نگاهی به کتاب تکاپو برای آزادی: بخش دوم

آنکه زعم خویش را «تاریخ» گفت

داود مهدوی‌زادگان
عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آنچه می‌خوانید قسمت دوم از نقد کتاب «تکاپو برای آزادی» با عنوان فرعی «روایتی دیگر از انقلاب مشروطه ایران»، اثر علیرضا ملایی توانی است که توسط پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی (وابسته به موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)) منتشر شده است. ملائی توانی نویسنده کتاب، عضو هیات علمی و معاون پژوهش و تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

چارچوب نظری

۶ چارچوب نظری که غالبا در آغاز و لابه‌لای مباحث کتاب می‌آید، مفروضات و عقیده نویسنده است و فهم آن از جنبه صورت‌گری وی از موضوعات، اهمیت زیادی دارد چنانکه در کار نویسنده تکاپو کاملا مشهود است. قبل از توضیح اجمالی صورت‌گری وی از واقعه مشروطه، باید به روش‌شناسی آن توجه کرد. نویسنده در پرداختن به دیدگاه‌های جبهه مقابل مشروطه‌خواهان هیچ سعی نکرده به اسناد دست اول از خود آنان رجوع کند بلکه عموما تکیه‌اش بر مشهورات یا گفته‌هایی است که جریان مقابل بیان کرده، مانند گفته‌های دولت‌آبادی و ملک‌زاده و کسروی که برکنار از سوگیری نیست و حتی سعی نکرده به اسناد برجای مانده از مرحوم شیخ‌فضل‌الله نوری و دیگر مشروعه‌خواهان ارجاع دهد. جالب نظر است که حتی اگر همان منابع مشروطه‌خواه هم از دیدگاه نویسنده تخطی کرده باشند، آشکارا تخطئه می‌شوند؛ مانند گزارش دولت‌آبادی از دیدارش با سفیر عثمانی که برای رساندن خواسته‌های مشروطه‌خواهان رفته بود. خبط دولت‌آبادی درنظر نویسنده تا حدی است که اینگونه کوچک شمرده می‌شود: «دولت‌آبادی نه نظریه‌پرداز جنبش بود و نه چنان هوشمند و چالاک که به ادعای خود بتواند در چند لحظه با استفاده از فرصتی که در پی ورود سفیر ایتالیا به دفتر سفیر عثمانی پیش آمد، موضوعی تا این اندازه مهم را به فهرست خواسته‌ها اضافه کند.»(ص۷۷) اگر می‌توان نسبت به گزارش دولت‌آبادی در چنین موضوع مهمی (تاسیس عدالتخانه) تردید کرد و او را به ناهوشمندی و غیرچالاکی متهم کرد؛ چرا در سایر گفته‌های وی -که نویسنده مکرر آنها را نقل کرده- نتوان تردید کرد؟ علاوه بر اینها، نویسنده در هیچ کجای کتاب به تحلیل و دیدگاه انتقادی نویسندگان مخالف مشروطه‌خواهی ارجاع نداده است. یک «روایتِ دیگر»، نمی‌تواند چنین یک‌طرفه و بدون چالش‌های نظری و عینیِ پیش برود.

