



آدمیت و رفوکاری روشن فکری

پدیدآورنده (ها) : مظاهری، ابوذر

تاریخ :: نشریه نامه تاریخ پژوهان :: پاییز ۱۳۸۷ - شماره ۱۵

صفحات : از ۱۲۴ تا ۱۴۴

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/839417>

دانلود شده توسط : محسن جوادی

تاریخ دانلود : ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- کسروی از نقد دین ها تا داعیه ی پیامبری
- تنظیمات در عثمانی و تأثیر آن بر امیرکبیر، میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا ملکم خان ناظم الدوله
- بررسی جامعه شناختی استدلال های مخالفان اصلاحات میرزا حسین خان سپهسالار از دیدگاه انتخاب عقلانی
- گفتگوی ملکم خان و لرد سالیسبوری
- ملی گرایی و دولت - ملت سازی در خاورمیانه
- بررسی تطبیقی اشعار مدحی عنصری و متنبی
- مطالعه تئوریک جریان راست سازش کار در جنبش جنگل
- بررسی تطبیقی مضامین عاشقانه داستان ورقه و گلشاه عیوقی با اصل روایت عربی
- تحلیل مفهوم «وطن» در شعر و اندیشه ی میرزاده عشقی
- سیاست آبستراکسیون در دوره چهاردهم مجلس شورای ملی
- یک مثنوی گم شده از دوره غزنویان ورقه و گلشاه عیوقی
- تاریخ معاصر ایران: نهضت جنگل به روایت سعدالله خان درویش کجوری؛ تحلیلی بر علل شکست نهضت جنگل

عناوین مشابه

- گزارش ها: ملاحظات در باب اخلاق و ادب روشن فکری (نوشته: ابوالقاسم فنایی)
- مسأله روشن فکری و روشن فکری دینی
- روشن فکری دینی به مثابه مدرسه (۱) و (۲)
- روشن فکری دینی و مردم سالاری دینی
- روشن فکری دینی و دین ورزی روشن فکرانه
- روشن فکری دینی، سنت و مدرنیته
- ارزیابی راه و رفتارهای روشن فکری دینی (۱) و (۲)
- نگاه ویژه: سنت و روشن فکری دینی
- تقابل روشن فکری حوزوی و روشن فکری دینی در زمینه حقوق زنان
- گفتمان روشن فکری دینی و توسعه سیاسی در افغانستان



آدمیت و رفوکاری روشن فکری*

بررسی و نقد دیدگاه فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه

ابوذر مظاهری**

چکیده

این نوشتار با بررسی و بازبینی دیدگاه‌ها و پژوهش‌های تاریخی - تحلیلی فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه، ارزش علمی و تحلیلی آنها را می‌سنجد و روشن می‌سازد که به‌رغم تصور رایج درباره وی، برخی از پیش‌فرض‌های تحلیل‌های تاریخی‌اش نادرستند و او در نقل و به‌کارگیری مواد تاریخی، کمابیش از دقت و امانت علمی برخوردار نیست؛ یعنی پژوهش‌های آدمیت، هم در صورت و هم در مواد تاریخی، خدشه‌پذیر است و او را به هدف‌هایش نمی‌رساند.

کلیدواژگان

آدمیت، نهضت مشروطه ایران، روشن فکری، علما، مردم.

* این جستار پیش از مرگ آدمیت سامان یافته است.

** کارشناس ارشد علوم سیاسی و عضو گروه تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

آثار آدمیت در عرف پژوهش‌گری تاریخ معاصر از شهرت فراوانی برخوردار است و آثار اندکی در میان منابع تاریخی - تحلیلی دوره صدارت امیرکبیر تا خلع محمدعلی شاه از سلطنت، می‌توان یافت که از دید ژرفا و سطح تحلیل و ریزینی‌های نگارش تاریخی، به پایه نوشته‌های آدمیت برسد^۱ و البته همین باور باعث شده است که حتی مخالفان اندیشه‌های او آثارش را کم‌تر ارزیابی کنند و آنها ناقدانه ببرسند.

آدمیت آثار فراوانی در زمینه تاریخ معاصر و برخی از دیگر موضوع‌ها سامان داده^۲ و سه هدف زیر را در پژوهش‌های تاریخی‌اش درباره دوره صدارت امیرکبیر تا استبداد صغیر دنبال کرده است:

۱. بازنمایی «مقام حقیقی اندیشه‌گران ایران» تا زمان مشروطیت و تأثیر هریک از آنان در «تحول فکری جدید و تکوین ایدئولوژی نهضت ملی مشروطیت»؛

۲. «ترقی دادن تفکر تاریخی و تکنیک تاریخ‌نگاری جدید در ایران»؛

۳. آشنا ساختن «نواموزان» با اینکه «در این مرز و بوم همیشه مردمی هوش‌مند و آزاده بوده‌اند که صاحب اندیشه بلند بودند و به پستی تن در ندادند، از حطام دنیوی دست شستند و روحشان را به اربابان خودسر و نادان و ناپرهیزگار نفروختند»^۳.

پژوهش‌های آدمیت افزون بر ویژگی‌های اثباتی؛ یعنی ادای حق مطلب درباره روشن‌فکران و «پیش‌روان حقیقی نهضت آزادی ایران»، ویژگی‌های منفی نیز دارد؛ مانند

۱. سیمین فصیحی درباره آثار آدمیت می‌گوید:

آدمیت یکی از معدود کسانی است که در عرصه تاریخ‌نگاری معاصر، هم دارای سبک و اسلوب نیرومند و هم بینش تاریخی خاصی است... بحث‌های آدمیت در مورد تاریخ‌نگاری و راه‌های هوش‌مندانه وی برای پیش‌برد این فن، علی‌رغم کوتاهی و ایجاز از چنان عمق و استحکامی برخوردار است که خواننده به زحمت می‌تواند خود را از تأثیر آن رها سازد و دمی مستقل ببیند. ر.ک: سیمین فصیحی، *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*، ص ۲۸۰.

۲. آثار زیر از اویند:

آشفگی در فکر تاریخی؛ فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت؛ امیرکبیر و ایران (با مقدمه محمود محمود)؛ *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار؛ اندیشه‌های طالبوف تبریزی؛ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی؛ اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت* (جلد اول)؛ *مجلس اول و بحران آزادی* (جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت)؛ *تاریخ فکر* (از سومر تا یونان و روم)؛ *شورش بر امتیازنامه رژی؛ افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار* (با هم‌کاری هما ناطق)؛ *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران؛ مقالات تاریخی*.

۳. فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی*، ص ۱۰.





