

شروط ناکام

تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی متحد

مهدی رهبری



رهبری، مهدی، ۱۳۵۳

مشروطه ناکام: تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد / مهدی رهبری. تهران، کویر،
۱۳۸۷.

ISBN: 964-8161-85-2

۴۴۸ص؛ ۱۴/۵ x ۲۱/۵ س م.

فیبا. نمایه. کتابنامه

تجدد -- ایران -- تاریخ

ایران -- تاریخ -- انقلاب مشروطه، ۱۳۲۴-۱۳۲۷ق. -- علل.

۹۵۵/۰۰۴۴

۹ ر ۳/۶۵ DSR

۱۱۳۲۷۳۸

کتابخانه ملی ایران

مشروطه ناکام

تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد

دکتر مهدی رهبری

عضو هیأت علمی دانشگاه مازندران



مشروطه ناکام

تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد

□ دکتر مهدی رهبری

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی ● حروفنگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نسرين قدرتی

● لیتوگرافی و چاپ: غزال ● صحافی: کیمیا ● شمارگان: ۱۵۰۰ ● چاپ اول: ۱۳۸۷

● تهران، کریم‌خان زند، ابتدای قائم مقام فراهانی، کوی یکم، شماره ۲۶، ساختمان کویر

● ص.ب: ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵ ● تلفن: ۸۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷

● شابک. ۲-۸۵-۸۱۶۱-۹۶۴-۹۶۴-۸۱۶۱-۸۵-۲ ISBN: 964-8161-85-2

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

۶۱۰۰ تومان

تقدیم به پدرم

فهرست

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ۹ | آغاز |
| ۱۹ | فصل نخست: ایران در آستانه تجدد |
| ۵۹ | فصل دوم: تجدد |
| ۹۱ | فصل سوم: گفتمان اصلاحات |
| ۱۲۹ | فصل چهارم: گفتمان ترقی |
| ۳۶۵ | فصل پنجم: گفتمان توسعه |
| ۳۹۱ | فصل ششم: گفتمان انقلاب |
| ۳۹۹ | سخن پایانی |
| ۴۱۳ | منابع |
| ۴۴۳ | نمایه |

انقلاب ما چو شد از دستِ ناپاکان شهید
نیست غیر از خون پاکان خون بهای انقلاب
«دیوان فرخی، ص ۹۲»

آغاز

عبدالهادی حائری با قائل شدن به دو چهره تمدن غرب، برای نخستین بار نحوه مواجهه کشورهای غیراروپایی همچون ایران را با این دو چهره به تصویر می‌کشد. وی در کتاب «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» بیان می‌دارد: «تاریخ درحالی واپسین سال‌های عصر روشنگری اروپا را می‌آزمود و به سال‌های آغازین سده ۱۹ گام می‌گذاشت که بورژوازی نوپای اروپا با انقلاب‌های اجتماعی، فکری، علمی، صنعتی و سیاسی خود، برتری‌اش را به نمایش می‌گذارد؛ در این هنگام بود که سراسر جهان با تمدن بورژوازی غرب، که دارای دو رویه نیرومند و پرتکاپو بود و از رشد همه سویه نیروهای طبقه سوم ریشه می‌گرفت، به شیوه‌ای گریزناپذیر رویاروی گردید. این دو رویه عبارت بودند از: ۱. رویه دانش و کارشناسی تمدن بورژوازی غرب؛ ۲. رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب.» [۱] غرب به‌عنوان یک مجموعه جغرافیایی پس از قرون وسطی و طی قرن‌های ۱۴ الی ۱۹ شاهد

تحولات فکری و عینی گسترده و عمیقی بود که سرانجام به امپریالیسم جهانی و همه‌جانبه منجر گردید. مجموعه فوق پس از تبدیل شدن به قدرتی عظیم که ناشی از رهاشدن نیروی درونی و ارادی انسان به راهنمایی خرد بود و با چیره‌شدن بر کلیه سرزمینهای کره خاکی، حامل پیام مهمی بوده است که به تکانه‌های بزرگی در مستعمرات انجامید. آن پیام این بود: دیگر عمر طولانی مدت عصر قدیم به پایان رسید و هم‌اکنون می‌بایست جوامع لباسی نو بر تن کنند. خود غرب نیز لباس کهنه و قدیمی‌اش را سال‌ها پیش از شروع استعمار درآورده بود و هم‌اکنون با پوششی جدید در مقابل کلیه دنیا ظاهر شده است؛ این است رمز موفقیت و غلبه غرب.

رشد بورژوازی در قرن ۱۴ میلادی، جنبش اصلاح‌گری دینی در قرون ۱۵ و ۱۶، انقلاب‌های سیاسی و روی کار آمدن سلطنت‌های مطلقه غیردینی در قرون ۱۶ و ۱۷، انقلاب صنعتی در قرن ۱۷، انقلاب‌های علمی و معرفتی قرون ۱۶ الی ۱۹، کشف قاره امریکا و سرزمین رویایی هندوستان در قرن ۱۵، انقلاب روشنگری در قرن ۱۸ و سرانجام انقلاب‌های دموکراتیک قرن نوزدهم در اروپا، همگی در سیری طبیعی و تدریجی اما پر از چالش میان نیروهای قدیم و جدید، به قدرتمندی غرب و ضعف دیگر نقاط جهان انجامید. [۲] گرچه چهره استعماری غرب برای سرزمین‌های غیرغربی مهم جلوه نمود، اما رویارویی بزرگ میان آن دو نه در صحنه نبرد، بلکه در میدان «حقیقت و روش» روی داد؛ حقیقت و روشی که برای یکی بر مبنای نظم قدیم و برای دیگری بر پایه نظم جدید بنا شده بود.

در حالی که کشورهایی چون ایران با دو رویه دانش و استعمار غرب همزمان مواجه شدند، اما همگی پس از شکست‌های نظامی سریع و آسان ولی پربها، متوجه چنین دگرگونی و فاصله‌ای گردیدند. کشورهای غیرغربی ولی مستعمراتی بعدی، تماماً قبل از رویارویی مستقیم و نظامی با غرب، بر برتری فکری، سیاسی (نظام حکومتی)، اجتماعی، اقتصادی و حتی نظامی خود باور داشتند، اما فروپاشی سریع، ناگهانی و بسیار گسترده کشورهایی چون ایران در

رویاری با غرب که شکاف و فاصله بزرگی را میان آن دو به نمایش گذارد، بر چنین تفکر جزمی و خودخواهانه‌ای پایان داد و به تسلیم و زانو در آمدن آن‌ها در مقابل تمدن غرب با هر دو رویه آن انجامید.