۶-۱. ترقی به‌سبک غربی

نویسنده تکاپو اصرار عجیبی دارد که ریشه ترقی و اصلاح‌خواهی در ایران معاصر مربوط است به مواجهه و آشنایی ایرانیان با غرب و اندیشه مدرن و اگر این مواجهه اتفاق نمی‌افتاد، ایران در همان وضعیت یکنواخت و انحطاط‌آمیز باقی می‌ماند. عجیب‌تر اینکه وی راه ترقی و پیشرفت را در همین الگوگیری می‌داند و به همین خاطر، دیدگاه افرادی مانند جلال آل‌احمد را نمی‌پسندد.(ص۲۳۷) نویسنده اندیشه و الگوگیری بومی ایرانیان از آموزه‌ها و سیره پیامبر اسلام(ص۲۳) را-نظیر مفهوم عدالت و عدالتخانه- مبهم و غیرعملی می‌داند(ص۸۷) و جنبش اصلاح‌گری درون‌زا را -که افرادی مانند عباس‌میرزا و امیرکبیر به راه انداخته بودند و دستاوردهای مهمی مانند دارالفنون و نوسازی نظامی و دارالشورای دولتی و مجلس مشورتخانه داشت- ناچیز و شکست‌خورده دانسته و برآن است که دلیل شکست اصلاحات درون‌زا فقدان پشتوانه نظری مدرن است.(ص۲۳) این در حالی است که اذعان دارد در اواخر دوره ناصری -یعنی پیش از برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی- اصلاحات چشمگیری در دستگاه اجرایی پدید آمده بود. اگرچه این اصلاحات توسط دانش‌آموختگان مدارس جدید بوده است: «دلیل کاهش قدرت شاه، تغییرات گسترده و روزافزون در ساختار اداری کشور بود. این ساختار که در ابتدای دوره قاجار به چند دیوان، مستوفی، لشکرنویس، حاجب و دربان محدود می‌شد، در اواخر دوره ناصری، شامل چندین وزارتخانه، ده‌ها نهاد اجرایی و چند هزار شغل و منصب حکومتی بود.»(ص۲۵) چنین اراده‌ای در مظفرالدین‌شاه هم بود به‌طوری که اندکی پس از رسیدن به تاج و تخت، علی‌اصغرخان اتابک را از صدارت عزل و به قم فرستاد. امین‌الدوله، صدراعظم هوادار اصلاحات جانشین وی شد و در پیوند با تجددگرایان، فضای سیاسیِ را باز کرد.(ص۶۳) فریدون آدمیت -که از صورت‌گران اولیه مشروطیت است- به‌همراه هما ناطق و با استناد به آثار منتشر نشده دوران قاجار، از وجود اصلاح درون‌زا خبر داده است. او از توجه ناصرالدین‌شاه به اصلاحات اقتصادی سخن می‌گوید: «ناصرالدین‌شاه که از تنزل تجارت و عوارض محسوس آن اندیشناک بود و از افزایش قدرت حکام دل خوشی نداشت نسبت به خواست‌های تجار روی خوش نشان می‌داد.»(آدمیت، فریدون و هما ناطق، ۱۳۹۸، افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، نشر آگاه: ۳۱۰). آدمیت از رساله‌ای یاد می‌کند که به تعبیر وی «به دوره‌ای که فکر اصلاح در دربار ناصری رونقی داشت» نگاشته شده است. (همان، ص۹۹) با وصف این، نویسنده تکاپو اصرار دارد که راه اصلاح درون‌زا را شکست‌خورده معرفی کند و به خلاف، اصلاح‌گری برون‌زا را که از اندیشه غربی الهام می‌گیرد، پیروز میدان کند: «به‌طور کلی، اندیشه اصلاحات از درون نظام سیاسی سرچشمه گرفت. اصلاح‌طلبانی چون عباس‌میرزا، قائم‌مقام، امیرکبیر، سپهسالار و امین‌الدوله کوشیدند عملکرد ساختار سیاسی را از درون آن اصلاح کنند؛ اما شکست اصلاح‌طلبان درون‌ساختی، رویکرد اصلاحات از بیرون ساختار سیاسی را تقویت کرد.»(ص۲۲)

نویسنده تکاپو میان مدرنیته و غرب، تمایز جدی نمی‌بیند و به‌همین‌خاطر، رفت و برگشت‌های زیادی میان این دو مفهوم دارد. اندیشه مدرن یعنی سبک غربی و الگوی غربی یعنی فکر مدرن. به عقیده نویسنده بدنامی القای انگلیسی‌ها مترادف با بدنام دانستن مدرنیته است.(ص۱۰۸) بر این اساس «برآمدن مدرنیته به‌معنای گسست کامل از نگاه سنتی به انسان و تاریخ است. مدرنیته با جهان‌بینی دینی-اسطوره‌ای دنیای پیشامدرن ناسازگار است. اندیشه تجدد که مبتنی بر یکی از اصلی‌ترین ایده‌های عصر روشنگری-یعنی اندیشه ترقی-است، تاریخ را نه عرصه تجلی مشیت الهی، بلکه عرصه اندیشه و عمل انسان می‌داند.»(ص۱۱) همدلی‌ها و صورت‌گری‌های نویسنده در سراسر کتاب با مشروطه‌خواهی مبتنی بر همین باور بوده است. مطابق چنین باوری، هیچگونه رابطه همگرایی میان اندیشه تجدد و آنچه که وی و هم‌مسلکانش سنت می‌خوانند، به‌ویژه با اندیشه دینی و حاملان آن، متصور نیست. هرگونه تمایل و نرمش با سنت و اندیشه دینی، به‌مثابه انحراف از فکر مشروطه‌خواهی اصیل تلقی می‌شود. نوعی گسست مطلق میان این دو مفروض گرفته شده که قابل پیوند نیست به‌همین‌خاطر، اصلاح‌طلبی درون‌زا و برون‌زا چونان دو رودخانه نامرتبط و موازی عمل می‌کنند: «اصلاح‌طلبان درون‌ساختی تمایل داشتند که شاه، بخشی از دارایی خود را میان رعایا تقسیم کند، اما روشنفکران معتقد بودند که شاه و درباریان و دولت همه مواجب‌بگیر ملت هستند. اگر جریان نخست تلاش می‌کرد که ضرورت فرمانروایی عادلانه را به شاه بقبولاند؛ جریان دوم در پی محدود کردن قدرت شاه و دربار بودند.»(ص۳۴) به‌هرروی، آنچه ملاک و شاخص فهم شمرده می‌شود، تجربه و سبک غربی است. چنانکه به‌زعم وی ایده ایرانی عدالتخانه به‌این دلیل مبهم است که «هیچ الگو یا نهاد شناخته‌شده‌ای مشابه عدالتخانه در هیچ کشور غربی وجود نداشت.»(ص۸۳)