ردّ یا انکار این حقیقت شهیر که روحانیان، پیش‌روان نهضت‌های ضد استبدادی در تاریخ معاصر ایرانند. این نفی و انکار را هم در «نهضت تحریم تنباکو» و هم در نهضت مشروطیت می‌توان دید.^۱

آثار پیش و پس از انقلاب اسلامی آدمیت از دید لحن و ادبیات نوشتار، با یک‌دیگر بسیار متفاوتند. او در آثاری که پیش از انقلاب سامان داده، از ادبیات تند و گاه هتاکانه‌ای به دین، علما و روحانیان بهره برده، اما پس از انقلاب اسلامی، آن صراحت را رها کرده و در ظاهر آنان را پاس داشته است. شاید این تغییر لحن پس از انقلاب، معلول محافظه‌کاری وی خوانده شود. بنابراین، بی‌حرمتی و هتاک‌های او را پیش از انقلاب نیز باید با توجه به زمینه ضد دینی حکومت پهلوی تعلیل کرد.^۲

زندگی‌نامه فریدون آدمیت

فریدون آدمیت، فرزند عباسقلی خان قزوینی است که پس از فروپاشی فراموش‌خانه میرزا ملکم‌خان، انجمنی با نام «مجمع آدمیت» یا «جامع آدمیت» تأسیس کرد. این انجمن به گفته فریدون، «دنباله کار ملکم را گرفت، مروج آثار او گردید».^۳ وی در دوران پنج‌ساله مأموریتش در سفارت ایران در لندن، در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد لندن، در رشته تاریخ سیاسی و فلسفه سیاسی در رده دکتری به تحصیل پرداخت و در ۱۹۴۱، درجه دکتری‌اش را از دانش‌گاه لندن گرفت. او افزون بر اینکه دانش‌جوی دانش‌کده حقوق بود، در ۱۳۱۹ به استخدام وزارت امور خارجه درآمد و از آن پس در دوران رضاخان و محمدرضا شاه مسئولیت‌هایی بر عهده گرفت.^۴

وی در زندگی از پشتیبانی دستگاه حاکم برخوردار بود. هنگامی که به سفیری ایران در هند (۱۳۴۲) منصوب شد، شاه در استوارنامه‌اش چنین نوشت:

لازم می‌دانیم یکی از مأمورین شایسته و مورد اعتماد خود را به سمت سفیر کبیر و نماینده فوق‌العاده در آن کشور تعیین نماییم.^۵

۱. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۲. کتاب‌های شورش بر امتیازنامه رژی و جلد دوم *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، پس از انقلاب اسلامی به چاپ رسیده‌اند.

۳. فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، ص ۲۰۶-۲۰۷. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: همان، ص ۳۱-۱۹۹.

۴. شمار منصب‌های وی در منابع فراوانی آمده است. برای آگاهی از آنها، ر.ک: علی دهباشی، «دکتر فریدون آدمیت (سالشمار زندگی)»، *ماه‌نامه فرهنگی - هنری کلک*، ش ۹۴، دی ۱۳۷۶.

۵. حمید روحانی، «روشن‌فکران در پیشگاه تاریخ»، *مجله پانزده خرداد*، ش نخست، ص ۱۱.



او هم چنین «در برابر کودتای ۲۸ مرداد موضعی سازش کارانه گرفت و در شرایطی که برخی از کارکنان و مقامات سفارت ایران در آمریکا به عنوان اعتراض به کودتا از شغل خود استعفا دادند، فریدون آدمیت همچنان به کار خود ادامه داد و در جهت استحکام هرچه بیش تر روابط خود با رژیم شاه کوشش کرد».

آدمیت عضو «برجسته حزب زحمت کشان بود»^۱. وی «در مخالفت با گروه قدرتی که اسدالله علم در رأس آن قرار داشت»، با درخواست خودش باز نشسته شد و با کناره گیری از کارهای دولتی به تحقیق و تألیف روی آورد. عبدالله شهبازی علت اصلی بازنشستگی او را نامه ای می داند که وی آن را در مخالفت با جدایی بحرین از ایران فرستاد.^۲ او هم زمان با انقلاب اسلامی همراه برخی از هم فکرائش در قالب کانون «نویسندگان آزاداندیش» چهره ای انقلابی به خود گرفت.^۳

تحلیل نهضت مشروطیت از دیدگاه آدمیت

دو گروه فکری مهم؛ یعنی روشن فکران و روحانیان در نهضت مشروطیت ایران حاضر بودند. روشن فکران «اقلیتی» به شمار می رفتند که «با افکار سیاسی جدید و معنای آزادی و اصول حکومت ملی آشنایی داشتند. آنان بودند که مفهوم صحیحی از حقوق اساسی فرد و تساوی افراد داشتند، منشأ قدرت دولت را اراده ملت می دانستند، پشتیبان انفصال قوا بودند و تفکیک قدرت روحانی را از قدرت دولت لازم می شمردند. ... آنان مغز متفکر هیئت اجتماع و نهضت آزادی و عامل هوشیاری ملی و بیداری افکار بودند»^۴.

بنابراین، پایگاه فکری روشن فکران را «فلسفه سیاسی جدید»؛ یعنی «فلسفه آزادی» و «دموکراسی» می ساخت. «فلسفه آزادی به عنوان عالی ترین مظاهر مدنیت فکری و عقلی مغرب زمین به دنبال تمدن مادی اروپا در دنیا انتشار یافت و تخم نهضت های ملی را در کشور پراکند. نهضت مشروطیت ایران نیز در این جریان عمومی تاریخ ظهور کرد»^۵.

۱. مصطفی روزبهانی و مریم اصفهانی، عباس قلی خان و فریدون آدمیت؛ دیپلمات اسلام ستیز، ص ۱-۲.

۲. شهبازی می نویسد:

سال ها پیش متن این نامه را در مرکز اسناد مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران یافتیم و کپی آن را برایش بردم، خوشحال و ممنون شد. رک: «یادداشت های عبدالله شهبازی درباره فریدون آدمیت به تاریخ شنبه ۲۳ خرداد

۱۳۸۳/۱۲ ژوئن ۲۰۰۴» <http://www.shahbazi.org>

۳. مجله پانزده خرداد، ش اول، ص ۹؛ همانا، «استاد فریدون آدمیت»، ماه نامه فرهنگی - هنری کلک، ش ۹۴،

دی ۱۳۷۶، ص ۲۴.

۴. فریدون آدمیت، فکر آزادی...، ص ۲۴۱ - ۲۴۳.

۵. فریدون آدمیت، همان، ص ۲۰.



ایدئولوژی این نهضت را «دموکراسی سیاسی» می‌ساخت؛ اندیشه‌ای که «نیرومندترین عناصر ایدئولوژی حرکت مشروطه‌خواهی» را شکل می‌داد و «بر هیئت مجموع عقاید و آرای سیاسی» حاکم بود. چارچوب این اندیشه را چنین می‌توان مشخص کرد:

در حاشیه راست آن، مفهوم مشروطگی طبقه روحانی جای گرفته که روی آن به دموکراسی است؛ اما قوه شریعت آن را می‌هراساند و از مرکز می‌گریزند... در حاشیه چپ آن، فکر دموکراسی اجتماعی جلوه می‌نماید... و بالاخره در راست افراطی آن، نظریه مطلقیت و همچنین عقیده «مشروطیت مشروعه» وجود دارند که در عین تمایز، با هم مؤتلفند و هر کدام به وجهی با فلسفه دموکراسی تعارض ذاتی دارند.^۱

روشن‌فکری در مرکز این ایدئولوژی قرار داشت. روشن‌فکران به فلسفه سیاسی جدید آگاه بودند؛ یعنی این «عنصر ترقی‌خواه تربیت‌یافته معتقد به حکومت دموکراسی غربی» بود که «تصور روشنی از مشروطیت داشت».^۲

بنابراین، این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت که روحانیان مبتکر این تغییر و تحول بودند و ایشان نهضت مشروطیت را شکل دادند. شریعت‌مداران و عالمان دینی، زمانی می‌توانستند مبتکر نظام جدید باشند که به فلسفه سیاسی جدید علم و اعتقاد داشته باشد، اما عنصر روحانی «چیزی از فلسفه سیاسی جدید نمی‌فهمید»^۳، «پایه تعقل سیاسی‌شان بسیار ضعیف بود» و دستگاه روحانیت بعد از پشت سر گذاشتن چندین تحول اجتماعی تا پیش از نهضت مشروطیت، «هنوز هم در تعقل اجتماعی عقب‌مانده است».^۴

تفکر و پایگاه فکری روحانیان در جریان‌های تحول‌خواه نیم قرن منتهی به نهضت مشروطیت اصالت نداشت و از این‌رو، تأثیر آنان را بیش از ابزار پیش‌رفت مقصود عنصر ترقی‌خواه و توجیه‌گر سیاست تحول‌خواهی مانند مشروطیت نمی‌توان داشت. حتی اگر تأثیرگذاری روحانیان از سطح ابزار بودن هم بالاتر برود، سرانجام بدان جایگاه توجیه‌گری این تحولات و تحول‌خواهی سیاسی جدید می‌رسد. روحانیان «با توسل به اصل اجتهاد و با تأویلات اصولی به توجیه شرعی سیاست مشروطگی برآمدند»^۵ و «نحوه تفکر ملایان را می‌رساند که قواعد شرعی را جامع تعقل بشری می‌شمردند و چیزی بیرون از دایره آن

۱. همان، ص ۱۹۳.

