این علم معروف بی‌بهره باشند، بمیرم و این علم را بدانم، بهتر است [یا] که بمیرم و ندانم.^۱

مرحوم آیت‌الله حاج شیخ حسین لنکرانی، که پدرش (آیت‌الله حاج شیخ علی) از خواص اصحاب شیخ فضل‌الله بود، با تأکید بر جامعیت علمی شیخ فضل‌الله نوری اظهار می‌دارد:

در علم هیئت مرحوم حاج میرزا عبدالغفار خان نجم‌الدوله معروف - که تقویم صدساله ایران را ایشان نوشته و هنوز هم صورت تقویم‌نویسی به برکت همان استخراج صدساله آن مرحوم است - خدمت مرحوم شیخ، علم کلام می‌خواند و حاج شیخ نیز که در هیئت و نجوم ید طولایی داشته، در این قسمت با ایشان بحث علمی هیوی می‌فرمود.^۲ شیخ مخصوصاً برای انس دادن اصحاب حوزه و اطرافیان خود به قسمت‌های هیوی و اصطلاحات نجومی، تقویمی با اصطلاحات فنی مربوط به این قسمت چاپ کرده بودند که بین خودشان به نام تقویم رقومی خوانده می‌شد و اشخاص ناآشنا با هیئت و نجوم، از آن تقویم چیزی درک نمی‌کردند و وقتی که مثلاً در میان خودشان، اشخاصی از ساعات عقد و نکاح و این قبیل چیزها سؤال می‌کردند، آنها از تقویم مخصوص خودشان

۱. ادیب هروی، تاریخ انقلاب طوس یا پیدایش مشروطیت ایران، ص ۱۴۱؛ مجله خاطرات وحید، ش ۱۹ (۱۵ اردیبهشت - ۱۵ خرداد ۱۳۵۲): ص ۹ و ۱۰، نقل از: علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجانی؛ زمان، زندگی، خاطرات (تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴)، ص ۶۰.
۲. به گفته لنکرانی: نجم‌الدوله، علاوه بر تبحر در هیئت و نجوم و داشتن شخصیت و شهرت علمی ممتاز در این زمینه، تألیفات علمی فراوانی هم داشت و فدوی شیخ بود.

جواب می‌دادند که ما هیچ چیز از آن نمی‌فهمیدیم و حتی نمی‌توانستیم بخوانیم.^۱

شهید مدرس در مجلس چهارم (۱۳۰۰ - ۱۳۰۲ خ) هنگام بحث درباره قانون نظارت شورایی معارف بر امور مدارس قدیمه، تأکید کرد که هر چند وجه تفوق مدارس قدیمه بر جدیده، تدریس علوم دینی (فقه و اصول و...) در مدارس مزبور است، اما «باقی علوم که مرسوم است همه در این مدارس خوانده می‌شود، و الآن هم اغلب علوم از قبیل هندسه، حساب، فلسفه، طب در این مدارس خوانده می‌شود. بنده خودم خاطرم هست در اصفهان، در اغلب مدارس علم طب تحصیل می‌شد.»^۲

ضرورت تحفظ بر نام علما زمانی بیشتر احساس خواهد شد که بدانیم علمای شیعه از نوعی سلوک عملی خاص برخوردار بوده‌اند که آگاهی به نمونه‌ها و بلکه قواعد آن، به خوبی می‌تواند پذیرش بسیاری از رفتارها و افکار منتسب به آنها را مورد تردید قرار دهد و یا بسیاری از افراد مشهور به عالم بودن را از صف عالمان جدا کند. متأسفانه از آنجا که به جرئت می‌توان گفت تاریخ‌نگاری معاصر ما تا حد درخور توجهی تحریفی و بیگانه با واقعیت تاریخی می‌باشد، باید اذعان کرد که بسیاری از رتبه‌های تاریخی غیر واقعی است. چه بسیار عالمان وارسته‌ای که بیشترین سهم را در تحولات عصر خویش داشته‌اند، اما کمترین اثر و نامی از آنها در صفحات بیشمار تاریخ معاصر ما یافت نمی‌شود. در مقابل، چه بسیار افراد نالایقی که تنها هنر آنها بهره‌برداری از امواجی بوده است که دیگران خلقش کرده‌اند، اما بخش‌ها و برگ‌های مختلفی از تاریخ ما را به خود اختصاص داده‌اند و از بد اتفاق به نام عالم نیز شهرت گرفته‌اند. امثال ملک‌المتکلمین که در کتاب‌های تاریخ معاصر ما به غلط از وی به اولین شهید مشروطه یاد می‌شود، سید جمال واعظ، شریعت سنگلجی و... از زمره این عالمان کذایی هستند. غفلت از میزگذاری دقیق میان عالمان واقعی و حقیقی با عالم‌نمایان بی‌علم و به کارگیری لفظ عالم بر

۱. ابوالحسنی، همان، ص ۶۰ و ۶۱.

۲. محمد ترکمان، مدرس در پنج دوره تقنینیه، ج ۱، ص ۲۵۵ (نطق مدرس در جلسه ۷۵ مجلس در ۱۳ اسفند ۱۳۰۰)،

نقل از: ابوالحسنی، همان، ص ۶۱.

چه بسیار عالمان وارسته‌ای که بیشترین سهم را در تحولات عصر خویش داشته‌اند، اما کمترین اثر و نامی از آنها در صفحات بی‌شمار تاریخ معاصر ما یافت نمی‌شود. در مقابل، چه بسیار افراد نالایقی که تنها هنر آنها بهره‌برداری از امواجی بوده است که دیگران خلقش کرده‌اند، اما بخش‌ها و برگ‌های مختلفی از تاریخ ما را به خود اختصاص داده‌اند و از بد اتفاق به نام عالم نیز شهرت گرفته‌اند. امثال ملک‌المتکلمین که در کتاب‌های تاریخ معاصر ما به غلط از وی به اولین شهید مشروطه یاد می‌شود، سید جمال واعظ، شریعت سنگلجی و... از زمره این عالمان کذایی هستند.

آنچه معمول تاریخ‌نگاری معاصر ما می‌باشد، خلط میان این دو گروه و حمل اشتباه ویژگی‌های یکی بر دیگری را در پی خواهد داشت.

◆ نقش سنت در توسعه

در تاریخ‌نگاری غربی، سنت در برابر تجدد قرار می‌گیرد. گو اینکه تاریخ غربی به دو بخش سنتی و متجدد تقسیم می‌گردد و عمر تاریخ سنتی آن، وقتی به ابتدای تاریخ تجدد آن می‌رسیم تمام می‌شود. این نوع نگاه به تاریخ و به خود سنت و تجدد باعث شد تا نزاع سنت و تجدد در غرب، نزاعی جدی و حتی طبیعی جلوه نماید، فارغ از اینکه چه اشکالاتی بر این نوع نگاه به سنت و تاریخ وارد است، در خصوص رابطه سنت و تجدد در ایران، نکات ذیل حایز اهمیت است:

۱. وقتی تجدد در غرب آمد، بسیاری از امور به تبع آن تغییر کرد. روشنفکران تصور می‌کردند بعضی از آن تغییرات،

علت دیگر تغییرات بوده است و از این پس، هر جای دیگر که این تغییرات پدید آید، باز همان

نتایج به دست خواهد آمد. مسلماً این تغییرها و تفسیرها با پیشامد تجدد و سیر آن مناسبت داشته و چه بسا که از جمله شرایط آن بوده است، اما این ساده‌لوحی است که گمان شود هر جای دیگر می‌توان همان تغییرات را پدید آورد و به همان نتایج رسید. هر فرهنگی ظرفیتی دارد که از پذیرش برخی امور استقبال و از برخی دیگر ابا می‌کند. روشنفکران با غفلت از این اصل، گمان می‌کردند که همه آن تغییرات که در غرب به وجود آمده است می‌توان در سنت و فرهنگ ایرانی ایجاد کرد. اشتباه دیگر این روشنفکران غفلت از این نکته بود که اساساً تجدد اصطلاحی در کشورهای غیر غربی معنی ندارد. تجدد، تنها در غرب به وجود آمده است و آنچه در کشورهای غیر غربی رخ داده، «توسعه» است که به معنی بسط صورت زندگی و تمدن غرب در همه جهان است. به عبارت دیگر، توسعه‌ای که در جهان غیر غرب مطرح می‌شود، توسعه تجدد غربی است. روشنفکران ایرانی با الهام از اندیشه‌های غربی، به دنبال توسعه‌ای بودند که توسعه تجدد غربی بود و وجه مخالفت جریان دینی با آنها هم در همین نکته نهفته است. جریان دینی نه با توسعه به معنی پیشرفت و نه با تجدد به معنی نوگرایی مخالفتی نداشت، اما با توسعه‌ای که موصوف به وصف تجدد غربی بود، مخالفت می‌کرد.

۲. در تاریخ‌نگاری روشنفکری ایران، سنت از موانع توسعه شمرده شده است. این در حالی است که طرح این پرسش که «آیا سنت می‌تواند از موانع توسعه باشد یا تاکنون مانع آن شده یا نه؟»، تنها در صورتی منطقی به نظر می‌رسد که همه شرایط توسعه فراهم بوده باشد و به رغم این، باز هم کوشش‌ها به جایی نرسیده باشد. اما نکته اینجاست که در کشور ما اساساً قبل از اینکه در این خصوص که «شرایط توسعه چیست» بحث جدی صورت گرفته باشد، حکم به مانعیت سنت برای توسعه داده شده است. شاید واقعاً هم سنت مانع توسعه باشد، اما به این حکم باید در متن تجربه توسعه‌یافتگی برسیم نه قبل از پا گذاشتن در آن. به نظر می‌رسد، طرح مسئله مانعیت سنت برای توسعه، پیش و بیش از آنکه به خود سنت و توسعه مربوط باشد، به بحران تجدد مربوط است. آن زمان که نظام عقلانی تجدد بسط می‌یافت و عرصه سنت مدام تنگ‌تر می‌شد، در ظاهر تعارض شدیدی میان سنت و تجدد احساس نمی‌شد، اما

اکنون که تجدید پیر و بی‌آینده شده و قدری از بار فشار و قهر دوران تجدید کاسته شده است، درگیر شدن، نزاع و جنگ یک امر طبیعی به نظر می‌آید. پس طرح تقابل و تعارض سنت و توسعه و رفع سنت‌های دست و پاگیر و مانع، بیشتر نشانه بحران عالم متجدد و نحو عکس‌العمل طبیعی تجدید است و نه سعی علمی و نظری برای حل مسئله و رفع مشکل.^۱ اینکه مسئله نسبت سنت و تجدید برای روشنفکران مسئله بوده نه برای جریان دینی، بدین علت است که این روشنفکران بودند که به عالم غرب تعلق داشتند و بحران تجدید غربی می‌توانست برای آنها مسئله‌آفرین باشد، نه جریان دینی.

۳. در بحث نسبت سنت و توسعه، برخی بسیار ساده‌اندیشانه صورت مسئله را طرح کرده و تصور کرده‌اند اگر معتقد شوند که اسلام با توسعه مشکل نداشته و آن را سفارش و تأیید کرده است، موانع توسعه در عالم اسلام رفع می‌شود. آنها غافل از این هستند که اگر چیزی از سنن گذشته مانع توسعه باشد، به صرف تفسیر آن سنن و تطبیق آن با اندیشه توسعه و اعلام و القای اینکه دین و سنت با توسعه مغایرت و منافات ندارد، کار تمام نمی‌شود؛ زیرا توسعه منوط و موقوف به تفسیر این یا آن نویسنده از مآثر و سنن تاریخی نیست؛ دلیل این امر این است که اساساً توسعه، امری نظری نیست که بتوان له و علیه آن اقامه دلیل کرد، بلکه یک امر تاریخی است. ما در تاریخ با توسعه مواجه شده‌ایم^۲ و چه توسعه را امری درست بدانیم و چه امری نادرست، چه باور داشته باشیم که توسعه با سنت ما سازگاری دارد و چه باور نداشته باشیم، زندگی ما به توسعه وابسته شده است و درست به همین علت، هیچ سیاستمداری نمی‌تواند با آن مخالفت داشته باشد؛ زیرا اگر هم مخالفت کند، سیاست دیگری ندارد که به جای آن بگذارد. «تا چیزی نیاید که در خانه ایمان و عقل مستقر شود، این خانه خالی نمی‌شود و اگر

۱. داوری اردکانی، رساله در باب سنت و تجدید، ص ۲۰ و ۲۱.