۶-۲. ماهیت جنبش مشروطه

مشروطیت اساسا جنبشی، سکولار و این‌جهانی است و این، صورتی است که نویسنده تکاپو اصرار بر قبولاندن آن دارد بلکه مهم‌ترین انگیزه وی در این پروژه، همین مساله است. مساله‌مندی خواننده امروز در نگاه نویسنده آن است که تفسیر نابی از مشروطیت ندارد. تصویری که غالبا از مشروطه‌خواهی وجود دارد، تلفیقی است از آموزه‌ها و سبک‌های مدرن و سنتی، به‌همین‌خاطر، وجود گروهی از روحانیون مشروطه‌خواه را می‌توان تصور کرد و این تصویر، باور بسیاری از نخبگان فکری هم هست. درحالی که چنین تلقی‌ای درنظر نویسنده، مخدوش است. مشروطه‌خواهی به‌مثابه امر مدرن هیچ نسبتی با سنت ندارد. به‌زعم وی بسیاری از ناکامی‌های مشروطه‌خواهان و تولید مسائل بغرنج به همین مساله بازمی‌گردد.(ص۱۱۳) نویسنده تکاپو با چنین برداشتی کنشگری‌های مشروطه‌خواهان را تحلیل و تفسیر و در این کار کاملا خودبنیادانه عمل کرده است یعنی بدون اینکه به‌طور مشخص معلوم کند برداشت مشروطه‌خواهان از مشروطیت چیست، تلقی خود را بیان کرده است و صرفا به برخی رفتارهای قابل تفسیر، بسنده کرده است. این کار را به‌طور مشخص در بحث «فرمان‌های سه‌گانه مشروطه» می‌توان مشاهده کرد.(ص۱۱۰) به‌زعم وی میان فرمان‌های مشروطه و هدف مشروطه‌خواهان شکاف عمیقی وجود داشت زیرا در این فرمان‌ها مفاهیم مدرن چنان فروکاسته شده بود که دیگر چیزی از معنای واقعی آن باقی نمانده بود.(ص۱۱۴)

البته این رویکرد اختصاص به نویسنده تکاپو ندارد بلکه وی این نگاه را از متقدمان پیشکسوت هم‌عصر خود مانند سیدجواد طباطبایی و ماشاءالله آجودانی برگرفته است. به عقیده آنان مشروطه‌خواهی پدیده‌ای مدرن است و اندیشه و زبان ایرانی هیچ سابقه‌ای از مفاهیم مدرن ندارد و در نتیجه، این مفاهیم در تعاملات نظری و عملی در ایران، دچار فروکاستن‌هایی و موجب ناتمام ماندن پروژه مشروطه در ایران شده است. به عقیده آجودانی مساله فراتر از مساله زبان است: «اما مشکل، تنها مشکل زبان نبود. مشکلِ زبان به یک معنی مشکل تاریخی و ذهنیت ایرانی هم بود. آن مفاهیمِ غربی و تجربیات مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما. پس ذهن انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده بود، با آن مفاهیم بیگانه و ناآشنا بود.»(آجودانی، ماشاءالله، ۱۳۹۶، مشروطه ایرانی، نشر اختران، چاپ دهم، ص۷) اگر به این مساله توجه نشود، بدفهمی‌ها و سوءتفاهم‌ها همچنان پابرجاست: «به‌همین جهت بررسی تاریخ جدید ایران، بدون در نظر گرفتن این نوع تقلیل و تطبیق دادن‌ها، و مهم‌تر از آن، بدون درک و شناخت صحیح تجربه‌های زبانی و تاریخی مردم ما، به‌سوءتفاهم‌های جدی منجر خواهد شد. سوءتفاهم‌هایی که حاصل آن بدخوانی و بدفهمی متون تاریخی و تفسیر ناروای واقعیت‌هاست که گاه کار را خواسته یا ناخواسته به تحریف تاریخ نیز می‌کشاند.»(همان، ص۹) بر این اساس، نزدیک‌ترین کنشگران مشروطه‌خواه به مفاهیم واقعی مدرنیته، تندروهایی هستند که با هرگونه مصالحه و مماشات و همزبانی با مفاهیم سنتی و سنت‌گرایان مخالفت و بر گسست همه‌جانبه اصرار می‌ورزیدند. طرح ایده تغییر خط از سوی آخوندزاده بر پایه همین عقیده است. این رویکرد به‌طور طبیعی با دخالت عقل ایرانی به‌عنوان فاعل شناسای مفاهیم مدرن مخالفت می‌ورزد چون بخش عمده‌ای از بدفهمی و سوءتفاهم‌ها مربوط به همین عامل است. بدین ترتیب، نسخه برداشت کورکورانه و بدون تامل در مفاهیم مدرن تجویز می‌شود. شاید تقی‌زاده با التفات به همین مساله بود که جمله معروف «ایرانی باید ظاهرا و باطنا، جسما و روحا فرنگی‌مآب شود و بس» را ابراز کرده است. (مجله کاوه، شماره ۱، دوره جدید، ژانویه ۱۹۲۱)