۲. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۲۲۸.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. همان، ص ۱۴۹.

۵. همان.

نمی‌توانستند بشناسند و می‌کوشند که هر مفهوم و فکر جدیدی را در قالب تنگ آن احکام بگنجانند؛ در نتیجه، اغلب چیزی می‌ساختند مسخ شده که اصالت شرعی‌اش مشکوک بود و در قلمرو تعقل اجتماعی جدید. سست پایه و کم اعتبار^۱ اساساً اختلاف علما در جریان مشروطیت نشانگر آن بود که کمیت آن احکام از لحاظ سیاست مشروطیت، لنگ بود؛ ورنه این همه تعارضات و قضایای چند وجهی متضاد از آن بر نمی‌خاستند؛ چون به هر حال، فلسفه مشروطیت یک وجه داشت^۲.

توصیف این پایگاه‌های فکری، افق فکری و آرمان سیاسی - اجتماعی هریک از آنان را روشن می‌سازد. پایگاه احکام شرعی برای ایجاد فلسفه سیاسی متمدنی توان نداشت؛ از این رو، در جریان «شورش علیه امتیازنامه رژی» کوشش روحانیان به «حل قضیه تنباکو» محدود بود^۳ یا در قضیه «پیکار» علیه نوز بلژیکی، گذشته از سودجویی‌های شخصی که گاه در کار می‌آمد، «عزل نوز» مهم‌ترین خواسته آنان به شمار می‌رفت؛ درخواستی برای جلوگیری از «رواج بایگیری و استخدام روز افزون فرنگیان و ارمینیان در دستگاه دولت» و «اهانت به شعائر مذهبی شیعیان» که نتیجه‌اش در آن زمان، چیزی جز توقف طرح‌های نوز در اصلاح نظام مالیاتی ضروری برای کشور نبود^۴ تا می‌رسد به مقدمات نهضت مشروطیت و بست‌نشینی در حضرت عبدالعظیم (شوال ۱۳۲۳) که هرچند «مایه قوت جوش و خروش عمومی گردید؛ سیاست روحانی جلوه‌ای نداشت؛ حتی نقشه اصلاح طلبانه معقولی عرضه نکردند. مسوده، نخستین پیش‌نهاد روحانیان به دولت، نشانه نزدیک‌بینی سیاسی و کوتاه‌فکری آن پیشوایان دینی است». حتی فکر تأسیس «عدالت‌خانه دولتی» را نیز ابداع خود علما نبود. اگر هم بود «عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود»^۵.

حال «وجهه نظر طبقه ترقی‌خواه» را با افق دید عنصر روحانی می‌سنجیم. «روشن‌فکران که تغییر نظام سیاست را می‌خواستند، برای طرح پیش‌نهادی مجتهدان [تأسیس عدالت‌خانه] اعتباری نمی‌شناختند» آنها خواستار «پارلمان ملی» بودند^۶.

۱. همان، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۲. همان، ص ۲۲۸.

۳. همان، ص ۴۱.

۴. همان، ص ۱۱۷.

۵. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج ۱، ص ۱۵۵.

۶. همان، ص ۱۵۶.





روشن فکران در بیان خواسته‌های خود در «مرحله بلافصل اعلام مشروطیت، مثل همیشه، هاتف حاکمیت ملت و پارلمان ملی و قانون اساسی بودند» و این شاهد که «عقل روشن فکری بر ایدئولوژی مشروطیت حاکم بود؛ حتی افکار عالم را به سوی خود جذب کرد»، اما «از نظرگاه تفکر اجتماعی، ملایان و طلاب پایه معتبری نداشتند».^۱

در اینکه علما دارای نفوذ اجتماعی بالایی در جامعه ایران بودند تردیدی نیست؛ اما باید دید علت این نفوذ در چه بود، علما کیستند و چه جایگاهی در جامعه دارند که آنها را صاحب این رابطه کرده است. به نظر می‌رسد دلیل این نفوذ، در ظلم و اجحافی نهفته است که دستگاه حکومت بر مردم روا می‌دارد. به عبارتی مردم برای دوری از این ظلم به دامن علما پناه می‌آوردند و طبیعتاً زمانی که این ظلم برداشته شود و حکومت جانب عدالت را بگیرد، نفوذ ایشان به حداقل، یعنی مسائل عبادی، تقلیل خواهد یافت.^۲

بنابراین، «مرجعیت روحانی ذاتی نبود»؛ بلکه افزون بر طبقه ترقی‌خواه «گروه‌های اجتماعی دیگر هم معمولاً به روحانیون روی نمی‌آوردند، مگر به استیصال؛ استیصالی که زاده تعدی و بیداد حکومت بود».

مردم نیز همراه با آگاه شدن، صف خود را از علما و روحانیون جدا می‌کنند. این آگاهی و استقلال، در نهضت مشروطیت به اوج خود رسید. در قضیه بست‌نشینی در سفارت، استقلال رأیی که مردم از خود نشان دادند، شگفت‌آور است. بار دیگر می‌بینیم که مردم از عقیده علما پیروی نکردند؛ بلکه پیشوایان دینی را به مطاوعت خویش واداشتند. فرض مجلس اسلامی را رد کردند و خواستار مجلس ملی بودند.^۳ در جریان کشمکش بر سر برخی اصول متمم قانون اساسی نیز علما تسلیم نگشتند، مگر برای حفظ مقام اجتماعی‌شان در افکار عام. اگر از تزلزل اعتبار خویش در عقیده عمومی نمی‌هراسیدند، شاید از در سازش پیش نمی‌آمدند^۴ و این می‌رساند که همراهی مجتهدان در جهت مقصد مردم جدی و صمیمانه نیست، اینکه به راه آن مقصد تظاهر به پیشوایی مردم می‌کنند، از ترس آن است که مردم آنان را مجبور به پیروی از خود نسازند. البته اینکه در این کشمکش، اعتبار دستگاه روحانی به کلی در هم نشکست، به این دلیل بود که در تحول بعدی مشروطیت، روی هم‌رفته دوگانگی

۱. همان، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۲۱.

۳. همان، ص ۱۷۱.

۴. همان، ص ۴۲۳.