۲. البته، برخی در تاریخ و جامعه همان‌طور نظر می‌کنند که در یک مکانیسم می‌نگرند و می‌پندارند که نقص و عقب‌افتادگی و توسعه‌نیافتگی علت معین و مشخص مستقل از تاریخ و جامعه دارد و ما با علم و قدرت و اختیار خود می‌توانیم آن علت را کشف و به وجود آوریم.

بشود، دیگر خانه نیست. اینجا خانه و ساکن خانه با هم ملازمت و حتی یگانگی دارند.» اساسا عالم توسعه، عالمی نیست که ساکنان آن همه با توسعه موافق باشند و ثمرات آن را بطلبند. کسانی در راه توسعه موفق می‌شوند که شرایط رفتن در این راه در وجودشان متحقق شده باشد. در غرب وقتی تجدید ظهور کرد، موانع را از پیش پا برداشت. موانع کنونی راه توسعه از آن موانع قوی‌تر نیست. پس مهم، اراده توسعه است و این اراده را نباید با طلب کالاهای مصرفی و تقلید از روش زندگی غربی اشتباه کرد. تغییراتی که در غرب روی داد به قصد رسیدن به نتایج اقتصادی و اجتماعی و برای توسعه طراحی نشده بود، بلکه به تدریج که اروپا در راه تجدید پیش می‌رفت، اعتقادات و عادات و آداب و روحیه و اخلاق اروپاییان هم تغییر کرد، نه اینکه بر سبیل اتفاق در دین تحول پدید آمده یا مردی مثل لوتر تصمیم گرفته باشد که مذهب پروتستان تأسیس کند و بر اثر آنچه «اصلاح دینی» خوانده شده است همه چیز تغییر کند. این‌گونه نیست که ابتدا باید تأسیسات و نهادهایی که ریشه در سنت دارند و صاحب قدرت هستند، کاملاً محو و از بین بروند تا توسعه صورت بگیرد. «توسعه به صرف تضعیف و امحای هیچ سازمان و نهادی پدید نمی‌آید، بلکه توسعه، خود مقتضی ایجاد سازمان‌های مناسب است و با آنها می‌آید. آنچه مهم است اراده توسعه است. اراده توسعه و عقل و علم مناسب با آن، هر چه را مزاحم و مانع باشد نفی می‌کند و لزومی ندارد که از ابتدا گروهی به اصطلاح سنت‌زدایی کنند.»^۱ پس این مطلب که روشنفکران ادعا کرده‌اند که اگر جریان دینی به عنوان نمایندگان سنت، مزاحمتی برای برنامه‌های توسعه آنها نداشتند، امر توسعه ایران به مراتب از رشد بهتری برخوردار می‌شد، بی‌وجه بوده و نوعی فرافکنی است؛ چرا که، اگر آنها اراده توسعه می‌داشتند و وجود آنها مظهر توسعه می‌شد، خود این اراده به ظهور می‌رسید و موانع را از سر راه خود برمی‌داشت.

۴. اساسا انتساب فقدان توسعه‌یافتگی ایران به مزاحمت سنت در قبال توسعه، درک و

۱. همان، ص ۱۶.

استنباط پسینی روشنفکری ایران از جریان رفرم دینی در مسیحیت و تطبیق آن با سنت دینی در ایران است. بی‌شک اصلاحات و رفرم دینی در غرب، یکی از پیشامدهای تجدد و بلکه خود آن بود. روشنفکران ایرانی با این تصور که می‌توانند همه تغییرات غربی معطوف به تجدد را در ایران به وجود آورند و بلکه باید چنین کنند، مثل لوتر و کالون، طرح پروتستان‌تیزم اسلامی را مطرح کردند.

اشتباه اینها این بود که به این قضیه توجه نداشتند که رفرم اروپا مظهر تحولی در وجود

مردم مسیحی اروپای غربی از جنوب تا شمال بود و به صرف اینکه دین و کتاب مقدس را تفسیر کنند و حرف‌های خلاف رسوم و عادت بزنند، تحول به وجود نمی‌آید، بلکه باید وجود مردم یک قوم، مظهر یک تحول شود تا در آن قوم، تحول به وجود آید. «در اروپا و امریکا به تدریج که تجدد بسط یافته، اثر و نفوذ سنت، کاستی گرفته است، اما در طول قرون هجدهم و نوزدهم، هرگز برای رفع موانع تجدد و تغییر و تبدیل سنت‌ها برنامه یا برنامه‌هایی طرح نشده است. نه اینکه سنت تغییر نکرده باشد، بلکه با تغییر سنت، تجدد نیز بسط یافته است. این حکم را در مورد توسعه هم می‌توان پذیرفت. یعنی پیش‌آمد توسعه، سنت را تغییر می‌دهد، نه اینکه لازم باشد با تغییر

جریان غرب‌گرا و غربزده مستقیماً نوک پیکان حمله خود را معطوف به دین اسلام و آموزه‌های آن می‌کردند. واژه‌هایی از قبیل «علم بی‌نتیجه شریعت کهنه»، «کنج بیغوله‌های عتبات و غیر عتبات»، «پاره‌خیالات سودایی و اوهام مالیخولایی»، «وعده‌های نسبه یوم المعاد»، «آیین بی‌رنگ و رونق اسلام»، «علمای ضعیف‌العقل سخیف‌الرأی سعادت گشته»، «حالت رذیله و حیات دانیه» و... در توصیف دین و عالمان دینی به خوبی مؤید این ادعا می‌باشد.

سنت‌ها زمینه را برای توسعه مهیا سازند. اتفاقاً سودای تغییر طراحی شده سنت‌ها مایه اختلال و آشوب در زندگی مردم می‌شود بی‌آنکه اثر مثبتی در امر توسعه داشته باشد؛ زیرا اصول و مبادی فکری و اعتقادی را با برنامه‌ریزی نمی‌توان تغییر داد و به فرض اینکه این امر امکان داشته باشد، کسانی که از دایره علم و تجربه دینی بیرون‌اند، نباید به این معانی بپردازند.^۱ ضمن اینکه این‌گونه نیست که سنت با هرگونه تفسیری تحول پذیرد و دگرگون شود. لوتر هم با صرف تغییر برخی آداب و عادات دینی تحول به وجود نیاورد، بلکه وی، از آن جهت موفق به ایجاد تحول شد که مظهر تحول و فرهنگ تجدید شده بود. مشکل روشنفکران ایرانی این بود که توسعه و تجدید غربی را برای قومی نوید می‌دادند که نه وجود آنها عین فرهنگ تجدید غربی بود و نه می‌خواست بشود.

۳) جهت رسالت علمای شیعه در مواجهه با غرب

ریچارد رورتی برای تبیین هویت افراد از مفهوم «واژگان نهایی»^۲ کمک می‌گیرد. وی می‌نویسد:

همه افراد وقتی از آنها خواسته می‌شود از امید، عقاید و آرزوهایشان تبیین‌هایی ارائه دهند، مجموعه‌ای از کلمات و عبارات را دارند که بدان‌ها متوسل می‌شوند. اینها همان «واژگان نهایی» هستند. ما داستان خودمان را به وسیله این واژگان نقل می‌کنیم، آنها به این دلیل نهایی هستند که فراتر از آنها، تکرار مکررات، جزمیت، یا سکوت وجود دارد.^۳

اصل اساسی در تعامل علمای شیعه به عنوان طلایه‌داران و نگهبانان محوری عنصر دین، با دنیای غرب، حفظ واژه اسلام و یا تشیع به عنوان واژگان نهایی در توصیف عنصر ایرانی بوده

۱. همان، ص ۲۱

2. Final Vocabulary

۳. بابی سعید، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدی و موسی عنبری (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، چ ۱)، ص ۷.

است. به عبارت دیگر در همه مناسبات و تعاملاتی که علمای شیعه با دنیای غرب داشته‌اند - اعم از شکل رفاقت یا رقابت و ستیز یا سازش - تلاش کرده‌اند تا بر واژگان نهایی خودشان که همان اسلام (مذهب تشیع) است تحفظ داشته باشند و اساساً این تحفظ، ملاک ستیز و سازش آنها بوده است که البته به لحاظ تجربه تاریخی در اکثر موارد کار آنها با غرب به ستیز می‌کشیده است تا به سازش.

در طول تاریخ یکی از دغدغه‌های مهم علمای شیعه، آگاهی دادن به مردم در راستای حفظ اسلام بوده است. به ویژه آنکه پس از عصر غیبت، عصر مهجوریت تاریخی تفکر شیعه شروع شده و تا ظهور سلسله صفویه (قریب به هشت قرن) ادامه یافته است. در این مدت طولانی، شرایط شیعیان بیشتر شرایط تقیه، انزوا، فراری، عزلت‌نشینی و... بوده است. مهم‌ترین دغدغه جامعه شیعه در این مدت طولانی، حفظ جان و مال و عرض و ناموسش بوده است. علمای شیعه با لطایف‌الحیلی، بیشتر در قالب اصل «جواز العمل مع السلطان الجائر» توانسته‌اند این شرایط طولانی را به گونه‌ای حفظ کنند که اساس اسلام و شیعه باقی بماند و از بین نرود. البته در همین مدت طولانی، در گوشه و کنار قلمروی وسیع اسلامی، در مقاطعی قبایل، خاندان و حتی حکومت‌هایی شیعی و یا حداقل دارای مماشات با شیعه نیز به وجود آمده‌اند که علمای اسلام بیشترین بهره‌برداری را از آن فرصت‌ها نموده‌اند، اما واقعیت این است که این فرصت‌ها و مقاطع در برابر تهدیدهای مقاطع به مراتب طولانی‌تر و قلمروهای به مراتب گسترده‌تر بسیار ناچیز و اندک بوده است.

با ظهور سلسله صفویه، اگر چه تفکر شیعه - به ویژه با رونق یافتن حوزه علمیه اصفهان که تقریباً چهارصد سال پس از این تاریخ را توانسته است تغذیه فکری کند - فرصتی برای ظهور و بروز و بالندگی یافت، اما جدای از جریان انحرافی اخباری‌گری و برخی نطه‌های انحرافی مانند شیخیه و... که در جای خود توانستند به مانعی برای ارتباط عمیق شیعیان با فرهنگ غنی خود شوند و همچنین وجود نظام سلطنتی و پادشاهی که در هر حال، سطح خاصی از نشو و نمای اندیشه‌های اسلامی را برمی‌تابید، باز شدن پای رقیبی به نام غرب - که از سویی،

ناشناخته و بدیع می‌نمود و تعیین نسبت و موضع صحیح در قبال او مسلماً نیازمند گذشت زمان بود و از سویی، بسیار سریع، تهاجمی، فراگیر و مدعی میراث‌خواری شرق و از جمله اسلام شد - به عنوان مهم‌ترین مانع بر سر ارتباط وثیق مسلمانان با فرهنگ اسلامی، همچنان حضور داشت. این مشکل زمانی به طور دقیق فهم می‌شود که توجه داشته باشیم که خیزش و نفوذ غرب در میان مسلمانان در ابتدا نه از طریق اندیشه و فکر، بلکه از طریق ابزار زندگی - اعم از آلات جنگی، صنعت و تکنولوژی و... - بوده است و مبارزه با اندیشه غرب تا حدودی مستلزم مبارزه با نوع و سبک و سیاق زندگی جدیدی بوده است که مدت‌ها مسلمانان به غلط بدان خو گرفته بودند. رسالت ویژه علمای اسلام در همین مرحله نهفته است که باید به گونه‌ای عمل کنند که ضمن داشتن مردم، به نقد تفکر رقیب بپردازند. البته نباید کتمان کرد که اگر چه غرب به ظاهر در زندگی مسلمانان در حال ورود بود، اما ریشه‌های اسلام در تار و پود حیات مسلمانان به گونه‌ای عمیق بود که علمای اسلام به راحتی می‌توانستند از این پتانسل برای بیدار کردن و آگاهی دادن به آنها استفاده کنند. از همین روست که در مقاطع مختلف حاد شدن درگیری علمای شیعه با غرب، آنان با به‌کارگیری عمیق‌ترین عناصر و مؤلفه‌های دینی از سویی به تحریک احساسات مردم می‌پرداختند و از سویی مردم را به عمق فاجعه‌ای که شاید به ظاهر هم مهم جلوه نماید، رهنمون می‌ساختند. استفاده از پتانسل کربلا و شهادت عاشورایی در برخی اعلامیه‌ها، فتاوا و رساله‌های جهادیه علما به هنگام جنگ ایران و روس و نیز استفاده از مؤلفه مهدویت و امامت - به عنوان یکی از آموزه‌های مهم اعتقادی مسلمانان و به ویژه شیعیان - در نهضت تنباکو و حتی نهضت مشروطه، خود نشان از چنین روشی دارد که به روشنی سطح و عمق مبارزه و حتی فاجعه‌ای را نشان می‌دهد که اگر غفلت شود ممکن است به بار آید.