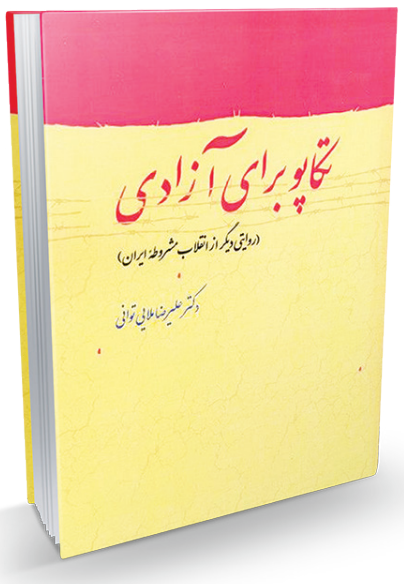
۶-۳. منازعه قدرت

نویسنده تکاپو جریانات متخاصم و منازعات سیاسی را در دو جبهه استبداد و مشروطه‌خواه، صف‌آرایی کرده است. در یک‌طرف، شاه و کارگزاران وفادارش قرار دارند که مدافع حاکمیت استبدادی هستند و در طرف دیگر، مبارزان مشروطه‌خواه هستند که علیه حاکمیت استبدادی قیام کرده‌اند. این شکل از صف‌آرایی صحنه منازعه قدرت، نویسنده را از ذکر مستندات برای آنچه به هردوطرف نسبت می‌دهد، بی‌نیاز می‌کند و نوعی هژمونی بر خواننده پیدا کرده است. در این نگاه، استبداد به‌معنای مخالفت حاکمیت با سهیم کردن نخبگان جدید در قدرت و جلوگیری از آزادی بیان آنان است. مشروطه‌خواهی یعنی سهیم‌شدن در قدرت از طریق محدودسازی قدرت پادشاه و آزادی بیان. بدین‌ترتیب، مفهوم عدالت که در تقابل با اشکال مختلف ظلم و ستم و بیداد حاکمان بر مردم است، به حاشیه رفته جایگاه خود را از دست می‌دهد. در نظر مشروطه‌خواهی تنها مصداق عدالت -که بر سر آن با بخشی از روحانیون به‌شکل موقت ائتلافی داشت- همان بسته‌بودن دایره قدرت است. در هیچ‌جای از کتاب، استبداد به امری فراتر از مطلقه‌بودن قدرت حاکمان معنا نشده است به‌همین‌خاطر، نه‌فقط گزارش ظلم و بیداد حاکمان مستبد بر مردم مفقود است بلکه -چنان که خواهد آمد- مفهوم عدالت نیز مبهم است. چون استبداد به‌معنای بی‌عدالتی تفسیر نشده است بلکه استبداد به‌معنای عدم مشارکت در قدرت است. به‌همین‌دلیل است که بسیاری از نخبگان مشروطه‌خواه، به‌ویژه جریان تندروی آن، در دیکتاتوری رضاخان، آرام و قرار گرفتند چون آنان نه در پی نفی ستم حاکمان، بلکه خواهان مشارکت در قدرت سیاسی بودند.