گرچه چنین تسلیم و سرخوردگی تقریباً با ازدست رفتن سرزمین‌ها، سرمایه‌های ملی، فرصت‌ها و تحمیل حقارت‌ها همراه بود، اما به تدریج دولت‌ها در همین کشورها، جنبش‌هایی شروع به رشد و تحرک نمودند که با زیر سؤال بردن رویه دوم یعنی استعمار غربی، و در پی برون رفت از وضعیت تحمیلی، دست به مقاومت از طریق اخذ رویه اول تمدن غرب یعنی دانش و کارشناسی زدند. بنابراین با وجود آن‌که این نیروها در کشورهای مستعمراتی به مبارزه با استعمار غرب می‌پرداختند، همزمان با پی بردن به علل قدرتمندی و چیرگی غرب، به اخذ تمدن آن مبادرت نمودند که «مدرنیته» یا تجدد نام داشت.

در حالی که تفکر جدید در سرزمین‌های غیر غربی چون ایران از یکسو مجبور به مبارزه با چهره استعماری غرب از طریق اخذ رویه دانش و کارشناسی تمدن غرب بود، اما از درون با نیروهای قوی‌تری مواجه شد که با هرگونه تغییر و دگرگونی که مستلزم اصلاحات و تحول در «حقیقت و روش» بود، مخالفت می‌ورزیدند. تمامی نیروهای داخلی با وجود اتفاق نظر در مبارزه با استعمار و لزوم استقلال، در نحوه مبارزه که به تغییر در «بینش و رویه» می‌انجامید، با یکدیگر دچار اختلاف شدند، که ناشی از نوع برداشت آن‌ها از مدرنیته یا همان رویه دانش و کارشناسی تمدن بورژوازی غرب بود. اما همین مبارزه با رویه استعماری غرب، کشورهایی چون ایران را وارد دوران جدیدی نمود که این بار برخلاف هدف اصلی یعنی کسب استقلال و رویاری با استعمار، به نزاع شدید درونی میان نیروهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی منجر گردید. در حالی که اروپا این چالش‌ها را به تدریج، طی چند صد سال پشت سر نهاد، اما کشوری چون ایران به یکباره و در رویاری سخت با قدرت مخرب امپریالیستی، درگیر نزاع‌های درونی بر سر نحوه پیوستن به دنیای مدرن شد، بدون آن‌که هیچ کدام از ساختارهای فعلی آن آمادگی پذیرش ساختارهای جدید را داشته باشد.

ورود ایران به عصر جدید یا مدرنیته با حرکت و جنبشی آغاز شد که بعدها نام مشروطه به خود گرفت. این حرکت که نطفه آن در دارالسلطنه ولیعهد، عباس میرزا، در تبریز بسته شد، بر بستری از نارضایتی عمومی، آشفتگی اقتصادی، ناکارآمدی سیاسی و خفتگی و رخوت فرهنگی و فکری شکل گرفت که همراه با شکست‌های نظامی و خفت‌های خارجی بود. شکست از روسیه در دو جنگ طولانی و پیاپی که به جدایی سرزمین‌های حاصلخیز شمالی از مام میهن انجامید، آغازگر تلاش جمعی کوچک، غیرتمند و دردمند ایرانی در دارالسلطنه ولیعهد جهت جبران عقب‌ماندگی و نارسایی‌ها و مدرن‌ساختن ایران شد. گرچه چنین تلاشی توسط عده‌ای محدود صورت پذیرفت، اما سؤال از علل شکست برق‌آسای ایران در جنگ با روس‌ها که به تدریج به شکست ایران در نواحی جنوبی از انگلستان نیز انجامید، در ذهن تمامی ایرانیان نقش بست. شکل‌گیری همین سؤال یعنی علل شکست، به سؤال مهم دیگری یعنی علل عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت‌های غرب منجر شد که قبل از همه ذهن ولیعهد ایران را به خود مشغول داشت. عباس میرزا که در صحنه‌های نبرد متوجه تفاوت میان روش‌ها و صنایع نظامی میان ایران و روسیه شده بود، پس از تحمل شکست‌های سخت و متعدد، به‌عنوان نخستین ایرانی، در گفتگو با فرستاده ناپلئون، ژوبر، از عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت غربیان سؤال می‌نماید:

«بیگانه! تو این ارتش، دربار و تمام دستگاه قدرت را می‌بینی. مبادا گمان کنی که من مرد خوشبختی باشم... مثنی سرباز اروپایی همه دسته‌های سپاه مرا با ناکامی مواجه کرده و با پیشرفت‌های دیگر خود ما را تهدید می‌کند. سرچشمه ارس، که پیشتر همه آن در ایالت‌های ایران جریان داشت، اینک در خاک بیگانه قرار دارد و به دریایی می‌ریزد که پر از ناوهای دشمن ماست.

چه قدرتی این چنین شما را بر ما برتری داده است؟ سبب پیشرفت‌های شما و ضعف همیشگی ما چیست؟ شما با فن فرمانروایی، فن پیروزی و هنر به کارگرفتن همه توانایی‌های انسانی آشنایی دارید، درحالی که ما در

جهلی شرمناک محکوم به زندگی گیاهی هستیم و کمتر به آینده می‌اندیشیم. آیا قابلیت سکونت، باروری و ثروت خاک مشرق زمین از اروپای شما کمتر است؟ آیا شعاع‌های آفتاب، که پیش از آن‌که به شما برسد، نخست بر روی کشور ما پرتو می‌افکند، خیر کمتری به ما می‌رساند تا آن‌گاه که بالای سر شما قرار دارد؟ آیا اراده آفریدگار نیکی‌ده، که مانده‌های گوناگونی خلق کرده است، بر این قرار گرفته است که لطفش به شما بیش از ما شامل شود؟ من که چنین گمان نمی‌کنم...

پس مشکل چیست؟ [۳]

شکست ایران در جنگ با روسیه، اولین نتیجه رویارویی ایرانیان با دنیای جدید آن هم در شکل منفی‌اش بوده است. سؤالاتی که در دردنامه ولیعهد مطرح می‌شود، همزمان در ذهنیت تمامی جامعه شکل گرفته بود که پس از آن تا حال حاضر گفتمان فکری ما را تشکیل می‌دهد. با وجود عواقب ناخوشایند، چنین رویارویی سبب شد نوری بر تاریکخانه ذهن ایرانیان تابانده شود که قبل از آن، همه چیز عالی و عادی به نظر می‌رسید، به گونه‌ای که ایرانیان حتی می‌پنداشتند از همه جهت سرآمد سایر ملل دنیا هستند. اما همگام با رویارویی آنان با غرب، همگی فهمیدند که تفاوتشان با یکدیگر همانند تفاوت شکست آسان و سریع لشکر چندهزار نفره ایران در مقابل لشکر کوچک و کفار روسی است که عباس میرزا در گفتگوش با ژوبر به آن اقرار می‌کند. [۴] پس از آن ایرانیان به‌ویژه طبقه حاکمه از عرش خود ساخته ذهنی‌شان چنان فرود آمدند که نتیجه‌اش سرخوردگی، حیرت و سردرگمی، تسلیم و سرانجام تلاش و جهشی بزرگ به نام مشروطه بود.