دولت و ملت از میان برداشته نشد و مردم باز به تکیه‌گاه روحانیت روی آوردند. یا خواه ناخواه به آن اتکاء می‌جستند.^۱

نقد و ارزیابی

دیدگاه‌های وی درباره نهضت مشروطیت، کژی‌ها و کاستی‌های فراوانی دارد. آدمیت از نویسندگانی است که درباره شیوه درست تاریخ‌نگاری و توجه به تعقل تاریخی ادعاهای بسیاری دارد. او می‌گوید:

در واقع‌یابی نهایت تقید را دارم که هر قضیه تاریخی را تا اندازه‌ای مقدور بوده است همه جانبه عرضه بدارم؛ حقیقتی را پوشیده نداشتم، از آنکه کتمان حقیقت تاریخ عین تحریف تاریخ است.^۲ تاریخ گذشته را نباید باب روز یا باب دل نوشت. تاریخ را باید بدانسان نگاشت که اگر پنجاه سال یا صد سال بعد نوشته تو را به دست گرفتند، کس نگوید که فلانی جانب‌دار قلم زد، حق به حق‌دار نداد و غرض ورزید. اسناد تاریخی چه بسا با اندیشه‌های پژوهش‌گر آن اسناد هم‌خوان نباشد، اما شرافت روشن‌فکری حکم می‌کند که در ارائه آنها تحریفی نشود.^۳

وی به‌رغم این ادعاها، در آثار خود با پیش‌فرض‌های نادرست و دریافت‌های غلطی، افزون بر نادیده گرفتن بخش‌های فراوانی از اسناد و مدارک، به تحریف و وارونه نمودن واقعیات پرداخته است. دیدگاه‌های آدمیت را در محورهای زیر باید بررسی کرد:^۴

۱. مشروطیت در اندیشه علما و روشن‌فکران

شاید بنیادی‌ترین مسئله‌ای که آدمیت تحلیل درستی درباره آن عرضه نکرده است، چگونگی نگرش شریعت‌مداران به نظام مشروطی و حکومت دموکراسی باشد. البته دو نظام را با مبدأ و مقصد متفاوت، هم‌سو نمی‌توان دانست. نظامی که در آن خواست انسان بدون توجه به نظرگاه الهی، معیار ارزش خوانده می‌شود و «رفوم دینی» لازمه تحقق آن است، نمی‌تواند و نخواهد توانست با شریعت و خواسته‌های اسلام هم‌خوان باشد. بنابراین، سخن والتر اسمارت که آدمیت نیز بدان استناد می‌کند، حقیقتی انکارناپذیر است: «در ایران همچون اروپا، دموکراسی، شریعت را عدوی خود می‌داند و اتحاد اینها اتحادی است غیر طبیعی».^۵

۱. همان، ص ۴۲۲.

۲. فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران*، ص ۶.

۳. هما ناطق، *استاد فریدون آدمیت*، ص ۲۵.

۴. نویسنده در مقاله دیگری نوشته‌های آدمیت را درباره نهضت تحریم تنباکو نقد کرده است.

۵. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی...*، ج ۱، ص ۴۲۰.





باری، این نکته را باید مهم شمرد که مفهوم مشروطه و نظام پارلمانی در دیدگاه عالمان، بیش از ایدئولوژیک بودنش، روی کردی داشت و ساختاری توان مند برای شرکت مردم در حاکمیت سیاسی شمرده می شد که اگر زمینه اجرای آن فراهم می آمد، با شریعت تضادی پیدا نمی کرد. نگاه عالمان به نظام مشروطه از دریچه تنگ تقلید، صورت نمی گرفت؛ بلکه نبوغ اجتهادی فقیهان شیعه می توانست ساختار مشروطه را به خدمت بگیرد. بیش تر استدلال های آدمیت بر اینکه شریعت با مشروطه در تضاد است، بر پایه کارهای تقلیدگونه و الگوبرداری های بدون تصرف روشن فکران از نظام مشروطه غربی استوار است؛^۱ یعنی گواه آدمیت بر این ادعا، عمل کرد کسانی است که در تصرف در اصول مشروطیت توان نداشتند و جز تقلید، چاره ای نمی اندیشیدند. آدمیت نیز این راهبرد را می ستود که «در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم درصدد اختراع باشیم».^۲

مفاهیم جدید غربی نیز به فلسفه بافی نیاز ندارد و به کارگیری آنها اصالت نهضت را با مشکل روبه رو نمی کند. اگرچه مفاهیمی مانند «مشروطه»، «قانون اساسی»، «پارلمان» و «آزادی»، مباحث تازه ای در عرصه اندیشه سیاسی ایرانیان در انداخت، عالمان دینی با پشتوانه سترگی از فلسفه و اندیشه سیاسی اسلامی نامدون، به «استخدام» این مفاهیم پرداختند. هنگامی که واژگان و مفاهیم، از چارچوب و صورت نخستین خود در می آیند و به قالب نوی می روند و جدا از ویژگی های نخست به کار گرفته و به اصطلاح «بژه» می شوند و گسترش می یابند، آن ها را متعلق به سامانه پیشین نمی توان دانست. البته تنها مشرقیان به این استخدام و اقتباس دست نزده اند؛ زیرا فرهنگ ها همیشه در تعامل و داد و ستد از یکدیگرند. غرب نیز زمانی از فرهنگ و علوم اسلامی بهره گرفته، اما هیچ گاه نمی توان گفت که فرهنگ اسلامی، اجزای فرهنگ غرب را ساخته است.

عالمان به خوبی خود را توان مند می دیدند که تا زمان سیر نهضت بر پایه تفکر نه بی فکری و تندروی، مانع از انحراف ساختار تازه؛ یعنی مشروطیت از معیارهای دینی شوند. انبوه رساله ها و مقالات ایشان درباره نظام مشروطیت، نشان دهنده این توان و پشتوانه فکری است.

۱. برای آگاهی از این اسنادها، ر.ک: فریدون آدمیت، *ایدئولوژی...*، ج ۱، بخش چهاردهم «حقوق اساسی برخورد مشروطیت با مطلقیت و شریعت»، ص ۳۸۳ - ۴۳۳.

۲. وی ملکم را به همین سبب ستوده است. ر.ک: فریدون آدمیت، *فکر آزادی...*، ص ۱۱۴.

۲. نهضت مشروطیت در کشاکش دیدگاه‌ها

آدمیت می‌گوید درخواست عدالت‌خانه علما «نشانه نزدیک‌بینی سیاسی و کوتاه فکری آن پیشوایان دینی»^۱ و این «فکر ... عاری از هر ارزش حقوقی و سیاسی بود»، اما نه تنها عدالت‌خانه درخواست شده، نهادی دولتی به شمار نمی‌رفت؛ که قرار بود نهاد استوار ملی متشکل از نمایندگان مردم پدید آید و مسئولیت مهمش، اصلاح دوایر دولتی به‌ویژه «دیوان‌خانه» باشد.

شواهد فراوان موجود در اسناد و مدارک، این دعوی را اثبات می‌کنند. تلگراف علمای تبریز به مظفرالدین شاه^۲ و خواسته علمای مهاجر که در تلگرافشان به او، خواستار مجلسی با ویژگی‌های زیر بودند، یکی از آنهاست:

[این مجلس باید] مرکب باشد از جمعی از وزرا و امنای بزرگ دولت ... و جمعی از تجار محترم ... و چند نفر از علمای عاملین ... و جمعی از عقلا و فضلا و اشراف و اهل بصیرت و اطلاع ... حاکم و ناظر بر تمام ادارات دولتی، و مراتب انتظام و اصلاح امور مملکتی، از تعیین حدود وظایف و تشخیص دستور و تکالیف تمام دوایر مملکت، و ... ترتیب مقاولات و ... و تحریر فصول و ابواب ... آنها به وسیله نظارت و اهتمام و مراقبت این مجلس مظفریه تمام حدود و حقوق و تکالیف عموم طبقات رعیت، معین و محفوظ، احقاق حقوق ملهوفین و مجازات مخالفین و اصلاح امور مسلمین بر طبق قانون مقدس اسلام و احکام متقن شرع مطاع که قانون رسمی و سلطنتی مملکت است معلوم و مجری شود»^۳.