بنابراین، صورت‌مساله واقعی، منازعه قدرت نخبگان سیاسی جدید با شاه و کارگزاران مستقر است و نه منازعه استبداد با عدالتخواهی لکن چون بیان صورت‌مساله به‌شکل عریان، قابلیت بسیج توده‌ای و جذب پاره‌ای از نخبگان عدالتخواه را نداشت، در قالب منازعه استبداد/مشروطه یا حتی استبداد/عدالت طرح شده است و این امر، مهم‌ترین گرفتاری مشروطه‌خواهی غرب‌گرا یا اصلاح‌گری برون‌ساختی، از آغاز کار تا امروز بوده است. آنان همواره مجبور بوده و هستند، صورت‌مساله واقعی را کتمان کنند و محتوای خواسته‌های سیاسی‌شان را با استعاره استبداد/مشروطه یا استبداد/عدالت بیان کنند. گرچه آنان می‌توانستند از هژمونی این قالب استعاری بهره‌برداری کنند؛ لکن تنگناهای ظهور و بروز مشروطه‌خواهی غرب‌گرا همچنان به‌قوت خود باقی مانده است، به‌ویژه در شرایط پسا انقلاب اسلامی. لذا از آنجا که مساله مشروطه‌خواهان غرب‌گرا، مساله نویسنده تکاپو نیز هست، چنین به‌نظر می‌آید که وی با علم به تنگناهای مساله، بی‌آنکه بخواهد صورت‌مساله هژمونی گفتمان استبداد/مشروطه را -که مبتنی بر برداشت سنتی است- بر هم بزند؛ سعی دارد محتوای واقعی آن را که به فلسفه سیاسی مدرن نزدیک است، معلوم سازد، زیرا به عقیده وی «به‌طور کلی، روشنفکران اهداف یکسانی داشته و خواهان توسعه سیاسی براساس الگوی غربی، حاکمیت قانون و نفی خودکامگی بودند.»(ص۲۶) نویسنده تکاپو تنگنای موجود را به رویکرد ایدئولوژیک نسبت داده و پرداختن به آن را کار شجاعانه‌ای می‌داند که خود درصدد آن برآمده است: «رویکردهای ایدئولوژیک و رسمی به انقلاب مشروطه، موجب شکل‌گیری یک رشته کلان‌روایت‌های سیاسی شده که بی‌گمان، گذر از آنها نیازمند شجاعت و جسارت است.» (ص۶) البته روایت مشروطه‌خواهی غرب‌گرا با حفظ صورت‌مساله‌ای استعاری، چندان هم نیاز به شجاعت و جسارت ندارد. شاید بتوان نویسنده کتاب «نبرد قدرت» (سمیعی، محمد، ۱۳۹۶، نشر نی) را به چنین وصفی نزدیک‌تر دانست، چون آشکارا صورت‌مساله واقعی را حتی در عنوان کتاب خود آورده، ولی خیلی سخت است که بتوان نویسنده تکاپو را به چنین وصفی متصف کرد. البته بگذریم که محمد سمیعی در این کار شجاعانه بر سبیل اعتدال پیش نرفته و افراط کرده است. به‌هرحال روایت عادلانه وقایع سیاسی گذشته و حال، از عهده هرکسی برنمی‌آید. علمای اخلاق در این‌باره گفته‌اند که اگر شجاعت با عدالت همراه نباشد؛ یا به جُبن و خوف منتهی می‌شود و یا به تهور. یکی برای بیان مقاصد خود از ادبیات استعاری بهره می‌گیرد و دیگری متهورانه واژگان را به‌حق استفاده نمی‌کند.

۶-۴. روحانیت و حاکمیت

یکی از مفروضات مهم نویسنده تکاپو مربوط به دیدگاه وی درباره نسبت روحانیت و حاکمیت سنتی درمقابل حاکمیت مدرن است. وی بی‌آنکه خود را مجبور به بحث در فلسفه سیاسی بداند، به همان ظواهر امر بسنده کرده، بر این عقیده است که نظام سیاسی حاکم بر ایران تا پیش از تاسیس نظام سیاسی مشروطه، بر پایه دو نهاد سلطنت و روحانیت استوار بوده است. علمای شیعه از زمان شکل‌گیری دولت صفوی توانستند در حاکمیت سیاسی نفوذ کنند. دولت به‌دلیل نیازهای قضایی و آموزشی و رفع مسائل مالی، به حضور روحانیت در دستگاه حاکمیت نیاز داشت. این اقتدار سیاسی روحانیون در دوران قاجار با فراز و فرودهایی مواجه بود تا اینکه با پیروزی اصولیان بر اخباریان و تاسیس نهاد مرجعیت توسط شیخ‌مرتضی انصاری و نیاز متقابل قاجارها و علما به یکدیگر، به ثبات نسبی رسید. (ص۴۳) بدین‌ترتیب مملکت ایران توسط دو قوه روحانیون و دولت قاجار اداره می‌شد. نویسنده تکاپو چنین وضعیتی را «حاکمیت دوگانه روحانی-سلطانی» می‌خواند.