از این زمان، رویارویی ایرانیان با غرب و مدرنیته و تلاش آنان برای جبران عقب‌ماندگی درحالی که یک سر آن به سوی استعمار غربی و کسب استقلال نشانه می‌رفت و سر دیگر آن نیز به سوی اخذ تمدن غربی یا همان تجدد که درستی آن به علت تفوق غربیان، برای ایرانیان به اثبات رسیده بود آغاز شد. ایرانیان به‌منظور جبران عقب‌ماندگی‌ها و کسب استقلال، با یکی نمودن غرب و

مدرنیته به آنچه که در سرزمین‌های غربی تحت عنوان پیشرفت و ترقی روی داد، توجه نشان داده و درصدد جلب آن برآمدند. درحالی‌که غرب با چهره‌ای دوگانه مقابل شرق ظاهر گردید و یا به گفتهٔ عبدالهادی حائری با دو رویهٔ دانش و استعمار، اما چنین توجهی از سوی ایرانیان به رویهٔ نخست تمدن بورژوازی غرب یعنی همان مدرنیته یا تجدد برای جبران عقب‌ماندگی نیز حالتی دوگانه داشته است. امری که از سوی بسیاری از نویسندگان در پرداختن به تاریخ مشروطیت نادیده گرفته شده است، و ما در این نوشته قصد بررسی آن را داریم. از آن‌جا که عمدهٔ مطالب نگاشته شده در باب مشروطیت و رویارویی ایرانیان با تجدد یا غرب از دیدگاهی تاریخ‌نگارانه و توصیفی نه تبیینی و تحلیلی بوده، و یا با ذهنیتی ایدئولوژیک به‌منظور پررنگ جلوه‌دادن نقش برخی نیروها و کمرنگ‌ساختن برخی دیگر صورت پذیرفت، از پرداختن به ماهیت مشروطه‌خواهی که نخستین تلاش ایرانیان برای تطبیق خود با دنیای مدرن و هماهنگی با تحولات جدید به‌منظور جبران عقب‌ماندگی بود، غفلت شده است. ذهنیت تاریخ‌نگارانه و ایدئولوژیک حاکم بر بررسی تحولات این دوران که در مجموع به شکل دادن به کلیهٔ تحولات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، فکری و اجتماعی ایران در یک‌صدسال اخیر انجامید، مانع بزرگ بر سر راه بررسی ماهیت این تحول بوده است که می‌توان از آن به «مواجههٔ بزرگ» یاد کرد.

مواجههٔ ایرانیان با غرب درحالی روی داد که از یکسو مانع بزرگ درونی مربوط به ساختار قدیم از هرگونه تحولی که به ضرر آن می‌بود و یا با آن ناهماهنگ می‌نمود مخالفت می‌ورزید و از سوی دیگر آن بخشی که شامل اکثریت جامعهٔ ایران می‌شد نیز، در این رویارویی‌ها، با وجود ایمان و علاقه به وجوه پیشرفت در جوامع غربی، در رابطه با تجدد برداشت و برخوردی دوگانه داشت. چنین برخورد دوگانه‌ای عمدتاً ناشی از ماهیت دوگانهٔ مدرنیته می‌باشد که حتی در جوامع غربی که خاستگاه آن بوده است، به تعارضات گسترده‌ای منجر شده است. از این‌رو بررسی ماهیت مشروطه‌خواهی در ایران بدون بررسی ماهیت ساختار سیاسی، فکری، اجتماعی و اقتصادی عصر قدیم به‌عنوان مانع

درونی مدرن‌شدگی و ماهیت «مدرنیته» غیرممکن است. با قائل شدن به این‌که میان سنت و مدرنیته تعارض ذاتی و ماهوی وجود دارد، می‌بایست مدرنیته را مفهومی چندوجهی دانست که با دو چهره متعارض ولی به هم پیوسته، سبب رویارویی‌های بزرگ حتی در جوامع غربی گشته است. درحالی که چهره نخست مدرنیته بر بنیان‌های دموکراسی، آزادی، تساهل، نسبی‌گرایی، فردگرایی و کثرت‌گرایی قرار دارد، چهره دوم آن بر پیشرفت، برابری، عدالت، نظم، بوروکراسی، رفاه، قانون، امنیت، جمع‌گرایی، تکنولوژی، وحدت، ناسیونالیسم و دولت‌محوری تأکید می‌نماید. [۵] با وجود آن‌که طرفداران هر دو چهره مدرنیته آن را به صورت یک مجموعه می‌بینند که هر دوی آن‌ها را دربر می‌گیرد، اما هرکدام با برداشتی متفاوت از دیگری در باب موارد یادشده درباره اولویت‌ها و تقدم و تأخر هریک از آن دو چهره نیز اختلاف نظر دارند. این در صورتی است که هر دو چهره مدرنیته، مجموعه تفکر مدرن را تشکیل می‌دهند. در ادامه خواهیم گفت که در جریان مشروطه‌خواهی ایرانیان نیز برداشت‌های متفاوتی از مدرنیته با توجه به دو وجه یادشده صورت پذیرفت که آشکارکننده ماهیت جنبش مشروطه خواهد بود. لذا در صورتی که تعریف از مشروطه‌خواهی را به عنوان تلاش ایرانیان برای جبران عقب‌ماندگی از طریق اخذ تمدن غرب (و یا مدرنیته) بپذیریم، می‌بایست آن را با توجه به ماهیت دوگانه مدرنیته، که سبب شکل‌گیری تفکرات و تلاش‌های دوگانه‌ای نیز در ایران از زمان عباس میرزا به عنوان آغازگر چنین تلاشی شد، تحلیل نمود. بدین جهت در این اثر، میان مشروطه‌خواهی، جنبش مشروطه و انقلاب مشروطیت با وجود اشتراکشان در دو هدف عمده جبران عقب‌ماندگی‌ها و کسب استقلال، از نظر زمانی، گستره و اهداف دیگر تفاوت قائل می‌شویم و گستره تاریخی مشروطه‌خواهی (به عنوان تلاشی برای جبران عقب‌ماندگی از طریق مدرن‌سازی کشور) را در ایران از زمان عباس میرزا می‌دانیم که نمی‌توان پایانی برای آن قائل بود؛ بلکه پس از انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ش نیز به شکل‌های گوناگون دیگری تا به امروز ادامه داشته است که

همگی با توجه به برداشت‌های متفاوت از چهره ژانوسی^۱ مدرنیته قابل بررسی خواهد بود.