کسروی نیز در تأیید دولتی و بی‌ارزش نبودن خواسته علما، در مفهوم عدالت‌خانه کندوکاو می‌کند و می‌پرسد:

[اگر این] عدالت‌خانه همان است که امروز عدلیه می‌نامند ... مگر نمی‌بود؟ نخست، اینکه حتی عدلیه منظم نیز وجود نداشت.^۴ [نیاز به عدالت‌خانه هم نه از این رو بود که میان مردم به عدل حکم شود]. تا پیش از مشروطه ... مردم ... چندان نیازی به ... [عدلیه] نداشتند؛ زیرا در سایه دین‌داری و پاک‌دلی، کم‌تر گفت‌وگویی میان دو تن برمی‌خاست و هر گفت‌وگویی که برمی‌خاست به دست‌یاری همسایگان و پیرمردان یا در محکمه عالم محل بریده می‌شد. و امروز^۵ می‌دانیم که آن حال بهتر از

۱. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۵.

۳. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۴. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲.

۵. عصر پهلوی و زمان اصلاحات قضایی داور.





عدلیه‌های پهن و دراز اروپایی بوده. مشکل در جایی بود که یک تن درباری یا زورمند دیگری با یکی از میان توده انبوه گفت‌وگویی پیدا می‌کرد.^۱ دوم اینکه برای بر پا کردن عدالت‌خانه بدانسان که خواست علما می‌بود، [دولت] ناگزیر سدی که قانونی بگذارد و این خود، گامی در راه قانونی شدن کشور می‌بود؛ کوشندگان را به خواستی که می‌داشتند، نزدیک‌تر می‌گردانید.^۲

حتی به‌رغم گفته کسروی، وضع چنین نبود که اگر در جایی نزاعی میان «یک تن درباری یا زورمند دیگری با یکی از میان توده انبوه» باشد، «در این حال پناهگاهی در میان» نباشد؛ بلکه در این مواقع نیز به گفته و گزارش بسیاری از نویسندگان داخلی و خارجی، یکی از مهم‌ترین خدمات علما جلوگیری از ظلم دیوانیان و درباریان به مردم بوده است.^۳ برای نمونه، برخی از اسناد نشان می‌دهد که میرزا جواد آقا مجتهد در پیش‌گیری از تجاوز زورمندان به حقوق مظلومان در همان تبریز بسیار تأثیرگذار بود.^۴

بنابراین، علما با درخواست عدالت‌خانه، چیزی بیش از عدلیه‌ای حتی منظم، خواستار بودند. ناظم الاسلام در روی‌داد ایستادگی عین‌الدوله در برابر خواست علما و فرمان شاه به ایجاد عدالت‌خانه، از مجلسی نام می‌برد که در آن، عین‌الدوله با وزرای دولتی درباره عمل کردن یا معطل گذاشتن دستور شاه مشورت می‌کرد. صورت مذاکرات این مجلس، تصور رجال سیاسی آن زمان را که برخی از آنان از تحصیل‌کردگان علوم جدید بودند، از لفظ عدالت‌خانه به خوبی روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که عدالت‌خانه درخواستی دولتی و تأثیرش در مهار استبداد و بی‌عدالتی، اندک نبوده است. تصور حاجب‌الدوله از عدالت‌خانه این بود که «اگر عدالت‌خانه برپا شود سلطنت منقرض می‌شود». ناصرالملک، وزیر مالیه نیز که از دید آدمیت «درس‌خوانده و درست‌کار بود»^۵، در ردّ اجرای دست‌خط می‌گوید: «عدالت‌خانه منافای با این سلطنت است»^۶. بنابراین، اگر این عدالت‌خانه دولتی و از دید حقوقی بی‌ارزش بود، درباریان از اجرای آن فرمان نمی‌بایست می‌ترسیدند. افزون بر این،

۱. احمد کسروی، «تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان» ضمیمه مجله پیمان، ۱۳۱۳ شمسی به بعد، ص ۱۷ - ۱۸.

۲. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲.

۳. برای آگاهی از منابع در این باره، رک: علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجان‌ی، زمان، زندگی، خاطرات، ص ۳۹۵ - ۳۹۶.

۴. رک: گزیده‌ای از مجموعه اسناد عبدالحمین میرزا فرمان‌فرما...، ج ۱، ص ۱۵۵ - ۱۵۶، به نقل از: علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجان‌ی...، ص ۴۰۵.

۵. فریدون آدمیت، ایدئولوژی...، ج ۱، ص ۱۲۷.

۶. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۳۲۱، ۳۲۲.

عدالت‌خانه به گفته کسروی، تنها گام نخست علما برای تغییر نظام حکمرانی به شمار می‌رفت.^۱

علما با همین روش گام به گام خواست‌ها و تحولات را با سیری طبیعی به سوی شکلی از عدالت و قانون‌خواهی بومی می‌بردند تا اینکه شعار و کلیشه غیر بومی و نامتناسب مشروطه از تحسن برخی از فرنگ‌رفتگان روشن‌فکر در سفارت‌خانه سر برآورد و ملت ایران را به نزاع‌های بی‌نتیجه‌ای سرگرم کرد و مردم حتی در اوج پیروزی (مشروطه دوم) نتوانستند عدلیه درست و عاری از فساد پدید آورند؛ تا چه رسد به مشروطه و حکومت قانون.

عدلیه در مشروطه دوم به اندازه‌ای فاسد و منحط شمرده می‌شد که به گفته معیرالممالک «در اغلب محافل نقل عدلیه، نقل آن مجالس» شده بود.^۲ ناظم الاسلام نیز در این باره می‌نویسد:

الیوم ... [۱۳۲۸ ق] ... با آنکه خون‌ها برای ... [عدالت] ریخت و خسارات بر اهل ایران وارد آمده، هنوز عدالت‌خانه به وجود نیامده است؛ یعنی مردم ثمره عدالت را ندیده‌اند و قانون و مجری عدل ظاهر نشده است.^۳

کسروی می‌گوید:

[مشروطه‌ای هم که علما پیش‌رو آن شدند اگر] بدان‌سان که با دست علما برخاست، اگر با دست ایشان پیش می‌رفت، باری این نتیجه بسیار سودمند را داشت که ایران از آسیب اروپایی‌گری ایمن باشد.^۴

آیا روش‌نفکران می‌توانستند تکیه‌گاه مردم در حرکت مشروطه‌خواهی باشند؟ آیا آنان به اندازه علما و روحانیان از نفوذ و جایگاه در میان مردم برخوردار بودند؟

۳. مردم و پیشوایان برگزیده

آدمیت این پایه را از نظریه خود، بیش‌تر با بدنمایی چهره علما و روحانیان در تاریخ بنا می‌کند. یکی از نمونه‌های مهم این کار، مخدوش کردن اعتبار محاکم شرع است. وی در

۱. ر.ک: احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۲ - ۷۳.

۲. دوستعلی معیر الممالک، وقایع الزمان، ص ۱۲۳.