این در حالی بوده است که به هر میزان که غرب‌گرایی در جامعه بیشتر رواج پیدا می‌کرده است، مبارزه علنی با اسلام و نیز دفاع علنی از غرب بیشتر می‌شده است. چنین رفتارهایی به طور طبیعی واکنش علما را در پی داشته است. به عنوان مثال؛ می‌توان به مقاله «لزوم تشکیل

انجمن دانش» اشاره کرد که در جریده اختر^۱ در عصر نهضت تنباکو نوشته شده است. برخی از مطالبی که در این مقاله آمده است، چنین است:

۱. ضعف علوم اسلامی در تولید صنعت: ای از فنون جدید الاختراع علم سودمند طبیعت، روی‌گردان و گریخته و به دامن پوسیده علم بی‌نتیجه شریعت کهنه هزار و اند ساله سخت در آویخته! آخر تا به کی از مستی حق‌پرستی هوشیار و تا به چند از خواب خرگوشی غفلت و بی‌هوشی از لذایذ شهوت‌پرستی و دنیاپرستی بیدار خواهد شد؟ آخر مگر نه هزار و اند سال است پیشوایان ملت و پیروان والاهمت، همت گماشته و به کمال سعی و کوشش، تمامی عمر عزیزشان را در تکمیل علوم و معارف این شریعت، مصروف داشته‌اند و هنوز تا کنون دیده و شنیده نشده است که در ضمن این مقوله علم و آگاهی، یک آلت جزئی بی‌قابلیت، چون شاخه کبریتی ساخته شده باشد؟ تا چه رسد به اختراع آلات و ادوات بسیار عمده جلیل‌الخطر عظیم‌القدر محیرالعقول که هیئت جمعیت انسانی را در سهولت و رفاه عشرت و کامرانی به کار است.

۲. رشد غربی‌ها بدون تمسک به دین: آخر ای صاحبان شعور و ادراک! انصاف می‌طلبم، مگر نه همگی شما را از خرد و بزرگ به عیان مشهور است که همسایگان وطن شما که از علوم و معارف شریعت شما به کلی بیگانه‌اند، از میامن علوم طبیعت، عموم دولت و ملتشان تا چه پایه از فنون گوناگون شهوات و لذاتی که هیچ چشم‌تان ندیده و هیچ گوش‌تان نشنیده و هیچ به

۱. روزنامه اختر با حمایت محسن‌خان معین‌الملک - سفیر کبیر ایران در استانبول - در سال ۱۲۹۲ ق تأسیس شد و تا سال ۱۳۱۳ انتشار یافت. مدیر آن محمدطاهر تبریزی بود و شماری از روشنفکران مانند حاجی نجف‌قلی خان دانش خویی، میرزا مهدی تبریزی، میرزا حبیب‌الله اصفهانی، میرزا یوسف مستشارالدوله و میرزا آقاخان کرمانی در آن مقاله می‌نوشتند.

محیط طباطبایی، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران (تهران: بعثت، بی‌تا)، ص ۸۷ - ۸۲، نقل از: شیخ حسن اصفهانی کربلائی، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش رسول جعفریان (قم: الهادی، ۱۳۷۷)، ص ۴۶ (پانویشت مصحح).

خاطر یکی‌تان خطور نکرده، سالیان درازی است کامیاب و بهره‌مند شدند.

۳. شریعت اسلام؛ عامل توحش و عقب‌ماندگی: شماها در این کنج بیغوله‌های عتبات و غیر عتبات، به گوشه فراغتی و توشه قناعتی - آن هم اگر دست دهد - ساخته و به پاره‌ای خیالات سودایی و اوهام مالیخولیایی، طبع لطیف را به هیچ قانع و نفس شریف را نقدا از خطوط و لذایذ زندگی مانع و به وعده‌های نسبیه یوم المعاد خاطر مبارک خودتان را شاد و بدین‌گونه ریشخند دل را خرم و خرسند داشته، عمر گرانبهای خودتان را به تحقیق حلال و حرام آیین بی‌رنگ و رونق اسلام به باد هدر می‌دارید سهل است که به اقتضای سخت‌دلی و رقت نگرفتن و زمخت‌طبعی و شفقت نیاوردن بر فقر و مسکنت و ذل و مهانت ملت و دولت خود در برابر این همه غنا و ثروت ملتها و قوت و شوکت دولت‌ها در روی کره زمین، عموم بیچارگان ابنای وطن را هم که گرویدگان این آیین و از روی سفاهت و جهالتشان، حسن ظن به گفتار شماها دارند، به سبب فریب دادن و ترغیب فرمودن‌شان بدین وضع و وتیره، و خواندن به معارف و اخلاق و آداب این شریعت که به راستی سراسر موجب کمال توحش و حرمان از سعادت مدنیت و سبب عمده کسالت و اهمال در کارسازی اسباب آسایش خود و آرایش مملکت است، عمر عزیز و گرانبهایشان را تباه و روزگار زندگی‌شان را سیاه داشته و دارید. و هرچند ناصح شفوق راحت دوست رفاه‌پرست فریاد می‌کند که ای گروه سفاهت! انبوه بخت برگشته! و ای علمای ضعیف‌العقل سخیف‌الرأی سعادت گشته! تا چند از «حلال محمد (ص) حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه» بحث و تحقیق کنید؟ بلی حلال آن سرور، حلال، و حرامش، حرام، ولی در آن عهد و عصر بود که اختر اقبال دینش از برج سعادت و اوج استقامت رخ می‌نمود و نیر قوت و شوکت آیینش پرتوافکن به تمامی جهان بود. و اما در چنین عصر و زمان که مشاهد و محسوس هر دانا و نادان است که آیین اسلام را نجم غرور و اقبال، دم‌به‌دم رو به انحطاط و زوال است، وضع روزگار اقتضا ندارد که دیگر پیروی چنین آیین بی‌رونق و رواجی کنند؛ چرا که به حکم تجربت پیران آزموده کار، پیروان چنین عادت و آیین را انجام روزگار به هزاران رنج و محنت و ذل و مهانت خواهد کشید.

مطالب ارزنده‌ای که حضرت شیخ‌الشریعه اصفهانی در جواب خود به آقای ولسن می‌نویسد، در حقیقت نقدی بر لایه‌های باطنی‌تر تفکر غرب جدید می‌باشد. به عنوان مثال؛ ایشان به خوبی موفق شدند تا با ادبیاتی سیاسی، نقدی علمی بر سه ادعای بزرگ ولسن درباره انگلیس (و بلکه روح حاکم بر تفکر غرب جدید) ارائه دهند.

۴. توصیه برای روی‌گردانی از دین و توجه به غرب: ای علمای ملت! و ای بزرگواران با فتوت و غیرت که امروزه زمام و ضمان سعادت و نیک‌بختی بیچارگان این‌ای ملت و دولت به کف کفایت و عهده تربیت شماها سپرده است! برای خدا بیاوید و بر پریشان حالی خود و ملت و دولت خود رقت گیرید و شفقت آرید و بیش از این مسکنت و بیچارگی وطن و این‌ای وطن و شکست و سرافکندگی دولت و ملت خود را در برابر غنا و ثروت و شوکت و سرافرازی ملت‌ها و دولت‌های بیگانه، طالب نباشید. آخر بیا

به دور تو گردم، تعصب از دین بردار؛ نمی‌گویم دفعتاً تا بر طبع نازکتان دشوار و ناگوار آید و سخت و سنگین افتد، بل می‌گویم، خورده‌خورده و به طوری که به شرف و شأن‌تان برنخورد؛ بیاوید و به رسم و آیین امم متمدنه روی زمین که امروزه نیر نیک‌بختی و سعادت در آفاق آنان ضیاءپاش است گرایید و از وضع و روش و رفتار سودمند و نتیجه‌دار آن نیکبخت مردمان که سراسر موافق احکام وجدان سلیم است و سلیقه مستقیم، نقشه گیرید. از انوار علوم و معارف حقیقی این دانشمندان استفاده و استضائه نمایید که هم خود رخشان و فروزان باشید و هم مانند نیر عالم‌تاب بر انفس و آفاق ضیاء باشید تا به میامین مقام بلند و نتایج سودمند این مقوله علم و آگاهی بتوانید ساخت‌سرای وطن گرامی خودتان، خطه ایران، که هزار و اند سال است به سبب بی‌تربیتی اهلش ویران و غولستان و به حکم ویرانی مرز و بومش، مسکن و منزل‌گاه هر بوم شوم است، از فساد بی‌نظمی این آیین دیرین پیراسته و به صلاح نظم و نسق

قانون کافی وافی مرتب منظمی که نخستین اسباب ترقیات مملکت است، آراسته دارید و برادران گرامی خودتان را که نوات مکرم ابنای وطناند، به اخلاق و آداب ستوده و پسندیده این چنین قانون قویم و مستقیم و به فنون سودمند این علم و معارف حقیقی، پرورش داده و تربیت کنید که به یمن و سعادت این مقوله، ترقی و تربیت از تنگنای رسوم و عادات و قیود و تکلفات این ملت و شریعت که سبب عمده و منشأ اصلی این حالت رذیله و حیات دانیه وحشی بودن و تبربر - که درد بی‌درمان ما ایرانیان است - بالمره جسته و رسته و به فضای واسع عالم حریت و آزادی که از فنون گوناگون لذت و شهوت و آرزو و آمال، مالمال است، پیوسته؛ نیک‌بخت و شرفیاب سعادت‌مند و کامیاب، با رفاه حال و راحت خاطر زیست و زندگانی نمایید و بدین تیره، رفته‌رفته مانند سعادت‌مندان همسایه در اندک زمانی کار این خانه زندگانی خود و برادران بی‌ساز و سامان خودتان را ساز کرده، نقایص امور ملکی و نوعی‌تان، تماما به اصلاح آمده، آبادی بلاد و آرایش عباد، آزادی و آسایش یافته، از حسیض خاک فقر و فلاکت به زروه^۱ سماک^۲ ثروت و مکتب رسیده، آن‌گاه با دل درست و خاطر جمع دوباره اگر بخواهد به سر بحث و تحقیق علوم و معارف آیین نخستین خودتان معاودت نمایید، یقینا کسی راه شما را نخواهد بست.^۳

همچنان که ملاحظه می‌شود، جریان غرب‌گرا و غربزده مستقیما نوک پیکان حمله خود را معطوف به دین اسلام و آموزه‌های آن می‌کردند. واژه‌هایی از قبیل «علم بی‌نتیجه شریعت کهنه»، «کنج بیغوله‌های عتبات و غیر عتبات»، «پاره‌خیالات سودایی و اوهام مالیخولایی»، «وعده‌های نسیه یوم المعاد»، «آیین بی‌رنگ و رونق اسلام»، «علمای ضعیف‌العقل سخیف‌الرأی سعادت گشته»، «حالت رذیله و حیات دانیه» و... در توصیف دین و عالمان دینی به خوبی مؤید

۱. بالای هر چیزی، نوک قله.

۲. سماک نام ستاره و آن منزل چهاردهم قمر است.

۳. مقاله‌ای که مؤلف نقل کرده است به همین‌جا خاتمه می‌یابد.

۳. شیخ حسن اصفهانی کربلایی، همان، ص ۵۳ - ۴۸.