روشی را که برای تحلیل و تبیین و نه توصیف ماهیت مشروطه‌خواهی برگزیده‌ایم، دو روش هرمنوتیکی و گفتمانی است. مراد از روش هرمنوتیکی یا تفسیری در اینجا بیشتر تأکید بر روش کلاسیک آن است که ابتدا توسط شلایر ماخر و دیلتای به کار گرفته شد. این روش معتقد به تفسیر پدیده‌ها و متن تاریخی با بهره‌گیری از روش‌های همدلانه و دستوری است. مفسر در این زمان با مطالعه آثار مربوط به آن دوره تاریخی و با در نظر گرفتن پیش‌زمینه‌های شکل‌گیری تحولات مربوطه و از طریق توصیف گزاره‌ها با هدف شناخت ساختار معنایی جمله‌ها به کشف ماهیت مسأله برمی‌آید، بدون آن‌که در صدد اعمال پیش‌ذهنیت خود و جامعه موجود در آن خصوص باشد. [۶] روش به کار گرفته شده توسط کویینتین اسکینر نیز ما را در درک ماهیت مشروطیت کمک می‌نماید. اسکینر روش‌هایی را که برای فهم اندیشه سیاسی صرفاً به متن و یا به زمینه توجه می‌کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد و به جای آن‌ها از روش هرمنوتیک «مقصود رسان» استفاده می‌کند. به تعبیر وی برای فهم یک اندیشه، مهم این است که بفهمیم «مقصود مؤلف از آنچه گفته است» چیست. چه در آن‌چه مؤلف نوشته است قصدی نهفته است که معطوف به وضعیت عینی و فضای فکری مؤلف یا اندیشمند است. اسکینر معتقد است آراء یک اندیشمند را می‌توان با توجه به زمینه‌های زبانی و فکری که اندیشمند آرای خود را در آن مطرح می‌کند، پیدا کرد. از سوی دیگر، می‌توان به مقصود مؤلف از طریق تکنیک‌های زبان‌شناسی پی برد. اسکینر مشخصاً در این رابطه به «کنش‌های گفتاری» و وجه «مقصود رسان» آن‌ها توجه دارد. منظور از کنش گفتاری آن است که گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن کاری را انجام می‌دهد و در انجام این کار

۱. ژانوس (Janus)، نخستین پادشاه افسانه‌ای کشور لاتیوم در کنار شهر رم بود که رومیان او را چون خدا پرستش می‌کردند. براساس افسانه‌ها، او به گذشته و هم به آینده آگاه بود. مجسمه او نیز به عنوان یکی از خدایان، دارای دو چهره متفاوت بوده است.

نیز قصدی دارد. این روش از طریق اصول کنش گفتاری^۱ قابل به کارگیری است. کنش گفتاری بخشی از قواعد عام زبانی^۲ است و بیانگر وجود قصدی در هر گفتار است. قصد گوینده نیز تنها از طریق دانستن فضایی که او در آن قرار داشته و زمینه‌ای که در آن سخن رانده شده است قابل فهم است. بنابراین، برای فهم معنی یا پیامی که در یک گفتار یا نوشتار وجود دارد باید متن را چونان یک عمل ارتباطی از سوی نویسنده با عالم پیرامون او خواند. نویسنده از طریق این عمل ارتباطی قصد خود را که همانا بیان چیزی هست به انجام می‌رساند. در مجموع می‌توان گفت برای فهم یک اندیشه باید اول به پرسش‌ها و مجادلاتی که در عالم پیرامون وجود دارد توجه کرد. آن‌گاه مفاهیم و آراء اندیشمند مورد نظر را چونان «قصد پاسخ‌گفتن» به این پرسش‌ها و مجادلات فکری در نظر گرفت. در این میان توجه به تمایز میان «انگیزه» و «نیت» نیز با اهمیت است. به تعبیر اسکینر، «انگیزه» همان حالت «علت» را برای نوشتن دارد. یعنی این‌که نویسنده به خاطر چیزی، یا با توجه به یک ضرورت در عالم بیرون دست به نوشتن می‌زد. اما «نیت» او در «آنچه نوشته است» نهفته است. خواننده با فهم این «نیت» به فهم آنچه نوشته شده دست می‌زند. براین اساس باید گفت، معنا در «قصد» مؤلف از آنچه گفته نهفته است، و «چرایی» آنچه گفته است در انگیزه او. [۷]

روش دیگر به کار گرفته شده در این متن، تحلیل گفتمانی است. منظور از گفتمان «مجموعه‌ای از قواعد بی‌نام و نشان تاریخی است که در زمان و فضایی که دوران معینی را می‌سازد، و برای قلمرو اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و یا زبانی مشخص، همواره شرایط کارکرد بیانی را تعیین می‌کند. [۸] همچنین گفتمان «جریان و بستری است که دارای زمینه اجتماعی است. گفتمان عرصه ظهور و بازتولید قدرت و درعین حال نقد و مقاومت درمقابل آن است. گفتمان در منظومه تعاملات گفتمانی و در رابطه پیچیده با شرایط اجتماعی و سیاسی و... قابل فهم و تحلیل است.» [۹]

با بهره‌گیری از روش هرمنوتیکی درصدد نیل به ماهیت سنت و مدرنیته و

علل تضادهای ماهوی میان آن دو، و ماهیت مشروطه‌خواهی در ایران به‌عنوان تلاش برای جبران عقب‌ماندگی از طریق اخذ مدرنیته خواهیم بود. چنین تلاش‌هایی را درون چهار گفتمان اصلاحات، ترقی، توسعه و انقلابی قابل بررسی می‌دانیم که در این اثر عمدتاً به دو گفتمان اصلاحات و ترقی به‌عنوان نخستین گفتمان‌های مشروطه‌خواهی خواهیم پرداخت و تفصیل بیشتر و مستقل درخصوص دو گفتمان بعدی را یعنی گفتمان «توسعه» و گفتمان «انقلابی»، در آثار جداگانه‌ای که هر یک با برداشت‌های متفاوتی از چهره‌دوگانه مدرنیته تحقق یافته است پیگیری خواهیم نمود.

یادداشت‌ها

۱. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۱۵.
۲. هرمن رندال، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳.
۳. آمده ژویر، مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علی‌قلی اعتماد مقدم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷، ص ۹۵.
۴. همان، ص ۱۳۶.
۵. حسین بشیریه، درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، صص ۲۱-۲۴.
۶. مهدی رهبری، هرمنوتیک و سیاست، تهران، کویر، ۱۳۸۵، صص ۳۵-۴۰.
7. Quentin skinner, meaning and context, princeton university press, 1988.
8. Michel focault, the Archaeology of knowledge, translated by A.M. scheridan smith, New York, pantheon Bookes, 1972, p. 117.
9. Norman fairclough, language and power, london and New York: longman, 1991, pp. 43-75.