۳. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۳۴۳. برای آگاهی از منابع بیش‌تر در این باره، ر.ک:

ابوالحسنی (منذر)، علی، شیخ ابراهیم زنجانی...، ۱۶۵ - ۱۷۷.

۴. احمد کسروی، «تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان»، همان.



جاهای فراوانی کارنامه این محاکم را منفی ارزیابی می‌کند. برای نمونه، در بیان کارها و اصلاحات امیرکبیر، یکی از آنها را اصلاح وضع محاکم شرع و عرف می‌خواند و می‌گوید:

[در زمان امیر] از محضر شرع، احکام ناسخ و منسوخ فراوان صادر می‌شد... کار احقاق حق... دست‌خوش رأی فردی بود و می‌دانیم که رأی فردی نمی‌تواند پاسدار عدالت باشد [و این عامل باعث می‌شد که] ایران در نظر بینندگان خارجی، جامعه‌ای بی‌قانون به شمار آید. و باز همان موجب گردیده که قانون‌خواهی به عنوان مهم‌ترین عنصر ایدئولوژی نهضت اصلاح طلبی سده گذشته ایران جلوه‌گر شود.^۱

سخن آدمیت درباره محاضر و محاکم شرع، تنها ادعاست و او حتی نمونه‌ای برای اثباتش نمی‌آورد. گزارش‌های تاریخی بسیاری درباره سلامت و عدالت‌محوری محاکم شرع حتی برای اقلیت‌های مذهبی وجود دارد. لیدی شیل درباره پاک‌دستی قضایی مجتهدان در زمان ناصرالدین شاه چنین گزارش می‌دهد:

در تمام شهرهای ایران، عده کثیری مجتهد و ملای دانش‌مند وجود دارد که در راستی و درست‌کاری آنها هیچ شکی نیست و اغلب مورد پشتیبانی و احترام عامه مردم قرار دارند.^۲

سلامت قضایی میرزا احمد مجتهد و فرزندش میرزا محمدباقر مجتهد تبریزی نیز که آدمیت برخورد امیرکبیر را با آنان صورت‌سازی کرده، در منابع تاریخی چنین توصیف شده است:

[مردم در دوران قضاوت میرزا احمد] هرگز ندیدند که خاتم او بر حکمی به غلط باشد؛ زیرا که احتیاط بسیار داشت در احکام شرع و اکنون نیز به هر نوشته خاتم و خط او باشد جای گفتار نیست. فرزند وی نیز به جاه و قبول از پدر درگذشت و خاتم او را به کارهای شرع اعتباری بزرگ بود. نفاذ حکم او عام بود به هر جمع.^۳

درباره سید محمدباقر شفتی که برخی از تاریخ‌سرایان از پول‌پرستی و تحکم وی کاغذها سیاه کرده‌اند، چنین نقل شده است که وی «با این همه سخت‌گیری [در اجرای

۱. فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران*، ص ۳۰۷ - ۳۰۸.

۲. *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، ص ۱۱۷ به نقل از علی ابوالحسنی (منذر)، *کارنامه شیخ فضل‌الله نوری*، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۴۸.

۳. نادر میرزا، *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز*، ص ۱۱۷ - ۱۱۸. درباره میرزا محمدباقر مجتهد، رک: جاپلقی، *طرائف المقال*، ج ۱، ص ۵۲؛ *ریحانة الادب*، ج ۵، ص ۱۷۷؛ *مفاخر آذربایجان*، ج ۱، ص ۱۴۹ - ۱۵۰. به نقل از همان، ص ۴۸ - ۴۹.



احکام شرعی] به مراعات عدل معروف بود.^۱ و بُده (de Bode) سیاح روسی که در ۱۸۴۰ در اصفهان بود، درباره او می‌نویسد: «نسبت به مسیحیان جلفا با روح اغماض، عدالت و بی‌طرفی رفتار می‌کرد».^۲

حاج ملاعلی کنی، مجتهد بانفوذ عصر ناصری نیز که آدمیت وی را در برابر سپهسالار آماج تهمت‌ها و نسبت‌های ناروا قرار داده است، در پارسایی و سلامت قضایی چنان شهره بود که بنجامین سفیر امریکا در آن عصر درباره‌اش می‌نویسد:

حاجی ملاعلی کنی که عالی‌ترین مقام قضایی ایران است، اگر هر فرمان و دستوری که درباره خارجی‌ان و غیر مسلمانان ایران صادر کند فوراً از طرف مردم اجرا می‌گردد. با این حال خوش‌بختانه مردی که این همه قدرت و نفوذ کلام دارد کسی است که خیلی رئوف و مهربان و ملایم است و هیچ وقت دستورات شدیدی صادر نمی‌کند ... من خودم دعوائی را که مربوط به یکی از اتباع امریکا بود نزد حاج ملاعلی کنی بردم و او این دعوا را که مدت‌ها به طول انجامیده بود، با یک نظر قاطع و عادلانه به نحو خوبی حل کرد، به طوری که هر دو طرف راضی بودند و تصدیق می‌کردند که رأی عادلانه است.^۳

چنین داوری درباره شیخ فضل‌الله نوری و میرزا ابوطالب زنجانی، دو فقیه صاحب محضر شرع در تهران نیز وجود دارد. یکی از شاهدان عینی می‌گوید:

در دادگستری آن ایام [رضا خان] ... معروف بود که شیخ فضل‌الله نوری و حاجی میرزا ابوطالب زنجانی صاحبان محضر رسمی شرعی و تسجیلات و گواهی‌ها ... هرگز ناسخ و منسوخ در آن چه نوشته و گواهی و تسجیل نموده‌اند، ندارند. مهر آن دو بزرگوار اثر فوق‌العاده عظیم و احترامی کلان در نزد قضات داشت.^۴

احتشام السلطنه یکی از رجال مهم نزد آدمیت نیز به‌رغم انتقاد از محاکم عرف و برخی از محاکم شرع عصر قاجار، محاکم شرع ارزش‌مند می‌داند و می‌نویسد:

با این حال نمی‌توان گفت مراجع صدور حکم مخصوصاً در محاضر شرع عموماً و حتی اکثراً فاسد بوده و یا اخذ رشوه یا تحت تأثیر عوامل دیگر حکم به ناحق

۱. قصص العلماء، ص ۱۰۶، به نقل از حامد الگار، روحانیت پشرو در جنبش مشروطیت ایران، ترجمه ابولقاسم سری، ص ۸۶.

۲. C. A. de Bode، سفرهای لرستان و عربستان، به نقل از همان.

۳. سفرنامه بنجامین، ص ۳۳۲ - ۳۳۳ به نقل از همان، ص ۴۹، ۵۰.

۴. مجله وحید، ش ۱۴، دوره ۱۴ (اسفند ۱۳۵۵)، مقاله حسن‌علی برهان به نقل از علی ابوالحسنی (منذر)، شیخ ابراهیم زنجانی، ...، ص ۳۹۹.