این ادعا می‌باشد. از این روست که در برابر این تلاش‌های مخرب و گزنده، علما تلاش می‌کردند تا نگاه مردم را به غرب در جهت عزت اسلام و دین سوق دهند. آنها با نوشته نامه، بیانیه، فتوا و... - که ذیلاً به برخی از آنها که به نوعی در نقد غرب و به منظور دفاع از اسلام نوشته شده است اشاره می‌کنیم - در این مهم انجام وظیفه می‌کردند.

۱) گزیده‌ای از اولین نامه طولانی میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه در خصوص قرارداد رژی که در آن میرزای شیرازی علت اصلی مخالفت خود را با قرارداد مذکور، مخالفت آن با دین و قرآن اعلام می‌دارد:

اگرچه احقر تاکنون در مقام تصدیق برنیامده و در امورات مملکتی دخالتی نکرده، ولی نظر به توأصل اخبار به وقوع وقایعی چند که توانی از عرض مفاسد آنها خلاف رعایت حقوق دین و دولت است، عرضه می‌دارد که اجازه مداخله اتباع خارجه در امور داخله مملکت و مخالطه و رفت و آمد آنها با مسلمین... از جهاتی چند منافی صریح قرآن مجید و نوامیس الهیه و موهن استقلال دولت و محل نظام

نشریه نجف، ارگان حوزه علمیه نجف می‌باشد که در فاصله سال‌های ۱۳۲۸ — ۱۳۳۰ ق در شهر نجف منتشر می‌شده است. بسیاری از مطالب شماره‌های مختلف این نشریه به مسائل مربوط به رفتار و اندیشه غربی‌ها دارد که طی آن، ابعاد و چهره‌های مختلف غرب، به نقد کشیده شده است. آنچه این نشریه را از سایر نشریات ممتاز می‌کند این است که در این نشریه به شکل بسیار زیبا و علمی، بنیان‌های فکری غرب به چالش کشیده شده است.

مملکت و موجب پریشانی عموم رعیت است... دعاگو هیچ در مقام دولت‌خواهی هم رضا نمی‌دهد... این امور که مفاسد آنها در اعصار لاحق دامن‌گیر دین و دولت و رعیت است

در این عهد همایون جاری شده.^۱

(۲) گزیده‌ای از نامه ملا علی کنی به ناصرالدین شاه علیه ملکم پس از امضای قرارداد رویترا:

ما دعاگویان بلکه عموم اهل ایمان عرض می‌کنیم که شخص ملکم‌خان را ما دشمن دین و دولت دانسته‌ایم و به هیچ وجه صلاحیت و کالت از دولت و سلطنت و انتظام ملک و مملکت ندارد که به خطاب و لقب نظام‌الملکی مخاطب و مقلب باشد و هر کس باعث این امر شده است، خیانت کلی به دین و دولت نموده است که چنین دشمن جانی را مداخله در کارهای بزرگ دولت داده است... اعلیحضرت شاهنشاهی را به باطن همان عنصری که محل و مظهر اقتدار و سلطنت ایشان می‌باشد، قسم می‌دهم که اهتمام بر حفظ دین و دولت و دفع هر خائن از مملکت و ملت بفرمایید؛ به خصوص همین شخصی را که قرار راه‌آهن داده و عهدنامه آن را بر وفق صلاح دشمن دین و دولت نوشته، بدون اینکه از عقلا و خیرخواهان دولت اجازت و مشورتی نماید.^۲

(۳) گزیده‌ای از نامه آخوند خراسانی به مظفرالدین شاه در حمایت از شرکت اسلامیة

اصفهان:

چه بسیار شایسته است که اعلیحضرت شاهنشاه اسلامیان پناه، بذل مراحم ملوکانه در مشیت این شرکت اسلامیة که خشنودی حضرت امام عصر - ارواح العالمین له الفداء - و ترویج ملت بیضاء و تقویت دولت عظمی... است، خواهند فرمود، خود آن وجود اقدس در لبس البسه مصنوعه اسلامیة مقدم و به صدور امر ملوکانه در مساعدت این مطلب مهم وزرای عظام و اولیای فخام دولت ابد مدت را مفتخر فرمایند. و بر عموم رعایا و قاطبه مسلمین لازم و به مقتضای (الناس علی دین ملوکهم) تأسی و متابعت نمایند و خلع لباس ذلت را از خود بلبس لباس عزت البسه اسلامیة صاحب شرع را خشنود

۱. همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. موسی نجفی و موسی فقیه‌حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران (تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران،

۱۳۸۱، چ ۴)، ص ۱۳۸-۱۳۶.

دارند (کهن جامه خویش پیرایش به از جامه عاریت خواستن).^۱

۴) جواب میرزای شیرازی به استفتای شیخ فضل‌الله نوری در خصوص عدم جواز استفاده از قند و چای خارجی:

در جواب سؤال از قند و غیره، آنچه نوشته بودید از ترتب مفاسد بر حمل اناس از بلاد کفره به محروسه ایران، صواب، و همیشه ملتفت به آنها و اصناف آن، که مایه خرابی دین و دنیای مسلمین است بوده‌ام و از اقدام شما در تهیه دفع آنها که باید از محض غیرت دین و خیرخواهی مسلمین باشد زیاد مسرور شدم. و البته به هر وسیله‌ای که ممکن باشد رفع این مفاسد باید بشود.^۲

۵) گزیده‌ای از بیانیه تحریم امتعه روسیه توسط آخوند خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی: هرچند به بعض ملاحظات و انتظار فراهمی تمام مقدمات، هنوز حکم به حرمت امتعه روسیه، به عموم مسلمین اعلان نشده، مترصد موقع هستیم، لیکن عموم غیرتمندان اسلام به رأی‌العین می‌بینند که استعمال امتعه خارجه در بلاد اسلامی تا به حال به چه درجه موجب تسلط کفار بر مسلمین داخله شده. حالا به ذهاب بیضه اسلام و زوال اسلامیت و استقلال مملکت هم العیاذ بالله تعالی نوبت رسیده. بقاء سالدات روس به بهانه حفظ تجارت روسیه در ایران، تدریجا به کنیسه شدن مساجد و تبدیل اذان به ناقوس و پامال شدن روضه منوره حضرت ثامن‌الائمه (ع) خدای نخواستہ مؤدی خواهد بود. ان‌شاءالله تعالی عموم آقایان علما و امرا و تجار محترم و طبقات غیرتمند اسلام تمام این مفاسد را نصب‌العین خود فرموده به همان فطرت پاک ایمانی و به شرافت طبع اسلام‌پرستی از این امتعه خبیثه و فصول عیش که موجب ذهاب دین مبین و استیلائی کفر بر ممالک اسلامی است به کلی اغماض، در فوز به فیض این جهاد اقتصادی که به

۱. روزنامه ثریا، س. ۲، ش. ۱۳، ۱۳۱۷ ق.

۲. سید محمدتقی آیت‌اللهی، ولایت فقیه زیربنای مشروطه مشروعه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، بخش ضمائم، ص ۱۷۷ - ۱۷۴، نقل از: موسی نجفی، متون، مبانی و تکوین اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران (مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۱)، ص ۵۶ و ۵۷.

منزله جهد و شهادت در رکاب امام زمان ارواحنا فداه است، مسارعت و بر همدیگر مسابقت خواهند فرمود.^۱

(۶) گزیده‌ای از نامه آخوند خراسانی به احمدشاه قاجار:

(الف) بر شما شایسته است که در حفظ شریعت مطهره و مبانی مقدس اسلام از بذل جان و مال دریغ نورزید و برای حفظ مقام حکومت معلمی را انتخاب کنید تا علوم شرعیه را به شما یاد دهد. بر شما واجب است مواظبت کامل از عبادات عملیه و بدانید که به جا آوردن فرایض اولیه موجب دوام حکومت و عظمت سلطنت شما بر ملت خواهد بود.

(ب) در توسعه عدالت اجتماعی و مساوات حقیقی بکوشید و این امر امکان‌پذیر نیست مگر آنکه شخص شاه با ضعیف‌ترین افراد ملت از نظر حقوق اجتماعی برابر باشد. احکام شرعی اسلام باید بر جمیع افراد مملکت بدون استثناء حاکم باشد. اگر شخص شاه در این امر ثابت‌قدم باشد و در اجرای این تکلیف بکوشد، بی‌تردید دشمنان ایران سرشکسته خواهند شد و اساس عدالت مستحکم خواهد شد. البته این امر مهم نباید فقط جنبه حرف و وهم داشته باشد.

(ج) با مراجعه به تاریخ برای خاطر ملوکانه مکشوف می‌شود که پادشاهان ایران چه قبل و چه بعد از اسلام، به تبع آنان کارگزاران مملکت هم عمر خود را در خوشگذرانی و پیروی از شهوات و لهو و لعب سپری کردند و نتیجه آن شد که مملکت ناتوان، ملت خوار و زبون، ثروت ملی نابود و اوضاع کشور نابسامان شد. اگر یکی از آنان چشم از شهوترانی می‌پوشید و همت خود را صرف ترقی و توسعه مملکت و تربیت ملت و نشر علوم و صنایع می‌کرد و ارتشی آراسته برای مملکت مهیا می‌ساخت، پیشرفت و عظمت ملی در اندک زمانی حاصل می‌آمد. امیدوارم ان‌شاءالله تعالی ذات ملوکانه از راه اول دوری کنید که راهی فاسد و مردود است و بی‌شک راه دوم را برگزینید و نصب‌العین خود قرار دهید تا نتایج پسندیده آن را به زودی به دست آورید.

(د) انتظار داریم که مقام شامخ علم و علمای عاملین و فقهای مصلحین همیشه منظور

نظر قرار گیرند که اگر خدای ناکرده در بزرگداشت این امر مهم کوتاهی شود، مملکت و ملت در معرض هلاکت و نابودی قرار خواهند گرفت و در این صورت برای همیشه انگشت حسرت و ندامت به دندان خواهیم گرفت و آن‌گاه است که دیگر پشیمانی سودی ندارد.^۱

۴) نمونه‌هایی از موضع‌گیری انتقادی عالمان دینی در قبال اندیشه غرب

یکی از محققین تاریخ معاصر ایران، نقدهای جریان دین‌گرا به اندیشه غربی را در ایران در سطوح سه‌گانه ذیل تقسیم‌بندی می‌کند:

در مرتبه اول، از استعمار غرب در کشورهای شرقی و به خصوص اسلام و ایران، انتقاد و به علل این مهم توجه کرده‌اند. در این مورد، هر یک به تناسب عقیده و دیدگاه و موضع خود، ابعاد فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را اولویت می‌داده‌اند. در مرتبه دوم که گروه کمتری بدان زاویه توجه کرده‌اند، گفته‌اند که بین شعائر انسان‌دوستانه و قانونمند و آزادیخواهانه غرب با استعمار و جنایات آنان در شرق، تناقضی وجود داشته و دارد. در این تناقض ظاهری به این نکته مهم رسیده‌اند که این اختلاف، جلوه ظاهری دارد و در باطن، خوی این تمدن و تفکر، همان عصیان و تجاوز و ستم بر انسان‌های دیگر است. در مرتبه سوم که باز تعداد محدودتری را در سده اخیر شامل می‌شود، عده‌ای به این نکته پی برده‌اند که باید به ذات و ماهیت درونی فلسفه و فرهنگ غربی و ریشه‌های اولیه آن توجه کرد و با توجه به این ریشه‌یابی است که به تنافر و تمایز جدی این فرهنگ و تمدن با فرهنگ و تمدن اسلامی حکم قطعی داده‌اند. در این مرتبه و سطح شناخت نقادانه از غرب، به رغم جلوه‌های طلایی و درخشنده مادی و تجدد و ترقی و تسلط بر طبیعت در غرب با ابزار تکنولوژی، در نهایت، ضعف‌های

اساسی و نقاط ابهام و تاریک آن مد نظر قرار گرفته و گفته شده است که این جنبه‌ها و نقایص جدی در پایان، به نابودی و ویرانی و انحطاط آن جنبه‌های پیشرفت و خیره‌کننده می‌انجامد. و لذا افرادی که در این مرتبه قرار گرفته‌اند، در ابتدای تماس و مواجهه، به طور جدی با احتیاط، واقع‌بینی، سنجش و انتخاب به سراغ تمدن و فرهنگ غربی رفته و تزریق و نفوذ همه ابعاد آن را به جامعه اسلام و ایران، فاجعه‌ای جبران‌ناپذیر برای نابودی همه دستاوردهای چندین صدساله فرهنگ و ارزش‌های اسلامی تلقی می‌کرده‌اند.^۱

این تقسیم‌بندی با تقسیم‌بندی مختار^۲ از این حیث مشترک است که در هر حال، سیر توجه جریان دینی به غرب، سیری از سطح به عمق و از اجمال به تفصیل و در یک کلمه، تکاملی بوده است. مصادیق این توجه را در مناظرات و مکاتبات عالمان عصر مشروطه با حاملان و مدافعان اندیشه غرب و یا در اظهار نظر آنها درباره برخی مسائل و موضوعات مربوط به غرب می‌توان نشان داد که زیلا به برخی از آنها - که کاملاً به صورت گزینشی و برشی انتخاب شده‌اند - اشاره می‌شود:

◆ نامه آیت‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی به ولسن فرماندار انگلیسی عراق

این نامه به دوران انقلاب عراق علیه سلطه انگلستان مربوط است که تحت اشراف و مدیریت علمای دینی صورت گرفت. پس از رحلت مرحوم آیت‌الله میرزا محمدتقی شیرازی، کلنل ولسن فرماندار انگلیسی عراق، خطاب به آیت‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی، رهبر انقلاب مردم عراق، نامه‌ای نوشت و در آن از عدالت و لیبرالیسم و آزادی غربی سخن به میان آورد. گزیده‌ای از متن نامه وی چنین است:

۱. نجفی، همان، ص ۱۹۷ و ۱۹۸.