فصل نخست

ایران در آستانهٔ تجدد

میان ایران در آستانهٔ ورود به دنیای مدرن با ایران دو هزار سال قبل هیچ تفاوتی از لحاظ ماهوی وجود نداشته، تنها اگر تغییری مشاهده می‌شود، می‌توان آن را شکلی و غیرساختاری دانست. درحالی که ساختارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی ایران طی سال‌های متوالی در دوران قدیم با تکانه‌های جدی همچون تغییر مذهب و سلسله‌های حکومتی مواجه گردید، اما همچنان به گونه‌ای متصلب که از ویژگی‌های قدیم محسوب می‌گردد، ماهیت خویش را حفظ نمود. چنین ساختارهایی که تا آستانهٔ ورود به عصر جدید، گفتمان حاکم را تشکیل می‌داده است، پس از جنبش مشروطه جزء نیروهای مقاومت درمقابل غلبهٔ ملزومات مدرن درآمده و در مقابل تغییرات جدید، ایستادگی نموده است. برای بررسی ماهیت و شکل حکومت‌های پیش از مشروطه نظام‌های سیاسی را در مجموع می‌بایست برحسب ماهیت و شکل آنها تقسیم‌بندی نمود. منظور از ماهیت نظام سیاسی، ساختار قدرت و نحوهٔ تعامل میان نیروهای

موجود به خصوص حکومت، جامعه مدنی^۱ و مردم بوده که براساس آن، حکومت‌ها انواع مختلفی به خود می‌گیرند: حکومت‌های استبدادی، دیکتاتوری و دموکراتیک. حکومت‌های استبدادی مبتنی بر آراء شخصی و سلیق و انگیزه‌های شخص حاکم‌اند. این حکومت‌ها فراقانونی‌اند و هرگز به چارچوب خاصی مانند دین، قانون، عرف و... محدود نیستند، بلکه هرکدام از آن‌ها صرفاً ابزاری برای توجیه و مشروعیت حکومت تلقی می‌گردند. [۱] حکومت‌های دیکتاتوری، آزادی عمل شخص حاکم در مدت زمان معین برای حل مشکلی معین است که معمولاً از سوی ارگان خاصی چون سنا و یا مردم اعطا می‌گردد. سابقه این حکومت‌ها به یونان و روم باستان برمی‌گردد که برای رفع قحطی، دفع حملات دشمنان و یا فتح سرزمین دیگر به منظور صرفه‌جویی در وقت و برحسب اعتماد به شخص فرمانروا اختیارات مطلق به وی داده می‌شد به گونه‌ای که پس از رفع مشکل و یا پایان زمان قانونی، آن فرمانروا مجدداً به چارچوب‌های قانونی کشور و فرمان‌پذیری از مجلس و مردم برمی‌گشت. [۲] درحالی که حکومت دموکراتیک محدودیت حاکم در چارچوب قانون است، بر آراء عمومی از طریق فرایند انتخابات مبتنی است که معمولاً به جای بازیگران خاص، عرصه سیاست توسط جامعه مدنی یعنی گروه‌ها، احزاب، انجمن‌ها و سازمان‌های غیردولتی و... شکل گرفته و مدیریت می‌شود. [۳] جوامعی را می‌توان دموکراتیک خواند که از سه ویژگی برخوردار باشند: آراء عمومی، جامعه مدنی و سیستم سیاسی کاملاً انتخاباتی؛ در غیر این صورت دموکراتیک محسوب نمی‌گردند.

برحسب ماهیت، تقسیم‌بندی دیگری نیز می‌توان برای حکومت‌ها قائل شد که به نظر می‌رسد بیشتر برای جوامع مدرن کاربرد داشته باشد: حکومت‌های

۱. جامعه مدنی نهادهای واسط و میانجی میان حکومت و مردم‌اند که شامل احزاب، گروه‌ها، مطبوعات، انجمن‌ها، سازمان‌های غیردولتی و... می‌شوند. هدف از تأسیس جامعه مدنی، قطع رابطه مستقیم میان حکومت و مردم می‌باشد، به گونه‌ای که حکومت نتواند به راحتی به حوزه اجتماعی یا مردم دست‌اندازی کند و مردم نیز بدون واسطه جامعه مدنی ورودی به حکومت نیابند.

اقتدارگرا، حکومت‌های توتالیتر و حکومت‌های دموکراتیک. در حکومت‌های اقتدارگرا^۱ هرگونه مسألهٔ سیاسی تحت کنترل حکومت بوده و هیچ فرد و سازمانی حق فعالیت سیاسی خارج از ضوابط حکومت را ندارد؛ درحالی که هرگونه فعالیت آزاد در عرصهٔ فرهنگی و اجتماعی امکان دارد. [۴] در حکومت‌های توتالیتر^۲ یا تمامیت‌خواه که بیشتر شامل حکومت‌های قرن بیستمی می‌شود، تمامی عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تحت کنترل دولت بوده و مورد نظارت و مدیریت قرار می‌گیرد. [۵] در مقابل، حکومت‌های دموکراتیک^۳ شامل نظام‌هایی می‌شود که در هر سه عرصهٔ فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن آزادی عمل وجود دارد. [۶]

برحسب شکل نظام‌های سیاسی نیز می‌توان به دو نوع حکومت جمهوری و سلطنتی اشاره نمود. حکومت‌های جمهوری که بر آراء عمومی بنا شده‌اند، شامل نهادهای دموکراتیکی می‌شود که هرگونه منصب سیاسی در آن موقتی و طی فرایند انتخابات تعیین می‌گردند. [۷] حکومت‌های سلطنتی یا موروثی نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: سلطنتی مطلقه و سلطنتی مشروطه. در رژیم‌های سلطنتی مطلقه که هر دو حکومت استبدادی یا دیکتاتوری را برحسب ماهیت دربر می‌گیرد، قدرت سیاسی به‌طور مطلق و همه‌جانبه اعمال می‌گردد و همه چیز به تصمیمات شخص حاکم بستگی دارد. [۸] درحالی که در رژیم‌های سلطنتی مشروطه، سلطنت سمبلیک و نمادین بوده و وجود شخص سلطان در آن صوری است که برای حفظ وحدت، سمبل‌ها و ارزش‌های ملی می‌باشد، بدون آن‌که اختیار عزل و نصب داشته باشد. [۹] براساس ویژگی‌هایی که برای حکومت‌ها از نظر ماهوی و شکلی ترسیم نموده‌ایم، می‌توان حکومت قاجاریه و به‌طور کلی کلیهٔ حکومت‌های قبل از مشروطه را از لحاظ ماهوی استبدادی و از نظر شکلی یا اسمی سلطنت مطلقه نامید^۴ که برحسب آن ویژگی‌های زیر را

1. Authoritarian

2. Totalitarian

3. Democratic

۴. به این‌گونه دولت‌ها، پانریمونیالیسم نیز گفته می‌شود که همانند نظریهٔ استبداد شرقی