می‌دادند؛ بلکه بالعکس، حکام محاضر شرع عموماً افرادی بودند که مراحل اجتهاد را پشت سر گذارده و اکثراً مردمی خداترس و دین‌باور بودند که در دعاوی مردم حتی‌المقدور برای تمیز حق از باطل و صدور حکم به حق، ساعی و جاهد بودند و دیناری هم به هیچ عنوان از اصحاب دعوا قبول نمی‌کردند.^۱

این کارنامه محاکم شرعی است که آنها را علما اداره می‌کردند.^۲ ادعاهای دیگر آدمیت درباره علما و اتهاماتش به آنان چنینند.^۳

نفوذ و جایگاه عالمان را با وضع اجتماعی طبقه روشن‌فکری باید سنجید. خود آدمیت در این باره می‌گوید روشن‌فکران «در میان عامه مردم نفوذ عمیق نداشتند و خلق آنها را بابی یا طبیعی مترادف با بی‌دین می‌خواندند»^۴ گروهی که «معتقدین بسیار ناچیزی داشت» و چون «جسم ناتوان در میان دو سنگ آسیا ... با ذلت و سختی، عمر پرمحتنی را می‌گذرانیدند»، آنان «مورد تنفر و بی‌اعتنایی عموم بودند و در کوچه و بازار، مردم از ملاقات و معاشرت و صحبت با آنها اجتناب می‌کردند و همان‌طوری که از جذامی دوری می‌جستند، از آنان پرهیز می‌کردند».^۵

بسیاری از این بیگانگی، از اندیشه‌های ناسازگار این طبقه با باورها و اعتقادات مردم سرچشمه می‌گرفت:

همه اندیشه‌های متفکران تجددخواه، معقول، منطقی و متناسب با مقتضیات مادی و معنوی جامعه ایران بود و علمای شیعه ایران هیچ‌گونه تحرک فعلی نداشتند و همه عمرشان را با مباحث فقهی و بی‌ارتباط با واقعیت‌های سیاسی جامعه می‌گذراندند؛ در آن حال، این سؤال پیش می‌آید که وقتی اکثر مردم، مقلد یا پیرو مراجع دینی بودند، چگونه آرمان‌های تجددخواهان ... می‌توانست توده‌های مردم یا دست‌کم قشرهای پرنفوذ طبقه‌های متوسط را به حرکت درآورد؟^۶ همین‌طور مجالس و شعایر مذهبی بودند که باعث پرورش افکار مردم و تحرک آنها می‌شدند و الاً به قول عبدالله مستوفی این مردم بیسواد [که حتی] اسم خود را هم نمی‌توانستند بخوانند، این اخلاق نیک و ... حریت فکر و اراده را از کجا آموخته بودند؟ مسلماً پای همین

۱. خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش سیدمهدی موسوی، ص ۱۳۰.

۲. برای آگاهی از نمونه‌های شگفتی‌انگیزی از تقوا و سلامت قضایی عالمان دین، ر.ک: علی ابوالحسنی، کارنامه شیخ فضل‌الله نوری؛ پرش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۵۰ - ۵۳.

۳. اتهام‌های دیگر آدمیت به عالمان دین، به همین قلم در مقاله دیگری رد شده‌اند.

۴. فریدون آدمیت، فکر آزادی ...، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۵. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۶۸.

۶. ر.ک: حمید عنایت، «در حاشیه برخورد آرا در انقلاب مشروطیت»، یادنامه استاد شهید مطهری (۱۳۶۳)، ص ۱۵۳.

منبرها و در همین اجتماعات، [همین‌ها بودند که] روح دموکراسی اسلامی را در مردم شکل می‌دادند.^۱

بنابراین، طبیعی است که این مردم با این اعتقادات و این ابزارهای تحرک، به جنبشی در می‌آیند که آن را علما و پیشوایان مذهبی‌شان به راه انداخته یا دست کم تأییدش کرده باشند. کسروی می‌گوید:

این نکته را نباید فراموش کرد که مشروطه را در ایران علما پدید آوردند. در آن روزها که در ایران غول استبداد درفش افراشته، کسی را یارای دم زدن نبود، تنها علما بودند که دل به حال مردم سوزانیده گاهی سخنانی می‌گفتند. نمی‌گویم دیگران چیزی نمی‌فهمیدند، می‌گویم یارای دم زدن نداشتند. شماره‌های حبل‌المتین را بخوانید، در آن زمان که توده انبوه در بستر غفلت خوابیده و هرگز کاری به نیک و بد کشور نداشتند، در اسپهان، علما دست به هم داده و به رواج پارچه‌های وطنی می‌کوشیدند... در بسیاری از شهرها، علما پیش‌قدم گردیده، دبستان‌ها بر پا نمودند... سپس هم دیدیم که بنیاد مشروطه را علما گزاردند.^۲

از این‌رو، گفته‌اند که تاریخ سیاسی اجتماعی ایران، همیشه آستان جنبش‌های اسلامی شیعه به رهبری علمای دین بوده است.^۳

۴. کارنامه منفی روشن‌فکری

یکی از هدف‌های آدمیت از پرداختن به تاریخ معاصر، رفوکاری چهره شکسته شده روشن‌فکری است. کارنامه منفی دو تن از مهم‌ترین شخصیت‌های این طبقه «توان‌مند»؛ یعنی ملک‌م‌خان و میرزا حسین‌خان سپهسالار ارزیابی می‌شود:

ملک‌م‌چهره ناشناخته

شخصیت ملک‌م‌در آثار آدمیت نمود ویژه‌ای دارد. وی افکار او را پایه اندیشه‌های ترقی‌خواهی و تنها عیب «زندگی سیاسی ملک‌م‌ [را] فروش غیر قانونی امتیازنامه لاتاری» می‌داند و همین مسئله دست‌آویز مخالفان او شد تا «دفتر خدمات او را در راه بیداری افکار و نشر آزادی‌خواهی به کلی پایمال بدنامی سازند».^۴ بهترین اثر جامع و مستند در بررسی

۱. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، ص ۴۲۳ - ۴۳۰.

۲. احمد کسروی، «تاریخ هیجده‌ساله آذربایجان» ضمیمه مجله پیمان، ۱۳۱۳ شمسی به بعد، ص ۱۰۶.

۳. حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو...، ص ۳۵۶.

۴. فریدون آدمیت، فکر آزادی...، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

انتقادی شخصیت ملکم، مقاله‌ای از هما ناطق، هم‌کار دیرین آدمیت است. شگفتا که آدمیت به‌رغم ادعای جامعیت، به نظریه‌های هم‌کار خود درباره ملکم هرگز توجه نکرد. ناطق درباره ملکم به درستی چنین می‌گوید: «در تاریخ اندیشه‌های قرن پیشین ما، چهره‌ای دوگانه‌تر از ملکم‌خان نیست» و داستان زندگی او «قصه یک دروغ بزرگ در دو پرده بود؛ ملکم در خدمت دولت و ملکم در خدمت ملت». آن‌چه او «به عنوان اصول ترقی و غیب‌گویی و چاره‌جویی برای دولت و ملت بی‌خبر ایران ارائه می‌داد، جزئی از عقاید استعماری آن روزگار به شمار می‌رفت».^۱ هنگامی که کتابچه غیبی ملکم به دست مرحوم قزوینی افتاد، او ملکم را «شارلاتان»، «طرار» و «ارمنی بامبول‌زن» خواند و نوشته‌های او را «تقلید و ترجمه متقلبانه از کتب ولتر و مونتسکیو» دانست.^۲ «اگر بخواهیم آدمی با مشخصات اخلاقی ملکم را ناجی ملت و بیدارکننده افکار آزادی‌خواهی در ایران برشمیریم، باید آن ملت را خیلی ناچیز و شوربخت بدانیم».^۳

سپهسالار، خوش‌بین به بیگانه

میرزا حسین‌خان سپهسالار، یکی از همراهان و هم‌فکران ملکم بود. آدمیت درباره او می‌نویسد:

فرزانگی مشیرالدوله در این بود که روح تاریخ زمان را دریافت، با سیر تاریخ خود را منطبق گردانید، با جریان عصر خویش پیش رفت و با ایدئولوژی ترقی به کار پرداخت.^۴

آدمیت امتیازدهی سپهسالار را به بیگانگان چنین توجیه می‌کند که «تشنگی نسبت به تمدن اروپایی ... گاهی تجددخواهان را از راه دوراندیشی منحرف می‌ساخت»^۵، اما این نه تنها انحراف از دوراندیشی، که به گفته خودش «خوش‌بینی‌ای، عین کج‌اندیشی» بود.^۶ خان‌ملک ساسانی، صدارت میرزا حسین‌خان در آن دوره از تاریخ ایران که چیزی نمانده بود روس‌ها تنها تعیین‌کنندگان سیاست این کشور باشند، به خواست انگلیسیان سامان

۱. هما ناطق، *از ماست که برماست* (چند مقاله)، ج ۳، تهران، آگاه، ۱۳۵۷، ص ۱۶۶.