(ص۴۳) این امر موجب شده است که نویسنده علمای شیعه را به «روحانیون دولتی» و دیگر نسبت‌ها و تهمت‌ها توصیف کند. روحانیون دولتی با عناوین و القابی مانند امام‌جمعه، سلطان‌العلما و شیخ‌الاسلام -بابت همراهی با حکومت- هم از مستمری دولتی و هم از تخفیف مالیات املاک خود برخوردار شوند.» روحانی دولتی کسی است که هرگونه سخن‌گفتن درباره قانون، مشروطه، برابری و آزادی را کفرگویی و زندقه و بدعت‌گذاری می‌داند. (ص۴۳) یعنی روحانی مستقل ممکن نیست که با این مفاهیم مخالف باشد! روحانی دولتی کسی است که با دریافت مبالغی، فتوا به جواز ساختن بانک استقراضی در حریم امامزاده شهر می‌دهد. (ص۶۷) روحانیون حتی با نوسازی محدود قشون مخالفند چون این‌گونه اقدامات با منافع آنان ناسازگار است و به‌همین‌خاطر روحانیون درباری در قتل امیرکبیر مشارکت داشتند. شعار مشروعه از سوی روحانیت نشانه استبدادخواهی است چون این شعاری است که شاه قاجار سرمی‌دهد.(ص۱۴۶) مشروعه‌خواهی، جریانی است که با استبداد پیوند عمیقی دارد و چونان جبهه‌ای نیرومند علیه مشروطه‌خواهی در ستیز است و رهبری آن برعهده شیخ‌فضل‌الله نوری است. (ص۱۷۰) اساسا «نخستین‌بار، نه روحانیون بلکه درباریان از واژه «مشروعه» استفاده کردند(ص۱۷۳) پس مشروعه، واژه‌ای استبدادی است و در گفتمان استبداد معنا دارد و روحانی مشروعه‌خواه، هوادار استبداد است. به‌همین‌خاطر، انبوهی از روحانیون مستمری‌بگیر دولت از جریان مشروعه‌خواه پشتیبانی می‌کردند حتی بست‌نشینی این جریان توسط دربار بود. (ص۱۷۷). به‌زعم نویسنده، این جریان از علمای شیعه، اهل فریب و نیرنگ هستند چنانکه امام‌جمعه و مجتهد تبریز که توسط آزادی‌خواهان از تبریز بیرون رانده شدند و به جمع مشروعه‌خواهان در تهران ملحق شده بودند، با فریب‌کاری به تبریز بازگشتند. (ص۱۷۸) تجمعات سیاسی روحانیون مشروعه‌خواه مانند تجمع در میدان توپخانه، متشکل از انبوهی از درباریان و مستمری‌بگیران دربار از جمله خدم و حشم باقی‌مانده از دوره ناصری و مظفری، لوطیان، دهقانان اراضی سلطنتی و رامین، کارگران ساده و فقیران بازار، صنعتگران و قاطرچیان، خدمتکاران و نوکران دربار هستند. (ص۱۸۲) بدین‌ترتیب، روحانیون مشروعه‌خواه با مشتی اوباش هم‌دست شده بودند. (ص۱۸۶) اما حاکمیت دوگانه «روحانی-سلطانی» با استقرار مشروطیت به پایان خود نزدیک شد. (ص۱۱۷) روشنفکران سکولار در جریان تدوین متمم قانون اساسی درنهایت توانستند شریعت‌گرایان را به عقب‌نشینی وادار کرده و از نفوذ سیاسی روحانیون کاستند. به عقیده نویسنده تکاپو، نگارش و تصویب متمم قانون اساسی بزرگ‌ترین خدمت مجلس اول بود. (ص۱۵۵)