برای آن‌ها قائل بود:

– شخصی بون حکومت. حکومت در این دوران همچون ملک برای حاکم به حساب می‌آید (مایملک) و وی در ملک خویش از آزادی عمل کامل برخوردار است. تصمیمات شاه براساس رأی شخصی برای همه لازم‌الاجراست و هرگونه نافرمانی با مجازات سخت همراه است. [۱۰]

– نوع نگاه به مردم و جایگاه آنان در کشور نیز خاص است. مردم در حکومت استبدادی رعیت محسوب گشته که هیچ‌گونه حقی ندارند به‌خصوص حق اعتراض؛ بلکه برعکس می‌بایست کاملاً مطیع، یکدست و ارائه‌دهنده خدمات یا تکالیف به حکومت باشند. در این نوع سیستم مردم به‌عنوان رعیت و گله و حاکمان چون چوپان تلقی می‌شوند و هرگونه اعتراضی به شاه، اعتراض و قیام علیه نظم موجود تلقی شده که شدیداً سرکوب می‌گردد. [۱۱] برای مثال نویسنده آداب ناصری، تکلیف مردم را اطاعت از بزرگان دولت می‌داند. از نظر وی نافرمانی عین فساد است و کوچه سلامت پناه دین و دولت. او متذکر می‌شود که چون میرزا تقی‌خان امیرکبیر، آن وزیر اهرمن‌سا، از اطاعت سلطان روی برتافت و در کمین نقش نگین سلیمان و خاتم سلیمان زمان و جمشید دوران، ناصرالدین شاه نشست، دست قضا او را برانداخت. [۱۲]

مؤلف آداب سلطنت نیز برای خلق خدا هیچ حقوقی نمی‌شناسد مگر یک تکلیف و آن این‌که دعای خیر کنند در حق حکمران خود. رعیت از نظر وی «همچون مریض باشد نیازمند پرستاری. اگر او را به حال خود گذارند، نادان سری باشد که به دندان خود بدن خود را پاره کند». [۱۳]

– عدم تفکیک میان حوزه‌های خصوصی، عمومی و سیاسی. معمولاً عرصه‌های مختلفی برای یک جامعه قائلند که به سه دسته شخصی یا خصوصی، اجتماعی یا عمومی و سیاسی یا حکومتی تقسیم می‌شوند. عرصه

ماهیت سیاست و حکومت را مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر ماکس وبر، پاتریمونالیسم نوعی حاکمیت سیاسی سنتی است که در آن خاندان پادشاهی، قدرت را از طریق دستگاه عریض و طویل اداری و به شکل اجبارآمیز اعمال می‌کند. (وبر، ۱۳۷۴، ۳۸۶-۳۴۹).

خصوصی، عرصهٔ شخص خاصی تلقی شده که با اشخاص دیگر متفاوت است، مانند فکرکردن، سخن گفتن، لباس پوشیدن، رفتارکردن، خوردن، خوابیدن و... . عرصهٔ عمومی عرصه‌ای اجتماعی است. همین‌که فرد وارد اجتماع می‌شود، خود را در مواجهه با دیگران می‌بیند که مجموعاً عرصهٔ عمومی را می‌سازند. در این عرصه مهم‌ترین مسأله رعایت حقوق و احترام متقابل است. عرصهٔ سیاسی نیز حوزهٔ تصمیم‌گیری‌های جمعی است که برحسب ماهیت حکومت‌ها متفاوت است. [۱۴] در رژیم‌های استبدادی از نوع قاجاریه و یا توتالیتر قرن بیستم همچون رژیم‌های فاشیستی، حکومت بر هر سه عرصه تسلط دارد و تفکیکی میان این سه عرصه وجود ندارد درحالی که در رژیم‌های اقتدارگرا عرصهٔ سیاست تحت سلطهٔ حکومت بوده ولی سایر عرصه‌ها از حوزهٔ تسلط حکومت خارج است. در رژیم‌های دموکراتیک نیز در هر سه عرصه آزادی عمل وجود دارد. براین اساس در حکومت‌های موجود در ایران قبل از مشروطه هیچ تفکیکی میان سه عرصهٔ فوق وجود نداشته و همگی تحت سلطهٔ کامل حکومت قرار داشته‌اند.^۱

— از نظر حقوقی نیز معمولاً از دو نوع نظام حقوقی عمده سخن گفته می‌شود: حقوق مدنی و حقوق اساسی. حقوق مدنی تنظیم‌کنندهٔ رابطه میان افراد جامعه با یکدیگر است؛ درحالی که حقوق اساسی رابطهٔ میان حکومت و جامعه را تنظیم می‌نماید. هدف هر دو ممانعت از تجاوز به حقوق دیگری است. بنابراین حقوق اساسی با اعتقاد به داشتن حق برای مردم از هرگونه دست‌اندازی حکومت‌ها به حقوق مردم جلوگیری می‌کند. [۱۵] در نظام سیاسی ایران قبل از مشروطه هرگز چنین حقوقی در شکل مدنی و اساسی وجود نداشته است. حقوق مدنی تنها در سایهٔ شرع قابل تعریف بوده که آن نیز عمدتاً در خطر دست‌اندازی و مداخلهٔ حکومت‌ها قرار داشت. ولی در زمینه رابطهٔ میان

۱. تفاوت میان رژیم‌های استبدادی سنتی با رژیم‌های توتالیتر آن است که حکومت‌های اخیر چون در دوران مدرن شکل گرفتند، ابزارهای وسیع‌تر و کارآمدتری برای اعمال سلطه داشته‌اند. این رژیم‌ها همچنین برخلاف رژیم‌های استبدادی سنتی، ایدئولوژیک بوده‌اند که آن نیز مختص جوامع مدرن می‌باشد.

حکومت و مردم و یا حقوق اساسی، هیچ‌گونه تعریف و ضابطه‌ای جز تشخیص شخص حاکم یا حاکمان وجود نداشته است. از اینرو جان و مال مردم همواره در معرض آسیب حکومت قرار داشت، بدون آن‌که مانعی بر سر راه آن وجود داشته باشد.