۲. ایرج افشار، *یادداشت‌های قزوینی*، ج ۷، ص ۱۳۲ - ۱۳۴، به نقل از: همان، ص ۱۸۲ - ۱۸۶.

۳. همان، ص ۱۸۷.

۴. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار اندیشه ترقی*، ص ۱۴۳.

۵. فریدون آدمیت، *فکر آزادی...*، ص ۸۶ - ۸۷.

۶. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی*، ص ۳۵۲.



یافت: «رالنسون، سیاست‌مدار معروف انگلیس می‌گوید با معرفی و اصرار دولت انگلیس، میرزا حسین‌خان به صدرات ایران رسید» و شرط این صدارت، پذیرش چهار چیز بود: «اول قبول حکمیت انگلیس راجع به بلوچستان؛ دوم قبول حکمیت مأمور انگلیس راجع به حدود سیستان؛ سوم دادن امتیاز منابع ثروت سرتاسر ایران به بارون ژولیوس دو رویتر؛ چهارم بردن ناصرالدین شاه به لندن برای دیدن جلال و عظمت امپراطوری انگلیس. صدر اعظم دست‌نشانده هم هر چهار فقره را موافق دل‌خواه آنها انجام داد^۱». محمود محمودحال می‌گوید: «می‌توان دریافت چگونه میرزا حسین‌خان باین سرعت صدراعظم ایران شد با چه وسائل اختیارات تامه به دست آورد^۲، چطور با سر، زمین خورد و دوباره بلند شد و چرا در آخر زمام‌داری، با روس‌ها ساخت و فیروزه و آخال و ماوراء خزر را به روس‌ها واگذار نمود^۳ [روس‌ها نیز] به جهت خدماتی که به آنها در واگذارن آخال و تأسیس قزاق‌خانه کرده بود، به میرزا حسین‌خان خیلی احترام گذاشتند^۴». به هر روی، آدمیت مخالفان و معترضان را به این شخص خیرخواه، شماری از «ملایان متعصب خودپرست به پیشوایی حاج ملاعلی کنی» می‌نامد که مانند دیگر مخالفان تنها هدفشان «نفع پرستی و منافع فردی بود و آن‌چه منظور نمی‌گردید خیر و صلاح مملکت بود^۵».

نتیجه

بررسی ژرف و موشکافانه تاریخ معاصر آشکار می‌سازد که جریان روشن‌فکری در درازنای تاریخ معاصر ایران به سطحی بودن یا در کنار بودن دچار است. روشن‌فکران جز با تأمل درباره سرچشمه این مسئله و بازنگری در آن، به حیثیت و جایگاه واقعی‌شان دست نخواهند یافت. آدمیت که در تحقیقات تاریخی - تحلیلی‌اش، خود را متعهد به دفاع از این حیثیت و جایگاه از دست رفته می‌بیند، در پوشیدن این ضعف و شکست لایه‌لای پیچیدگی‌های تحقیقاتی‌اش می‌کوشد و حتی آن‌جا که چاره‌ای جز اعتراف ندارد، ضعف روشن‌فکری را به نادانی و سطح فکر مردم نسبت می‌دهد که به روشن‌فکران روی

۱. خان ملک ساسانی، سیاست‌گران دوره قاجار، ص ۷۷ - ۷۸.

۲. اقتباس از محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ج ۳، به نقل از: خان ملک ساسانی، همان، ص ۸۱.

۳. خان ملک ساسانی، همان.

۴. همان، ص ۹۲.

۵. فریدون آدمیت، فکر آزادی، ص ۸۹ - ۹۱.

نیاوردند و آنان را در جایگاه واقعی‌شان نشانند؛ اما این ضعف و کاستی، از تقلید این جریان از الگوی غربی خود برآمده و همین ویژگی موجب سطحی شدن و ناسازگاری این وصله ناجور در تاریخ معاصر ایران شده است.



کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سیهسالار اندیشه ترقی، تهران، خوارزمی.
۲. — (۱۳۴۶)، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، تهران، طهوری.
۳. — (بی‌تا)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام.
۴. — (۱۳۴۰)، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
۵. — (۱۳۴۸)، امیر کبیر و ایران، تهران، خوارزمی.
۶. ابوالحسنی، علی (۱۳۸۴)، شیخ ابراهیم زنجانی زمان، زندگی، خاطرات، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۷. — (۱۳۸۰)، کارنامه شیخ فضل‌الله نوری؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها، تهران، عبرت.
۸. الگار، حامد (۱۳۵۶ش)، روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ترجمه ابولقاسم سری، تهران، توس.
۹. ترکمان، محمد، (۱۴۰۳ق)، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۰. خاطرات احتشام السلطنه (۱۳۶۶)، به کوشش سید مهدی موسوی، تهران، زوار.
۱۱. دهباشی، علی (۱۳۷۶)، «دکتر فریدون آدمیت (سال شمار زندگی)»، ماهنامه فرهنگی - هنری کلک، شماره ۹۴.
۱۲. روحانی، حمید (بی‌تا)، «روشن‌فکران در پیشگاه تاریخ»، مجله پانزده خرداد، شماره نخست.
۱۳. روزبهانی، مصطفی و اصفهانی، مریم (بی‌تا)، عباس‌قلی‌خان و فریدون آدمیت، دیپلمات اسلام‌ستیز، بی‌تا، بی‌جا.
۱۴. ساسانی، خان ملک (۱۳۳۸)، سیاست‌گران دوره قاجار، تهران، بابک.
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۶۳ش)، «در حاشیه برخورد آرا در انقلاب مشروطیت»، یادنامه استاد شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۶. فصیحی، سیمین (۱۳۷۲)، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، مشهد، نوند.



- کسروی، احمد (۱۳۶۹)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، امیرکبیر.
۱۷. — (۱۳۱۳ به بعد)، «تاریخ هیجده ساله آذربایجان»، ضمیمه مجله پیمان، بی‌نا، بی‌جا.
۱۸. مستوفی، عبدالله (۱۳۶۰)، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، تهران، زوار.
۱۹. ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، علمی.
۲۰. ناطق، هما (۱۳۵۷)، *از ماست که برماست* (چند مقاله)، چاپ سوم، تهران، آگاه.
۲۱. — (دی ۱۳۷۶)، «استاد فریدون آدمیت»، ماه‌نامه فرهنگی هنری کسک، شماره ۹۴.
۲۲. ناظم الاسلام کرمانی (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران، آگاه.
۲۳. یادداشت‌های عبدالله شهبازی درباره فریدون آدمیت (خرداد ۱۳۸۳ / ژوئن ۲۰۰۴)، <http://www.shahbazi.org>