نمونه‌های یادشده بیان گوشه‌ای از نگاه نویسنده تکاپو درباره علمای شیعه و قشر روحانیت است. وی در این کتاب اصرار زیادی دارد که روحانیت شیعه را همراه با نظام سلطانی و سازگار با استبداد جلوه دهد. در این دیدگاه، اصل بر آن است که روحانیت در کنار استبداد و بعضا مستمری‌بگیر آن است مگر خلاف آن ثابت شود. فرض نویسنده آن است که علمای شیعه در عصر غیبت امام‌معصوم(ع) از فلسفه سیاسی محروم است؛ یعنی فاقد نظریه سیاسی است. بنابراین روحانیت شیعه چاره‌ای جز این دو راه ندارد؛ یا باید مشی همسویی با حاکمیت را پیش بگیرد و یا راه کناره‌گیری و دوری از قدرت را دنبال کند. تا پیش از جنبش مشروطه، علمای شیعه غالبا راه نخست را پیش گرفته بودند و فقط با آغاز مشروطه‌خواهی بخش‌هایی از روحانیت از حاکمیت استبداد فاصله گرفته و به صفوف مشروطه‌خواهان پیوستند. به‌زعم وی روحانیت مستقل تنها همین گروه هستند -یعنی روحانیت مشروطه‌خواه- و درمقابل، روحانیت وابسته کسانی هستند که شعار درباری مشروعه را پی می‌گیرند و هوادار استبداد هستند: «واقعیت این است که علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه، هیچ‌یک برای حکومت شرعی در عهد غیبت طرحی نداشتند؛ ازاین‌رو، علما در برابر طرحی نو چون مشروطیت یا بایستی از قالب‌های کهن دفاع می‌کردند یا بایستی نظام نو را توجیه و با آموزه‌های اسلامی سازگار می‌کردند. مشروعه‌خواهان راه نخست و مشروطه‌خواهان راه دوم را برگزیدند.»(ص۱۷۴) در این‌میان، نائینی، مهم‌ترین نظریه‌پرداز جریان دوم است که حکومت مدرن و سکولار مشروطه را از منظر دین توجیه کرده است. (ص۱۷۵)

درواقع، نویسنده تکاپو با چنین تحلیلی خواسته است رفتار متناقض مشروطه‌خواهان سکولار با روحانیت مشروطه‌خواه را چاره کند چون چگونه ممکن است ایده سکولار مشروطه -که بر اصل دین‌جداگری و نفی روحانیت‌سالاری و غیردینی‌بودن تاکید می‌ورزد(ص۱۷۲) با بخشی از عالمان دینی کنار آید تا جایی که از سوی آنان براساس آموزه‌های اسلام توجیه شود؟ به عقیده وی «این دوگانگی و ابهام که در همه مطالبات مشروطه‌خواهان وجود داشت، از ناهمسازی قانون دین با قانون غیردینی، عقل دینی با عقل دین‌جدا، این‌جهان‌باوری با دینداری و در یک کلام از سنت و مدرنیته نشأت می‌گیرد.»(ص۷۸) تحلیل نویسنده تکاپو آن است که این ناچاری از سوی روحانیت مشروطه‌خواه است. آنان برای دوری‌جستن از استبداد، گریزی از باور و توجیه ایده سکولار (مشروطه) نداشتند. اما وی خوب می‌داند که این تحلیل نمی‌تواند مساله تناقض را حل کند چون او اذعان دارد که نیاز متقابلی میان روحانیت مشروطه‌خواه و روشنفکران سکولار برقرار بوده است: «روحانیون [مشروطه‌خواه] با استفاده از ابزارهای فتوا، تحریم، احکام شرعی، وعظ در منابر و تشکیل انجمن‌های مخفی در ائتلاف با روشنفکران و بازرگانان، در برانگیختن و بسیج به قیام علیه حکومت خودکامه نقش اصلی را ایفا کردند.» (ص۴۷) نیاز مشروطه‌خواهان سکولار به کنشگری علمای شیعه در دوره استبداد صغیر، بیش از هر دوره دیگر بود: «گرچه علمای نجف در مراحل آغازین انقلاب و در رویدادهای پیش از کودتای محمدعلی‌شاه در زمره کنشگران اصلی نبودند، اما پس از کودتا و در دوره استبداد صغیر، نقش اساسی ایفا کرده و درواقع، برانگیزاننده اصلی خیزش‌های مردمی علیه شاه بودند.»(ص۱۹۷) البته ظاهرا این مساله برای نویسنده تکاپو، ازجمله مسایل غامض و دردسرسازی است که باید پاسخی برای آن داشت و همین‌طور هم هست و نمی‌توان به‌سادگی از کنار این تناقض عبور کرد، به‌ویژه اگر راوی با خوانش تندروهای مشروطه مانند تقی‌زاده هم‌عقیده باشد(ص۱۳۷). پاسخ دیگرِ وی کوتاه‌آمدن و فروکاستن مفاهیم مدرن و ارائه تفسیرهای نو از دین و ائتلاف علیه دشمن مشترک؛ یعنی استبداد است (ص۷۸) ولی او می‌داند که این پاسخ، موقت و مقطعی است و آتش منازعات سیاسی-عقیدتی از فردای پیروزی انقلاب، شعله‌ور می‌شود: «در مرحله پس از پیروزی، درباره ماهیت و نحوه ساماندهی سیاسی کشاکش و اختلاف‌نظر میان آنها [جریان‌های دینی و سکولار] بروز» می‌یابد. (ص۷۸)