– معمولاً نیروهای اجتماعی را به سه دسته تقسیم می‌نمایند: طبقه، منزلت و حزب. «طبقه» شامل نیروهای اقتصادی است که هدفشان از فعالیت کسب ثروت یا درآمد است. مانند کارگران، سرمایه‌داران، صنعتگران، زمینداران، دهقانان، تجار و خرده‌بورژوازی. «منزلت» یا «شان» دارای جایگاه فرهنگی است و یا جوهره آن را فرهنگ و تفکر تشکیل می‌دهد. مانند روحانیون، روشنفکران، استادان دانشگاه، دانشجویان، معلمان، نویسندگان، هنرمندان و... درحالی که «حزب» یا سازمان سیاسی، صرفاً با هدف کسب قدرت تشکیل شده و هرکسی که در آن ورود می‌یابد، در دایره قدرت قرار می‌گیرد. [۱۶] برای این اساس حکومت‌ها در صورت تعلق و وابستگی به یکی از این نیروهای اجتماعی و یا تشکیل و حمایت آن از سوی طبقه، منزلت و یا حزب خاص، محدود و مقید شده و در زمان خطر نیز از سوی آن‌ها مورد حمایت قرار می‌گیرند. در صورتی که حکومت‌ها در ایران وابسته به هیچ نیرویی نبوده و همه چیز قائم به شخص بود. هیچ نیرویی قدرت شاه را محدود نمی‌ساخت و او به هیچ‌یک از آن‌ها پاسخگو نبود، بلکه برعکس همگی آن نیروهای اجتماعی به نوعی وابسته و جیره‌خوار دربار بودند و میان پادشاه با این نیروها همواره ستیز دائمی بود. از اینرو می‌توان گفت استبداد ایرانی فراطبقاتی، فرامنزلی و فراحزبی بوده است.

– درخصوص منشأ حکومت‌ها نیز می‌بایست میان مشروعیت و مقبولیت تفاوت قائل بود، امری که عموماً نادیده گرفته می‌شود. مشروعیت^۱ از شرع به معنی امر قابل پرستش گرفته شده که با «حقانیت» برابر است. حقانیت واژه صحیح‌تری نسبت به مشروعیت تلقی می‌گردد. به گونه‌ای که منظور از آن بناشدن حکومت بر مبنای حقیقت خاص و ارزش‌های مقدس است؛ حال چنین حقیقت

و ارزش‌هایی ممکن است ریشه در دین، عرف، اسطوره‌ها و افسانه‌ها داشته باشند که برآمده از اعتقادات جامعه بوده و از تقدس خاصی برخوردارند، مانند قبایل آفریقایی که برای آنان اشیاء مانند سنگ و مجسمه و یا موجودات مانند درخت، خورشید و ستاره از تقدس برخوردارند و منبع مشروعیت و حقانیت می‌باشند، به گونه‌ای که در صورت انطباق عملکرد حکومت و شخص حاکم براساس آن منابع، حکومت دارای مشروعیت بوده و در غیر این صورت غیر مشروع تلقی خواهد شد. [۱۷]

در مقابل، مقبولیت^۱ بر مبنای کارآمدی است. حکومتی مقبول است که کارآمد و مفید باشد. در این حالت هدف حکومت‌ها نیز کسب رضایت جامعه خواهد بود که در غیر این صورت یعنی عدم کارآمدی و کارایی و فایده‌رسانی، رضایتمندی از حکومت نیز تنزل یافته و حکومت دیگر دارای مقبولیت نخواهد بود. [۱۸]

حکومت‌های قبل از مشروطه از جمله قاجاریه، بر مبنای مشروعیت قرارداداشته که اکثراً از هیچ مقبولیت، فایده و کارآمدی برخوردار نبودند و هیچ‌گونه تلاشی نیز برای رضایتمندی و رفاه جامعه به عمل نیاوردند، بلکه برعکس حکومتی چون قاجار تنها منبع شرارت، تجاوز، بحران‌های اقتصادی، تجزیه سرزمینی و وابستگی‌های خارجی بود. تنها منبعی که می‌توانست آن‌ها را سرپا نگه دارد، استفاده از قوهٔ قهریه و مذهب بود که با مذهبی نشان‌دادن خود در انظار عمومی و نزدیکی به علما سعی در کسب مشروعیت می‌نمودند. در دوران ایران باستان نیز مشروعیت منشأ قدرت بوده و حکومت‌ها تنها با انتساب خود به منبع روحانی دلیلی برای ماندن خود با استفاده از اعتقادات جامعه ارائه می‌دادند. به گونه‌ای که هرگونه مخالفت با آنان مخالفت با دین، عرف، سنن، آداب و رسوم محسوب شده و شدیداً سرکوب می‌گردید. [۱۹]

– در نظام‌های استبدادی، هرگونه توزیع قدرت، ثروت و منزلت برحسب «تقرّب» و یا دوری و نزدیکی به حکومتها صورت می‌پذیرد. در این نظام‌ها که

قبل از مشروطه رواج داشته و یکی از اهداف مشروطیت حذف آن از جامعه بود، تقریب که منجر به کسب امتیازات برای برخی و حذف و محرومیت آن برای برخی دیگر می‌شود، همراه با سایر اخلاقیات چون تملق، دورویی، تفرقه و... بسیار مؤثر واقع شده و اساس هرگونه انتصابی را درون سیستم تشکیل می‌داده است. [۲۰]

— عدم نهادینگی قدرت یکی دیگر از ویژگی‌های حکومت‌های قبل از مشروطه و استبدادی است. در این‌گونه نظام‌ها قدرت از طریق اشخاص اعمال می‌گردد و مقید به هیچ قرارداد، سازمان و سلسله‌مراتبی نیست. هرگونه مسأله‌ای ممکن است به یکباره اتفاق افتد و هرگونه پیشرفت و سقوطی نیز یک شبه ممکن شود، بدون آن‌که از طریق روند منطقی، کانال‌های رسمی و سلسله‌مراتبی صورت پذیرد. در این حکومت‌ها قانون، مجلس، سازمان‌های واسط جامعه مدنی، نهادهای خصوصی و مستقل از دولت وجود ندارد بلکه همه چیز به میزان دوری و نزدیکی به قدرت و منابع ثروت بستگی دارد که کاملاً براساس مصلحت شخصی، و معیارهای احساسی و منفعتی تعیین می‌گردد. [۲۱]

— گردش نخبگان یکی از اصول اساسی در نظام‌های سیاسی مدرن و پیشرفته محسوب می‌گردد. طی این فرایند همواره میان نخبگان جامعه طی دوره‌ای خاص چرخش صورت گرفته و افراد جوان‌تر و به‌روزتر جای افراد مسن‌تر و قدیمی‌تر را می‌گیرند و سعی می‌گردد از تجربه افراد مسن در مشاغل دیگری چون حوزه فعالیت جامعه مدنی و قانونگذاری به‌ویژه سنا استفاده گردد که وظیفه نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی و توازن قوا را برعهده دارد. درحالی که در نظام‌های سیاسی قبل از مشروطیت در ایران، به‌جای گردش نخبگان، انحصار قدرت و ثروت وجود داشته است. در گردش نخبگان به تدریج لیاقت‌ها سر برآورده و روی کارآمدن افراد لایق سبب کناره‌گیری افراد کمتر لایق و نالایق می‌شود. همان‌طور که در عرصه اقتصادی، انحصار سرمایه و تصمیم‌گیری سبب عدم گردش پول میان نیروهای اقتصادی شده و ثروت تنها در دست عده‌ای خاص منحصر می‌گردد، در زمینه سیاسی نیز عدم گردش نخبگان سبب