۲. تقسیم‌بندی مختار در غرب‌شناسی جریان دین‌گرا - همچنان که در متن نیز بدان تصریح شده است - به ترتیب زمانی، غرب‌شناسی توصیفی، انتقادی و توصیه‌ای (اثباتی) می‌باشد.

۱. مصائبی که بر عراق و اهالی عراق وارد گردیده، نتیجه آرای سلف شما مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی می‌باشد. ایشان در یکی از مذاکرات اخیر خود ادعا نمود که خواهان صلح بین حکومت و ملت هستند و از خونریزی و قتل اجتناب می‌نمایند و امکان ندارد که مانند حضرت عالی به این مسائل توجه ننمایید. حکومت بریتانیای عظمی، همیشه متکی بر سه اصل بوده است: اصل ترحم، اصل عدالت و اصل آزادی دین و عقیده.

۲. قبل از شروع جنگ اول، انگلستان که شعارش صلح و مسالمت است، دارای سپاه کوچکی برای دفاع از خود بود و چون دشمن شکست خورد و آتش جنگ خاموش گردید، بریتانیا دارای پنج میلیون سرباز و سپاهی بود. پس از ختم زد و خورد، انگلستان سربازان خود را مرخص کرد تا به میهن و منزل خود بروند، ولی هر وقت لزومی پیدا کند دو مرتبه به سربازی دعوت می‌شوند. از جنبه ثروت، لزومی ندارد که وضع دولت انگلستان را تشریح کنم؛ زیرا این مطلب مانند آفتاب روشن است.

۳. اهل عراق، دولت انگلستان را پس از غلبه بر ترک‌ها قبول کردند و از وجود سربازان انگلیسی در شهرهای عراق از نظر حفظ امنیت خوشحال بودند. متأسفانه مفسدین و مغرضین که این حسن تفاهم و تعداد کم سربازان ما را دیدند، تحریک نموده و افکار مردم را مشوش و خلاصه وضع اسفانگیز فعلی را به وجود آوردند. اکنون وضع از چه قرار است؟ عشایر عراق در حال جنگ‌اند، اما نیروی آنها زیاد نیست و کم‌پول‌اند و وسایلی برای اختراع آلات جنگی ندارند، از خارج هم نمی‌توانند استعانت جویند و هرگاه مجدداً به کارهای کشاورزی مشغول نشوند، از گرسنگی تلف خواهند شد. تا کنون هر چه می‌توانستند تکان بخورند و جد و جهد بنمایند، کردند و بیش از این هم نمی‌توانند کاری انجام دهند. آنها به رأی‌العین مشاهده می‌کنند که نیرویشان رو به زوال است. هر چند به واسطه کمی سرباز، عشایر مشکلاتی برای حکومت ایجاد نمودند، ولی موقتی است. هر روز کشتی‌ها در بصره نیرو و توپ و بمب و مسلسل و سایر لوازم جنگی پیاده می‌کنند و هرگاه مایل باشید، ممکن است نماینده مخصوص خود را برای مشاهده به بغداد اعزام فرمایید. ما مقدم او را گرامی

خواهیم داشت و بدون تأخیر، صحیح و سالم برمی‌گردانیم. بنابراین، نتیجه نهایی معلوم است، پس چرا بی‌جهت خونریزی شود؟

۴. حکومت انگلستان بنابر قوانین جاری، بعضی از شیوخ و افرادی را که موجب گمراهی مردم شده‌اند، مجازات خواهد کرد. نام‌های آنان در نزد من هست، همچنان که خودشان می‌دانند و شکی نیست که سرکار عالی هم آنها را می‌شناسید و لزومی ندارد که اسامی آنها را در اینجا معروض دارم. ولی بر سایر عامه مردم خوفی نیست و لازم است آنها به شهرها و منازل خود مراجعت نمایند و به کارهای عادی خود مشغول گردند و اطمینان کامل داشته باشند کسی متعرض آنها نخواهد شد.

۵. چون حل این مشکلات همان‌طور که بر حضرتعالی پوشیده نیست، لازم است، لذا کلنل هاول - مسئول امور مالی - را به نمایندگی تعیین نمودم تا در مذاکرات برای جلوگیری از زد و خورد و ختم آن شرکت کند و چون سرکار عالی هم تمام وقتتان صرف امور دینی و وسایل روحانی می‌شود، مستدعی است نماینده یا نمایندگانی که مورد اعتماد باشند، برای ملاقات و مذاکره با کلنل هاول تعیین فرمایید تا با حسن تفاهم طرفین این مسئله مهم حل گردد.

حضرت آیت‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی در جواب کلنل ولسن، نامه‌ای بسیار مفصل، که حاوی مطالبی بسیار روشنگر و صریح می‌باشد، می‌نویسد گزیده‌ای از این نامه به شرح ذیل است:

۱. برای جلوگیری از خونریزی و حفظ نفوس کوشیده‌ام. در اعلامیه‌های خود تذکر داده‌ام قبل از اینکه از توانایی و قدرت ما خارج شود، علاج کار را بنمایند. شکی نیست شما می‌دانید تدارک این مطلب به این است که حقوقی را که مردم مطالبه می‌نمایند و شما غصب نموده‌اید، به آنها بدهید. [اما شما] برای اینکه از تقاضاهای مردم مطلع نشوید، در گوش‌هایتان پنبه گذاشته‌اید. بعد از وعده‌ها و امیدواری‌ها، مردم را می‌ترسانید. پس از آرزوها، سخن از عدم موفقیت می‌گویید. شدت عمل به خرج دادید، عده‌ای را تبعید نمودید، جمعی را کشتید، بعضی را نیز به زندان افکندید، نسبت به رؤسای عشایر، اهانت روا داشتید و دشمنی‌ای را شروع کردید که آثار آن هویدا شده بود.

۲. شما می‌خواهید کسانی را که به آنها ستم شده و به اموالشان خسارات وارد آمده، مجازات کنید؟ آیا آنها چاره‌ای جز دفاع از خانه و کاشانه خود داشتند؟ آنها به واجب خود عمل کردند، دفاع نمودند. شما برای هوای نفس به آنها حمله و هجوم آوردید. آنها در موقعی قرار گرفتند که ما از عاقبت و نتیجه سوء آن، شما را ترسانیدیم.

۳. رحلت سلف خودم، مرحوم آیت‌الله شیرازی را به من تسلیت می‌گویید و مصائبی را که به عراق و مردم وارد نموده‌اید، نتیجه آرای مقدس ایشان

می‌دانید. مثل این است که به نامه آن مرحوم از جمیع جهات توجه ننموده‌اید. مگر ایشان مردم را در اعلامیه‌ها به آرامش و سکون دعوت نمودند و با مسالمت، حقوق حقه آنها را از شما نخواستند؟ با این نسبت، احساسات من و عواطف مسلمین را جریحه‌دار نمودید. شما منکرید و خود را کاملاً بی‌اطلاع جلوه می‌دهید و گناه خویش را از دوش عمال خود برمی‌دارید. کشتی‌های پر از اسباب تخریب و آلات جنگ می‌فرستید و قوای خود را برای بیچارگی این ملت مظلوم و پایمال کردن حقوق آن کامل می‌نمایید.

۴. در اعلامیه و نامه خود ادعا می‌نمایید همیشه اساس حکومت انگلستان مبتنی بر سه رکن ترحم، عدالت و اصل آزادی دین و عقیده است. به نظر من، منظور از اصل اول (ترحم)، این است که هر وقت ملت عراق استقلال خود را مطالبه نماید، سربازانتان را علیه آن وادار کارزار نمایید و رؤسای آن را بکشید و علما و زعمای نمایندگان مردم را تبعید و زنان و

یکی از مفاهیمی که در عصر مشروطیت توسط عالمان دینی درباره آن اندیشه‌ورزی شد، مفهوم آزادی و تفاوت آن در اسلام و غرب است. هیچ گروه از عالمان دینی — چه مشروعه‌خواهان و چه مشروطه‌خواهان — با آزادی انسان‌ها مخالفتی نداشتند و بلکه خود آنها با طرح مجلس عدالتخانه به دنبال تحقق آن بودند.

اطفال را هدف گلوله قرار دهید و منازل و مزارع و اموال کسانی را که مخالف قیومیت انگلستان و خواهان تشکیل حکومت ملی عرب هستند، بزنید و هتک حیثیت و آبرو بنمایید و اموال بی‌گناهان را مصادره کنید و شهرها را برای تلف شدن مردم از گرسنگی محاصره نمایید و تجهیز شهرستان‌ها را برای دفاع مخالف قوانین اعلام کنید. اصل دوم (عدالت)، یعنی کشتار و اعدام، بدون جرم، و محاکمه و تبعید، به مجرد مطالبه استقلال و استعمال سرنیزه در زندان به اندک شبهه‌ای و عدم استماع دعوی‌ای که علیه انگلستان باشد و غیر اینها از اموری که نه موافق عقل است و نه مطابق قانون. اصل سوم (آزادی دین و عقیده)، عبارت است از تیراندازی هواپیماها و کامیون‌ها بر مساجد و کشتن عبادت‌کنندگان و زن‌ها و بچه‌ها و تشکیل دادگاه نظامی برای مجازات کسانی که جهت ذکر مناقب رسول اکرم (ص) به جهت سوگواری حضرت امام حسین (ع) مجالسی برپا سازند، مگر [اینکه] با اجازه فرماندار نظامی [شما باشد] و نیز عبارت است از به هم زدن مراسم سرور مسلمین در اعیاد و غیر اینها.

۵. عجیب این است که شما تقاضای حسن تفاهم می‌نمایید و می‌گویید ما همه را مجازات نخواهیم کرد، بلکه اشخاصی را کیفر می‌دهیم که اسامی آنها نزد ما و شما و پیش خودمان معلوم است، به گمان اینکه آنها مفسدند. پس تعریف فساد شما عبارت است از مطالبه حق، زیرا آنها جز اینکه مطالبه حق خود را بنمایند و شما جلوگیری نموده‌اید، عملی انجام ندادند. شما آنها را زیر آسیای نرم‌کننده جنگ قرار داده‌اید و آنها از نفس و مال و ناموس خود دفاع کردند. اگر متعرض اینان و حقوقشان نمی‌شدید، هرگز قطره خونی از شما و آنها نمی‌ریخت، اما این پرده را چنان دریدید که با هیچ نوع نخ و سوزنی دوخته نمی‌شود. مسبب شما هستید و نتیجه هم از شماست.