شاید یکی از دلایل موضع منفی و تقابل نویسنده تکاپو با انقلاب اسلامی و روایت جمهوری اسلامی از مشروطیت به همین مساله تناقض رفتاری مشروطه‌خواهان بازمی‌گردد، چون واقعه انقلاب اسلامی و پدیده جمهوری اسلامی، معضل را عمیق‌تر ساخته است. انقلاب اسلامی ثابت کرد که علمای شیعه در عهد غیبت، فاقد نظریه سیاسی نیستند. اصل ولایت‌فقیه، نظریه اجماعی قاطبه فقهای شیعه است و جمهوری اسلامی مبتنی بر همین اصل است. بنابراین، روحانیون مجبور به هواداری از استبداد یا مشروطه نیستند. چنین نیست که روحانیت مشروعه‌خواه و مشروطه‌خواه به وحدت نرسند. اصل ولایت‌فقیه، هردو جریان را به هم نزدیک ساخته است و عامل وحدت‌بخش است. همکاری علمای شیعه با نظام سلطانی از باب مشروعیت دینی نبوده است -چون اجماع بر غصبی‌بودن آن است- بلکه از باب کاستن شرارت و مرارت‌های دستگاه حاکمه و استفاده از وضعیت «قدر مقدور» بوده است. اما در واقعه مشروطیت، برداشت غالب رجحان مشروطه بر نظام سلطانی است. اما به‌تدریج که محتوای سکولار مشروطه‌خواهی آشکار شد، شقاقی میان روحانیون پدید آمد. گروه جداشده ایده دینی و نه درباری «مشروعه» را در مقابل ایده مشروطه مطرح کردند و برخی از آنان تا مرز شهادت پیش رفتند، اما گروه دیگر، همچنان بر خواسته مشروطه‌خواهی وفادار ماندند. اینان تا زمان اعدام شیخ‌فضل‌الله نوری(ره) بر این باور بودند که مشروطه قابلیت سازگاری با آموزه‌های اسلامی را دارد، ولی بعد از واقعه تلخ و ظالمانه اعدام، دست از هواداری مشروطیت برداشتند و حتی گفته‌شده مرحوم میرزای نائینی رساله خود را به رودخانه انداخت و قسمت دوم رساله را که وعده داده بود، تدوین نکرد. گرچه به‌زعم نویسنده تکاپو، علمای نجف در محلی امن و دور از دسترس شاه بودند(ص۱۹۷) لکن همین امر موجب شده بود که مستقیما در متن حوادث نباشند و از طریق تلگراف خبرهای عاجل را کسب می‌کردند. بگذریم که به‌نظر نمی‌آید که شاه قاجار تهدیدی علیه مراجع دینی بوده باشد، درحالی که چنین تهدیدی را در دوران سلطنت پهلوی برآمده از نهضت مشروطه مشاهده کردیم.

توصیف روحانیون از سوی نویسنده تکاپو به «مستمری‌بگیر دولتی» به دور از عدل و انصاف است. بی‌آنکه خواسته باشیم وجود «آخوند درباری» را انکار کنیم، چنین وصفی درباره روحانیت بسیار ناچسب است، به‌ویژه که روحانیت، مستقل از حکومت‌های خودکامه از منابع مالی معتبری چون خمس و زکات و دیگر وجوهات شرعی برخوردار بوده و هستند. روحانیت در زمان دولت مطلقه مدرن -که کوشید تمام این منابع مالی را تصرف یا محدود سازد- حاضر نشد مستمری‌بگیر دولت شود؛ پس چگونه است که در گذشته تن به مستمری‌بگیری داده است؟! بر فرض که روحانیون مستمری‌بگیر دولت بودند؛ لکن این امر مانع استقلال فکری-سیاسی آنان نشده است، چنان‌که نویسنده تکاپو همین احتمال را درمورد روشنفکران روا دانسته است. به‌زعم وی هیچ منعی نیست که روشنفکران از طبقه ثروتمندان باشند و در عین‌حال مستقل بیندیشند: «روشنفکران روزگار قاجار از درون طبقه‌های ثروتمند و پرنفوذ جامعه برخاسته و از نخستین کسانی بودند که از فرصت‌های آموزشی به‌سبک غربی بهره‌مند شدند.»(ص۲۷) به‌هرحال، جای این پرسش از نویسنده تکاپو است که اگر مستمری‌بگیری مانع استقلال فکری-سیاسی می‌شود، پس چگونه است که وی با وجودی که مستمری‌بگیر جمهوری اسلامی است، می‌تواند دعوی مستقل‌بودن داشته باشد.