۶. نظر ما این است که به عراقی‌ها استقلال تام داده شود، استقلالی که خالی از هر عیب و قیدی باشد. در خصوص مذاکرات مستقیم، نتیجه‌ای برای من روشن نیست و امیدوار نیستم [و به همین دلیل هم نماینده‌هایی به طرف شما اعزام نمی‌کنم]. در هر حال، موضوعی است بسیار

دقیق و محتاج تأمل.^۱

آنچه از جواب نامه حضرت شیخ‌الشریعه اصفهانی برمی‌آید، غیر از نوع نگاهی است که علما در مراحل اولیه غرب‌شناسی‌شان داشتند. اگر چه این نامه و جواب آن، دارای سیاق و محتوای سیاسی می‌باشد، اما مطالب ارزنده‌ای که حضرت شیخ‌الشریعه اصفهانی در جواب خود به آقای ولسن می‌نویسد، در حقیقت نقدی بر لایه‌های باطنی‌تر تفکر غرب جدید می‌باشد. به عنوان مثال؛ ایشان به خوبی موفق شدند تا با ادبیاتی سیاسی، نقدی علمی بر سه ادعای بزرگ ولسن درباره

آزادی در غرب - که ملاک و معیار برای روشنفکران سکولار عصر مشروطیت قرار گرفته بود - نه تنها قرابتی با مفهوم عبودیت ندارد، بلکه نوعی بینونت و ضدیت میان آن دو می‌باشد؛ بدین معنی که اساساً دایره آزادی در غرب، حتی شامل آزادی از دین - یعنی بستر پرستش و عبودیت الهی - نیز می‌شود.

انگلیس (و بلکه روح حاکم بر تفکر غرب جدید) ارائه دهند که البته، دو ادعا از سه ادعای ولسن، یعنی اصل عدالت و اصل آزادی عقیده و مذهب، امروزه به عنوان دو اصل مهم از اصول منشور جهانی حقوق بشر می‌باشد. آیت‌الله شیخ‌الشریعه اصفهانی، با تفسیری که از عدالت و آزادی در نزد غربی‌ها ارائه می‌دهد، در حقیقت روح و باطن غرب را به چالش کشیده است.

◆ مکاتبه آیت‌الله کاشف الغطاء با جمعیت دوستداران خاورمیانه امریکا

کتاب «المثل العليا فی الاسلام لا بحمدون» به سال ۱۳۷۲ ق در نجف اشرف به چاپ رسید و در سال ۱۳۴۴ خ به قلم دکتر شریعتی به فارسی برگردانده شد و بارها انتشار یافت. اصل

۱. نک: همان، ص ۱۹۷ - ۱۸۹.

نگارش این کتاب به این جهت بود که دعوت‌نامه‌ای از طرف «جمعیت دوستداران خاورمیانه آمریکا» برای آیت‌الله کاشف الغطاء به امضای گارلند ایوانز هویکنز، نایب رئیس جمعیت، در تاریخ ۱۵ مارس ۱۹۵۴ از نیویورک واصل شد که در آن وی را به شرکت در کنفرانس مشترک اسلام و مسیحیت در بحدون لبنان علیه کمونیسم دعوت کردند. آیت‌الله کاشف الغطاء، این دعوت را رد کرد و علل آن را در کتابی که منتشر نموده است، بازگو می‌کند. گزیده‌ای از آنچه آیت‌الله کاشف الغطاء در جواب جمعیت دوستداران خاورمیانه آمریکا می‌نویسد، به شرح ذیل است:

۱. بیش از هر چیز، این مطلب را به خوبی باید بدانید که عمل، مؤثرتر از زبان و مفیدتر از آن است و نیز باید بدانید که هزاران مذاکره و کنفرانس و تمامی انجمن‌ها و گروه‌ها، هرگاه بنیانگذارانشان به اخلاق شایسته و روش برگزیده ملتزم و پایبند نباشند، کوچک‌ترین اثری برای کارشان پیش‌بینی نمی‌شود.

۲. بی‌تردید، خطر کمونیسم تنها از راه عدالت اجتماعی و آزادی انسان‌ها و نابودی ستمگری و تجاوز و ریشه‌کن کردن اخلاق پست سرمایه‌داری و سودطلبی و یورش نبردن بر حقوق دیگران برطرف می‌گردد. شما غربیان به راستی این‌گونه صفات برگزیده را دارید؟ و آیا از اخلاق و روح شایسته و عالی برخوردارید و اصلاً برای اخلاق راستین ارجحی می‌گذارید؟ چگونه می‌خواهید چیزی را که ندارید، عطا کنید؟ ضربه‌های دردناک شما و رفتار غیر انسانی‌تان نسبت به مردم فلسطین، روزگار آنها را سیاه کرده و بر زمان، لباس ننگ و ذلت پوشانیده است. آیا شما نیستید که با یهود پست و فرومایه به عرب ضربه می‌زنید و مردان و زنان و کودکان معصومشان را می‌کشید؟ آیا شما نیستید که با پول و اسلحه، یهود را یاری می‌کنید و آنان را به شدت به این جنایات وامی‌دارید؟ وگرنه یهود، بیچاره‌تر و کم‌جرئت‌تر از آن است که اینچنین به عرب گستاخ باشد. آیا نرون جنایات شما را انجام داده است؟

۳. شگفتا که در عین حال از عرب و مسلمانان می‌خواهید که به بلوک شما بپیوندند و با شما

هم‌پیمان شوند و معاهدات شما را گردن نهند. با دستی به چشمشان می‌زنید و با دستی دیگر نوازششان می‌کنید! امروز آمده‌اید و می‌خواهید با ما کنگره‌ای برای نمونه‌های اخلاقی تشکیل دهید! و برای بحث درباره ارزش‌های روحی، هیاهوها به پا می‌کنید. آیا شما کسانی نیستید که بلاها و سختی‌ها را به وجود می‌آورید و خون‌های بی‌گناهان را در شرق و غرب می‌ریزید؟ تونس، مراکش و الجزایر، در آتش شما می‌سوزد. کره، هندوچین و کنیا در شرق، به شعله‌های شما گرفتار است. تمام اینها از حرص به مال و عشق به ماده است، ماده‌ای که در نامه‌ات نوشته‌ای: مباحثات این کنگره منحصر است به جهات روحی و ارزش‌های اخلاقی که در تعالیم دینی آمده و بی‌پایگی فلسفه مادی را روشن می‌سازد!

۴. آیا دین در نزد شما غیر از ماده، چیز دیگری هست؟ آیا جز ماده، چیزی را می‌پرستید؟ آیا جز در راه ماده، دنیا را پر از فتنه و فساد کرده‌اید؟ و آیا جز برای تسلط و استیلا و غلبه بر ماده و فداکاری در راه آن و بنده کردن مردم جهان، بمب‌های اتمی و سلاح‌های کشنده دیگر را می‌سازید؟ آیا این کوشش‌ها در راه استعمار و سلب آزادی‌های مقدس از آزادمردان، جز برای پرستش ماده است و آیا جز برای همین ماده ناپایدار دهانتان به آب می‌گردد؟ و آیا آقایی و سیادت را جز بر همین ماده سیاه می‌خواهید؟

۵. اهالی قاره آمریکا از عالم قدیم برکنار بودند، ولی شیطان شیاطین، استعمار انگلستان، آنها را به این ولایات کشاند و برای مصلحت خویش به این کوره‌های مشتعل راند و در وی استعمار را جزء به جزء بر او خواند و دندان‌های استعباد را یکایک در دهانش نشاند. اگر امریکایی از نمونه‌های اخلاقی و ارزش‌های روحی خبری می‌داشت، از بومیان سرخ‌پوستی که ساکنین اصلی آمریکا هستند، حمایت می‌کرد. امریکایی‌ها نسبت به آنها بیگانه‌اند و برای جلوگیری از نیستی و انقراض آنها، به این سرزمین آمده‌اند. اگر امریکایی از اخلاق و معنویت بویی برده بود، بر کمی و عقب‌افتادگی و زندگانی ساده ایشان ترحم می‌کرد! ولی بومیان سرخ‌پوست آمریکا، اکنون سخت‌ترین شکنجه‌ها و مرگ و کشتارها و آوارگی‌ها و بی‌خانمانی‌ها را از فاتحین متمدن خویش می‌بینند. در حقیقت جنگ‌های داخلی که در زمان

آبراهام لینکلن بین شمال و جنوب امریکا درگرفت، برای آزادی بندگان بود، ولی سیاه‌پوستان نه تنها از آن بهره‌ای نبردند، بلکه غنایم جنگ را شمالی‌ها بردند و بدبختی را اینها دیدند و نیز همین معامله را لردها و ملاکین بزرگ انگلیسی با مردم ایرلند می‌کردند.^۱ نکات قابل توجه در این نامه چنین است:

۱. آیت‌الله کاشف الغطاء میان شعارها و وعده‌های کاذب غرب با نتایج عملی این شعارها تفاوت قائل می‌شود. تجربه تاریخی ما گواه است که بسیاری از کسانی که فریفته غرب شده‌اند، به دلیل تفکیک نکردن میان این شعار و عمل بوده است.

۲. آیت‌الله کاشف الغطاء به بنیان‌های اخلاق سرمایه‌داری اشاره و نقد می‌زند. از نظر آیت‌الله کاشف الغطاء، اخلاق سرمایه‌داری اخلاقی اولاً نسبی و ثانیاً سودمحور است. نسبی است بدین معنی که غربی‌ها اصول آن را تنها در مورد خودشان قابل پیاده شدن می‌دانند و نه برای غیر خود و سودمحور است زیرا ملاک عمل کردن و عمل نکردن بدان، سود است.

۳. آیت‌الله کاشف الغطاء باطن دین مسیحیت لیبرال را همان ماده و ماده‌باوری می‌داند و لذا میان امریکاییان مسیحی و روسی‌های مارکسیست چندان تفاوتی نمی‌بیند.

◆ نقد غرب در دو هفته‌نامه نجف؛ ارگان حوزه علمیه نجف در عصر

مشروطیت

نشریه نجف، ارگان حوزه علمیه نجف می‌باشد که در فاصله سال‌های ۱۳۲۸ - ۱۳۳۰ ق در شهر نجف منتشر می‌شده است. بسیاری از مطالب شماره‌های مختلف این نشریه به مسائل مربوط به رفتار و اندیشه غربی‌ها دارد که طی آن، ابعاد و چهره‌های مختلف غرب، به نقد کشیده شده است. آنچه این نشریه را از سایر نشریات ممتاز می‌کند این است که در این نشریه

۱. محمدحسین کاشف الغطاء، نمونه‌های اخلاقی در اسلام، ترجمه قاضی طباطبایی (تبریز: شفق، ۱۳۷۸، چ ۳)، ص ۲۸ - ۱۵ (با اندکی تلخیص و تغییر).

به شکل بسیار زیبا و علمی، بنیان‌های فکری غرب به چالش کشیده شده است. در آن زمان، بیشتر نشریات، اگر هم در صدد نقد غرب برمی‌آمدند، حداکثر به نقد ظواهر و پوسته غرب که همان بعد استعماری آن می‌باشد، بسنده می‌کردند، اما در نشریه نجف، هسته و مبانی تفکر غرب، از جمله اندیشه لیبرالیسم، سکولاریسم، اومانیسم و... نیز به نقد کشیده شده است. به عنوان مثال؛ متن ذیل که از یکی از شماره‌های آن انتخاب شده است، به رابطه تفکر و تمدن می‌پردازد:

۱. چنانچه درجات علوم در مدارس مرتب است و ممکن نیست بدون تحصیل و تکمیل درجه، به درجه دیگر رسید، همچنین است درجات ترقی را پله پله باید سیر نمود و مراعی نبودن تربیت، سبب هلاکت است. هر متصدی تربیت قومی باید در اصول تمدن آن قوم، رعایت حالت مملکت و اخلاق اهالی زمان و دیانت آنها را بنماید. چه، ممکن است که مواد ترقی مملکتی با مزاج مملکت دیگر سازگار نباشد. پس نمی‌توان از اصول ترقی دولتی که از جهت دیانت و مملکت و اخلاق با ما مابینند، تبعیت مطلقه کرد. هر چند از جهت سبقت آنها بر ما در ترقی و بودن ما و آنها در یک زمان، بر ما است که از آنها اخذ کنیم و لیکن باید با کمال دقت و ملاحظه باشد.

۲. عامه ملت ما قوه ادراک و قوه دفع ندارند و هیچ چیز قادر بر جلوگیری این جهال عالم‌نما که ملتفت مقتضای زمان نیستند، نیست، مگر قوه افکار و قلم ارباب جراید. و فلاسفه زمان راست که گمرک بسیاری بر این اجناس سامه ببندند تا در وطن ما فروشش موجب ضرر شود و الا دخول این مطالب که با اذهان ملت، مضاده تامه دارد، منجر به هلاکت خواهد شد و سبب می‌شود که در اذهان بی‌علم چنان مرتسم شود که اسلامیت منافی تمدن است - چنانچه لرد کرامر گمان نمود - و این اسباب تنزل، قوه مذهبی و جامع دیانت است!

۳. اسلام با اصول تمدن چنان موافقت دارد که از برای کسی شبهه نمی‌ماند که از اسلام اخذ شده است. بلی، نظر به مطالب فاسده که از بلاد متمدنه نشو کرده و در اقطار منتشر شده، گمان تنافی می‌رود. لازم نیست که آنچه از بلاد متمدنه ناشی شده از اصول تمدن باشد، اگر

[غربی‌ها] کامل از جمیع جهات بودند، با این مضار مسکرات که از دفتر اموات و مریضخانه‌ها معلوم و محقق شده، استعمال مسکرات نمی‌کردند و همچنین سایر افعالی که خود تصدیق به ضرر او دارند و در عمل هیچ مضایقه از ارتکابش ندارند.^۱

◆ نقد غرب در رساله‌های سیاسی عصر مشروطیت

عصر مشروطیت، عصری است که غرب در هر سه چهره خود در آن رخ عیان می‌کند. در حقیقت، با مطرح شدن مفاهیم اندیشه‌ای غرب جدید در این عصر مثل مفهوم آزادی، مساوات، مردم، رأی‌گیری، پارلمان، حقوق ملت، حقوق زنان، انواع حکومت، حکومت استبدادی، حکومت مشروطه و ده‌ها مفهوم دیگر، غرب در پنهانی‌ترین لایه وجودی‌اش در ایران حضور یافت. در این عصر به مفهوم خاص، عالمان دینی به بازنگری در تفکر و اندیشه سیاسی غرب و نیز مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن پرداختند. وجود ده‌ها رساله سیاسی در این زمان از جانب علمای دینی به روشنی اندیشه‌ورزی عالمان دینی درباره نسبت اندیشه سیاسی اسلام و غرب بهترین مؤید ادعای فوق می‌باشد. عناوین برخی از مهم‌ترین این رساله‌های سیاسی عبارت‌اند از:

مراد از مشروطیت (آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی)، کشف‌المراد من المشروطه و الاستبداد (محمدحسین بن علی‌اکبر تبریزی)، حرمت مشروطه (شیخ فضل‌الله نوری)، تذکره الغافل (منسوب به شیخ فضل‌الله)، تنبیه الامه و تنزیه المله (علامه نائینی)، مکالمات مقیم و مسافر (حاج آقا نورالله اصفهانی)، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه (محمداسماعیل محلاتی غروی)، رساله انصافیہ (ملا عبدالرسول کاشانی)، احیاء المله (حسین اهرمی بوشهری)، کلمه حق یراد بها الباطل (یکی از علمای

۱. دو هفته‌نامه نجف، س ۱، ش ۶ (۱۶ جمادی‌الاول ۱۳۲۸)، نقل از: موسی نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، ۱۳۷۹)، ص ۵۰۰ - ۴۸۸.

مشروع‌خواه تبریز) و...^۱

برخی از مهم‌ترین مباحثی که در این رساله‌ها آمده است، چنین است:

اساسا با تغییر نگاه و اندیشه انسان غربی در پس تحولات رنسانس، خداوند تعالی از محوریت، مبدأیت و غایت افتاد و بشر جایگزین آن شد. از این پس، بشر نه به دنبال کشف حق و حقیقت، بلکه به دنبال جعل حق و حقیقت بوده است.

۱) آزادی: یکی از مفاهیمی که در عصر مشروطیت توسط عالمان دینی درباره آن اندیشه‌ورزی شد، مفهوم آزادی و تفاوت آن در اسلام و غرب است. هیچ گروه از عالمان دینی - چه مشروع‌خواهان و چه مشروطه‌خواهان - با آزادی انسان‌ها مخالفتی نداشتند و بلکه خود آنها با طرح مجلس عدالتخانه به دنبال تحقق آن بودند. آنچه آنها را - به ویژه مشروع‌خواهان را - نگران می‌کرد، خلط عامدانه‌ای بود که از

جانب برخی روشنفکران سکولار میان معانی مختلف آزادی می‌شد. روشنفکران سکولار با طرح معانی مختلف از آزادی و دفاع مطلق از آن، راه را برای هرج و مرج و حتی آشوب مهیا می‌کردند. ضمن اینکه برداشت عالمان دینی از آزادی، تحقق مناسب‌ترین بستر برای عبادت و پرستش الهی بود. اساسا آزادی در اسلام با مفهوم عبودیت، ارتباط تنگاتنگی دارد؛ بدین معنی که در نگرش اسلامی، آنکه بنده‌ترین است، آزادترین نیز می‌باشد و بالعکس، اما آزادی در غرب - که ملاک و معیار برای روشنفکران سکولار عصر مشروطیت قرار گرفته بود^۲ - نه تنها قرابتی

۱. در کتاب «رسایل مشروطیت» متن تعداد ۱۸ رساله و در کتاب «بنیاد فلسفه سیاسی در ایران» گزارش تعداد ۸۰ رساله سیاسی در عصر مشروطیت آمده است.

۲. به عنوان مثال، در سرمقاله شماره ۱۲ روزنامه صور اسرافیل درباره آزادی آمده است: هدایت و راهنمایی هیچ مقتدی الانام و ارشاد و همت هیچ پیر طریقت، به قدر یک خردل در تهیه و تدارک لوازم ترقی و کمال بشری معنی نخواهد داشت، فقط واگذاردن انسان را به خود او برای پیروی طریق ترقی خود و یافتن راه کمال نفس، کافی

با مفهوم عبودیت ندارد، بلکه نوعی بینونت و ضدیت میان آن دو می‌باشد؛ بدین معنی که اساساً دایره آزادی در غرب، حتی شامل آزادی از دین - یعنی بستر پرستش و عبودیت الهی - نیز می‌شود و تمام مخالفت عالمان دینی با آزادی در عصر مشروطیت به همین معنی از آنکه مترادف با نوعی اباحت و هرج و مرج می‌باشد، بوده است.

علاوه بر این، عالمان دینی در مقام عمل نیز می‌دیدند که کسانی که دم از آزادی می‌زنند، در عمل آن را بدتر از هر استبدادی اعمال می‌کنند. البته این فقط عالمان دینی نبودند که به افراط در به کارگیری آزادی اعتراض داشتند، بلکه دیگران نیز از این وضعیت راضی نبودند و بلکه اعلام انزجار کرده بودند. به طور مثال، در نامه‌ای که در تاریخ ۱۹ شوال ۱۳۲۷ از سوی شخصی با تخلص «مخلص» به تقی‌زاده نوشته شده، آمده است:

این ملت جاهل ابداً قابل این نعمت عظمی [آزادی] نیستند، اینها لایق تازیانه استبدادند
لاغیر که همیشه در زیر شکنجه استبداد بمانند. حیف است این آزادی بر این ملت جاهل،
که در غیر موقع استعمال می‌کنند. آزادی را در شرب مسکرات و اشاعه منهیئت و نشر
اراجیف دیده‌اند. ابداً بوی آزادی حقیقی که بیان افکار و اظهار مصالح عامه است به
مشامشان نرسیده.^۱

محمد مهدی شریف کاشانی - که خود از پیشگامان مشروطه بود - در این خصوص می‌نویسد:

بعضی جوان‌های مغرور لایشرط بی‌مبالات که مستمسک آزادی به دستشان آمده،

است. تنها خواهشی که از هر رئیس روحانی باید کرد این است که بعد از این لازم نیست با تجسم استدلال، کمال منتظره ما را به ما معرفی فرمایید فقط اجازه بدهید که ما در تشخیص کمال خودمان، به شخصه مختار باشیم. معنی جدید کلمه آزادی همین است که مدعیان تولیت قبرستان ایران، کمال انسان را به معرفی حکیمانه خودشان محدود نکرده و اجازه فرمایند نوع بشر به همان وسایل خلقتی، در تشخیص کمال و پیروی آن، بدون هیچ دغدغه خاطر ساعی باشند.

علی ابوالحسنی (منذر)، دیده‌بان بیدار (تهران: عبرت، ۱۳۸۰)، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۱. ایرج افشار (به کوشش)، اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده (تهران: جاویدان، ۱۳۵۹)، ص ۵۸.

می‌خواهند به کلی عوالم شرع دین اسلام را متروک نمایند. و این خیالات در واقع صحیح نیست.^۱

یکی از نویسندگان معاصر در خصوص طرح انحرافی جایگاه آزادی در عصر مشروطیت می‌نویسد:

آزادی قلم و بیان، سمت و سوی سیاسی داشت؛ یعنی آزادانه می‌شد از شاه و وزیر و استبداد به تندترین لحن‌ها سخن گفت و انتقاد کرد، اما فی‌المثل از آزادی عقاید و ادیان، از آزادی قلم و بیان در مسائل اجتماعی... و مهم‌تر از همه، از آنچه که در مشروطیت به طور عام به حقوق شهروندی تعبیر می‌شد، نمی‌شد به آسانی و آزادانه سخن گفت... به همین جهت، آزادیخواهی در ایران بیشتر استبداد سیاسی را هدف مبارزه قرار می‌داد و تلاش می‌کرد تا بحران مسائل و مشکلات ایران را از طریق راه‌های سیاسی و با جایگزین کردن نظام قانونی پارلمانی به جای نظام استبدادی کهن، رفع و رجوع کند. حال آنکه تا موانع اصلی از سر راه آزادی اندیشه و اندیشیدن برداشته نمی‌شد، جامعه ایران نمی‌توانست و قادر نمی‌شد که فضایی برای پیدایی اندیشه‌های اصیل و تفکر آفرین فراهم آورد. به همین جهت، اندیشه اجتماعی و فلسفی در درون فرهنگ و در بستر مدنیت ایرانی فرصت بالیدن نمی‌یافت. «فکر»های سیاسی آزاد می‌شد، توجیه می‌شد و شکل بومی می‌گرفت، اما «تفکر» و اندیشیدن آزاد نمی‌شد. در نتیجه روشنفکران ایرانی فرصت تاریخی برای اندیشیدن فلسفی و اجتماعی بر سر مسائل خود به دست نمی‌آوردند. حاصل چنین وضعیت تاریخی آن بود که وقتی امکانی پیش می‌آمد، روشنفکری ایران سراسیمه و پرشتاب در دام ایدئولوژی‌های وارداتی و جدید غربی، در جستجوی راه نجات ایران به تأمل می‌نشست. از درون فرهنگ خود و به طور مستمر به تفکر، به اندیشیدن نمی‌پرداخت، از این‌رو، در رفتار و گفتار و در میدان عمل و

اندیشه، دچار تناقض‌های اصولی می‌شد.^۱

(۲) مساوات: یکی دیگر از مفاهیمی که در عصر مشروطه با دو تفسیر کاملاً متفاوت از جانب عالمان دینی توضیح داده شد، مفهوم مساوات می‌باشد. بر اساس ماده یکم منشور جهانی حقوق بشر غربی^۲ «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند» و بر اساس ماده هفتم این منشور، «همه در قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و به طور تساوی از حمایت قانون برخوردار شوند.» عالمان مشروطه‌خواه با توجه به برداشتی که از شعار مساوات در عصر مشروطه داشتند و معتقد بودند که منظور شعاردهندگان همان مساوات منشور جهانی حقوق بشر می‌باشد، به نقد این شعار و نسبت آن با مساوات در اسلام پرداختند. به عنوان مثال، نویسنده رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل می‌نویسد:

ای برادر عزیز! اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و [اگر] 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 و بنای احکام آن به تفریق و جمع اختلافات است نه به مساوات. پس به حکم اسلام، باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هر که را با هر کس مساوی داشته، ما هم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مخالف با هر صنفی فرموده، ما هم به اختلاف با آنها رفتار کنیم... مگر نمی‌دانی که لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است که فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واجد محترم باشند و حال آنکه حکم ظال یعنی مرتد به قانون الهی آن است که قتلشان واجب است... اما یهود و نصاری و مجوس، حق قصاص ابدا ندارند.^۳

۱. ماشاءالله آجودانی، همان، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۲. قید غربی برای تمایز میان آن و منشور جهانی حقوق بشر اسلام است. منشور جهانی حقوق بشر اسلام در سال ۱۹۹۰ م به پیشنهاد مرحوم علامه جعفری در قاهره و با حضور نمایندگان حقوقی همه کشورهای اسلامی در ۲۴ ماده تنظیم شده است.

۳. تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.

اما در مقابل مشروعه‌خواهان، مشروطه‌خواهان از شعار تساوی و مساوات، مساوات میان مسلمان و فرق ضاله را نمی‌فهمیدند و بلکه مساوات میان فقیر و غنی و شاه و رعیت را می‌فهمیدند و از همین رو، از آن دفاع می‌کردند. به عنوان مثال، علامه نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله خود می‌نویسد:

اما مساوات تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام و شدت اهتمام حضرت ختمی‌مرتب صلواته علیه و آله را در استحکام این اساس سعادت امت، از سیره مقدسه حضرتش توان فهمید.^۱

۳) قانون (مقتضیات عصر): یکی از مسائلی که در عصر مشروطیت مطرح شد، سخن از ضرورت هماهنگی اسلام با مقتضیات عصر از طریق جعل قانون‌های جدید می‌باشد. مقصود بیشتر کسانی که این بحث را مطرح می‌کردند و بر روی کلمه عصر تأکید می‌داشتند، عصر مدرن یعنی همان غرب می‌باشد. عالمان دینی به ویژه مشروعه‌خواهان به تبیین نسبت اسلام و مقتضیات عصر پرداختند. به عنوان مثال، نویسنده رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل^۲ می‌نویسد:

اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییر دهنده بعض مواد قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس... از عقاید اسلامی خارج است. به جهت آنکه پیغمبر ما خاتم انبیاست و... خاتم، آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است الی یوم الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد. پس بالبدیهه، چنین اعتقاد، کمال

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۵۱.

۲. در اینکه چه کسی نویسنده رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل است، اختلاف است؛ دکتر ماشاءالله آجودانی در کتاب «مشروطه ایرانی»، نویسنده آن را میرزا علی اصفهانی، عبدالهادی حائری در کتاب «تشیع و مشروطیت» نویسنده آن را عبدالنبی نوری، فریدون آدمیت در کتاب «ابدولوژی نهضت مشروطیت ایران» نویسنده آن را سید احمد یزدی، محمد ترکمان در کتاب «رسایل مشروطیت»، آقابزرگ تهرانی در کتاب «الذریعه» و ابراهیم زرگری‌نژاد نویسنده آن را شیخ فضل‌الله نوری و علی ابولحسنی (منذر) نویسنده آن را شیخ ابوتراب شهیدی قزوینی دانسته‌اند.

منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او دارد و انکار خاتمیت، به حکم قانون الهی، کفر است... حاصل آنکه مسلم را حق جعل قانون نیست. والله ابدا گمان آن نداشتیم که کسی جعل قانون را امضا کند و از برای مملکت اسلام، قانونی جز قانون الهی ببسند و مقتضیات عصر را مغیر بعض مواد قانون الهی بداند و مع ذلک او معتقد به خاتمیت و کمال دین محمد (ص) باشد.^۱

برداشت عالمان دینی از شعار قانون، جعل استقلالی آن در عرض شریعت بود (البته قرائن لفظی و مقامی برخی کسانی که بر روی این شعار تأکید داشتند نیز تا حدودی القا کننده چنین برداشتی بود)، به همین علت - آنچنان که مستوفی تفرشی نقل کرده است - شیخ فضل الله خطاب به سیدین طباطبایی و بهبهانی می گوید «کرارا گفتم ما طبقه مسلمانان که دارای قانون و کتاب آسمانی هستیم، چرا از روی قانون قرآن رفتار نکنیم و از روی قانون آلمانی و انگلیسی وضع قانون نماییم؟!»^۲

اساسا با تغییر نگاه و اندیشه انسان غربی در پس تحولات رنسانس، خداوند تعالی از محوریت، مبدأیت و غایت افتاد و بشر جایگزین آن شد. از این پس، بشر نه به دنبال کشف حق و حقیقت، بلکه به دنبال جعل حق و حقیقت بوده است. تجلی این موقعیت ویژه انسان در امر حکومت و سیاست، حق جعل قانون اجتماعی بود. مدار، ملاک و معیار این قانون های عرفی اجتماعی هم خود انسان بود. طبیعتا از این منظر، قانون های جعل شده حاکم بر قانون های شرعی بود؛ بدین معنی که در تعارض میان قوانین شرع و قوانین عرفی، شرع و دیانت باید به گونه ای قرائت می شد که هماهنگ با عرف می گشت و نه بالعکس.

در تفکر دینی، انسان نمی تواند چنین جایگاهی بیابد که بتواند قانون هایی جعل کند که ناسخ قوانین شرعی باشد. در عصر مشروطه با ورود ایده قانون خواهی در قالب نظام پارلمانی،

۱. رساله تذکره الغافل، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد (به کوشش)، رسایل مشروطیت (تهران: کویر، ۱۳۷۷، چ

۲)، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۲. ابوالحسنی، دیده بان بیدار، ص ۵۱ و ۵۲.

عالمان دینی ضمن نفی جایگاه انسان در منظومه معرفت غربی، به تبیین نسبت قانون‌های عرفی با قانون‌های شرعی پرداختند.

۱. حکومت مشروطه: با مطرح شدن لفظ مشروطه به جای عدالتخانه، عالمان دینی در خصوص نظریه‌پردازی درباره حکومت مشروطه کردند و از این رهگذر به ترسیم انواع حکومت‌ها و نسبت آنها با یکدیگر و با دین پرداختند. در اکثر رسایل سیاسی که در عصر مشروطه نوشته شده - چه آنهایی که توسط مشروعه‌خواهان نوشته شده و چه آنهایی که توسط مشروطه‌خواهان نوشته شده است - بحث انواع حکومت‌ها و یا حداقل بحث درباره حکومت مشروطه مطرح شده است؛ برخی از آنها مشروطه را اثبات و از آن دفاع می‌کردند و برخی آن را نفی و حرام اعلام نمودند.^۱ به عنوان مثال؛ نویسنده رساله کشف المراد، نقدهای ذیل را برای مشروطیت بیان می‌دارد:^۲

مالیات‌هایی که توسط مجلس به تصویب رسیده مبنایی جز ظلم ندارد و لذا حرام است، گمرک گرفتن، خلاف شرع و لذا حرام است، وجود قوای مقننه و مجریه در مملکت اسلامی حرام و خلاف شرع است، چون مشروطه قالب سلطنت به خود گرفته، قوانین مصوب در آن خلاف شرع است، نرخ‌گذاری بر روی اجناس حرام و خلاف شرع است، سرشماری

۱. به عنوان مثال، سید علی سیستانی فتوا می‌دهد که «المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر، ماله مباح و دمه هدر.» فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت (تهران: پیام، ۱۳۵۵)، ص ۲۵۹.

۲. مشروعه‌خواهان اگرچه به نقد حکومت مشروطه پرداختند، اما «نه فقط به روشن شدن و تمایز دیدگاه‌ها کمک کردند، بلکه مفهوم مشروعه‌خواهی را چنان عنوان کردند که وزنی همسنگ مشروطه‌خواهی در این دوره به خود اختصاص داد. بدون تردید اگر شبهه‌های مشروعه‌خواهان در این دوره وجود نداشت، مشروطه نیز به روشنی تبیین نمی‌شد. وجود رساله‌ها و دست‌نوشته‌هایی که حتی چند دهه بعد از وقوع مشروطیت در ایران همچنان سعی در تبیین مشروطه و پاسخگویی به شبهات مشروعه‌خواهان دارد، مبین جایگاه قدرتمند تفکر مشروعه‌خواهی به موازات مشروطه‌طلبی در این زمان است.»

جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، چ ۲)، ص ۲۵۴.

آدم و حیوان خلاف شرع است و...^۱

در مقابل، مشروطه خواهان از مشروطه دفاع می کردند و برای آن توجیه شرعی می آوردند. به طور مثال، علامه نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله در خصوص تطبیق حکومت مشروطه بر نظام شورایی^۲ اسلام می نویسد:

حقیقت سلطنت اسلامی عبارت [است] از ولایت بر سیاست امور امت... همین طور ابتناء اساسش هم... بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است... این حقیقت، از مسلمات اسلامی است و دلالت آیه مبارکه «و شاورهم فی الأمر» که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده اند بر این مطلب، در کمال بدهت و ظهور است... و آیه مبارکه «و امرهم شوری بینهم» اگرچه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لیکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است.^۳

یا حاج آقا نورالله اصفهانی^۴ در رساله مکالمات مقیم و مسافر می نویسد:

۱. رساله کشف المراد، مندرج در: زرگری نژاد، همان.
 ۲. جهت نقد این دیدگاه، نک: مهدی رنجبریان، «تأملی در تطبیق آیات شورا بر نظام مشروطه و دموکراسی (پیروی اکثر یا اتباع احسن)»، آموزه، کتاب دوم، ص ۷۳ - ۶۱.
 ۳. تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۸۱.
 ۴. حاج آقا نورالله اصفهانی به ویژه در رساله مکالمات مقیم و مسافر که مرحوم آقابزرگ تهرانی آن را رمان خوانده است، به خوبی به نقد تفکر غرب پرداخته است. وی در این رساله - که به زبان ساده و گاه عامیانه نوشته شده، در سال ۱۳۲۷ به چاپ رسیده است - به موضوعاتی از قبیل: برتری هویت اسلامی بر هویت غربی، ضرورت نفی مطلق استعمار، استبداد به مثابه دو عامل مهم در انحطاط مسلمین و... پرداخته است. یکی از مستشرقینی که چند سال بعد از مشروطیت به ایران آمده، موریس پرنوی فرانسوی است، وی در زمانی پا به ایران گذاشت که مقارن با غروب قاجارها و طلوع پهلوی ها بود. موریس پرنو در شهر اصفهان، - یکی از کانون های مشروطه خواهی مذهبی - با آیت الله حاج آقا نورالله اصفهانی دیدار و از میزان اطلاعات و دامنه معلومات وی در مورد غرب و روشنی فکرش چنین ستایش می کند:
- «او غرب را می شناخت، بی آنکه آن را به دیده ستایش بنگرد. حاج آقا نورالله گفت: جوانان امروز ما خیلی مذهبی

دارالشوری و مشورت کردن از فرنگیان نیست؛ همه وقت بوده است... در قرآن مجید می‌فرماید که «و امرهم شوری بینهم» یعنی آنها (مؤمنین) کارشان از روی مشورت است، تو هم با اصحاب مشورت بکن و آنها را طرف مشورت قرار بده که این مطلب، نهایت مرحمت در حق آنها بوده است. و اما اخبار در باب مشورت بسیار است... پس معلوم شد که مسئله شوری در امور مهم بر حسب امر خلاق عالم است و اطاعت همان قانون است. از اینها معلوم می‌شود که مشروطه، عین اسلام و اسلام همان مشروطه است و مشروطه‌خواهی، اسلام‌خواهی است.^۱

علاوه بر این مفاهیم، مفاهیمی چون ولایت، مردم، سلطنت، عدالت و... نیز به دقت و به مقدار زیاد مورد بررسی و موشکافی قرار گرفته است.

نیستند و همچنین خیلی روح فلسفی ندارند. از طرف دیگر، عقاید و افکار اروپایی هم، چیزی که مناسب حال آنها باشد به آنها یاد نمی‌دهد. نه ایده‌آلیسم آلمان و نه مکتب انگلوساکسون‌ها، تشنگی روح ایرانی را سیراب نمی‌کند». موریس پرنو، زیر آسمان ایران، نقل از: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج نورالله اصفهانی (تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸، چ ۳)، ص ۱۹ و ۲۰.

۱. حاج آقا نورالله اصفهانی، رساله مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: زرگری‌نژاد، همان، ص ۴۲۸ و ۴۲۹.