ایران در آستانهٔ تجدید □ ۲۷

تراکم نخبگان آماده ورود به سیستم پشت دروازه‌های قدرت شده که در این صورت زمینه‌های وقوع انقلاب، جنگ، شورش و هرگونه طغیانی را فراهم می‌آورند. [۲۲]

– تصمیمات سیاسی در این کشورها، غیرعقلانی بوده و کاملاً احساسی و برحسب منافع شخصی قابل تعریف است. در یک سیستم مدرن، هدف عمده تأمین منافع جمعی و ملی از طریق رویکرد عقلانی است. درحالی که در نظام‌های غیرپیشرفته، تنها واژه‌ای که هرگز وجود خارجی ندارد، منافع جمعی و ملی است. احساسی‌گری هم در میان جامعه و هم حاکمان موج می‌زند. همچنین تصمیمات به صورت آنی اتخاذ گشته و هرگز سیر طبیعی و منطقی خود را که نیازمند به زمان، اجماع و توافق و به‌ویژه مشورت و تشریک مساعی است، طی نمی‌نماید. [۲۳]

– ستیز و تفرقه‌افکنی به جای همزیستی، ایجاد اختلاف میان افراد، گروه‌ها، قبایل و قومیت‌های مختلف، دشمنی و رقابت میان اطرافیان، توزیع و بازتوزیع سلیقه‌ای قدرت میان جناح‌های سیاسی، رمز بقای حکومت در کنار سرکوب و سیستم مشروعیت است. از اینروست که بسیاری از بزرگان تاریخ به‌خاطر تفرقه اطرافیان کشته شده و میان افراد و گروه‌ها تنها چیزی که وجود دارد، اختلاف و ستیزش برای نابودی دیگری است. هیچ قوم و سلسله‌ای در ایران طی فرایند طبیعی قدرت را به دست نگرفت بلکه صرفاً از طریق خونریزی و جنگ بوده است، از اینرو می‌بایست بر ملت تا به آخر نیز با استبداد و سرکوب حکومت کند. [۲۴]

– در نظام‌های سیاسی سنتی قبل از مشروطه، لیاقت‌ها سرکوب شده و معمولاً نظام سیاسی از افراد ناشایست اشباع می‌گردد. نظام ارادت‌سالاری به جای اراده‌سالاری و انتساب جای انتصاب و رابطه به جای ضابطه می‌نشیند. [۲۵] از اینروست که دیده می‌شود اگر حکومت در ابتدا توسط مردانی شجاع و با لیاقت تأسیس می‌گردد، به تدریج به علت همین اخلاقیات، ضعف عمده‌ای سراسر حکومت را دربر می‌گیرد که درنهایت کار این حکومت، تنها

می‌توان شاهد شمار زیادی از صاحب‌منصبان نالایق بود. در این نظام‌ها، تمام وقت و توان انسان‌های لایق در زندان و حاشیه‌نشینی و... طی می‌شود که چیزی جز به هرز رفتن نخبگان نیست.

– نظامی‌گری شرط تداوم حیات حکومت‌های استبدادی است. از آن‌جا که این حکومت‌ها هیچ‌گونه مقبولیت عامی نداشته و مشروعیت آن‌ها نیز رفته‌رفته رو به تحلیل می‌رود، تنها راه بقاء آن‌ها صرف هزینه‌های هنگفت و توان جامعه به سوی نظامی‌گری است که عمدتاً مورد استفاده جهت سرکوب داخلی و لشکرکشی‌های بی‌مورد می‌گردد. [۲۶]

در کنار ویژگی‌های استبدادی، حکومت‌های قبل از مشروطه به‌ویژه قاجاریه از پایه‌های قدرت سیاسی خاصی برخوردار بودند که به کمک آن‌ها به حفظ و تداوم قدرت مبادرت می‌ورزیدند. چنین پایه‌های قدرت حکومت عبارت بودند از:

– سلسله مراتب شدید حکومتی شامل شخص شاه، دربار، شاهزادگان با محوریت ولیعهد و پایتخت دوم تبریز، نخبگان حاکم شامل صدراعظم، وزرا، حکام شهرها، کارمندان عالی‌رتبه به‌خصوص مستوفی،^۱ فرماندهان نظامی، و ایالات و خان‌ها که هر یک نیروهای زیادی در اختیار داشته‌اند. [۲۷] (سیستم ملوک‌الطوایفی).

– نیروهای نظامی و سرکوب شامل محافظان دربار و شاهزادگان که وظیفه‌شان دفاع از منافع دربار با نیروهای اندک بود؛ چریک‌های شهری که از راه تفنگ تأمین معاش می‌کردند و معمولاً کارآزموده بودند؛ نظامیان شامل پیاده‌نظام، سواره‌نظام و توپخانه؛ و نیروهای جنگی ایلات و عشایر که بیشترین تعداد و منسجم‌ترین آن‌ها بودند. این نیروها بیشتر از همه در جنگ به کار

۱. وظیفه مستوفی در دربار جمع‌آوری مالیات و رسیدگی به حساب‌های مالی و دخل و خرج‌ها بود. از مناصب موجود در بوروکراسی حکومتی می‌توان به صدر اعظم (رئیس‌الوزرا)، مستوفی‌الممالک (وزیر دارایی و اقتصاد)، مستوفی ایالات، لشکر نویس، منشی‌الممالک (رئیس کل دستگاه اداری و دیوانی)، معیرالممالک (رئیس خزانه‌داری کل)، صاحب‌دبران (مسئول تشریفات و توشیحات) و خطیب‌الممالک اشاره نمود.

می‌رفتند. اما بزرگترین عیب‌شان این بود که پس از پایان جنگ به زندگی طبیعی و ایلی خود برمی‌گشتند. علت این‌که ایلات نیروهای نظامی در اختیار حکومت قرار می‌دادند این بود که چنین امری سبب کسب غنائم جنگی، کسب شهرت و اعتبار، کسب سمت‌های جنگی و سیاسی، برتری بر سایر مناطق و عشایر در صورت پیروزی و نزدیکی هرچه بیشتر به حکومت برای کسب سایر امتیازات می‌شد. [۲۸]

در ایران تا زمان مشروطه، ارتش به معنای امروزی یعنی نیروی نظامی واحد، منسجم، ملی، آموزش‌دیده با سلسله‌مراتب شدید که از دولت فرمانبری نموده و از طریق حکومت امرار معاش نماید، هرگز شکل نگرفت. تا این زمان تنها تشکیلات نظامی، شامل ارتش سپهسالار بود که با مرگ وی از هم پاشید، بریگاد قزاق که در سال ۱۸۷۹ تشکیل و هدف از آن حفاظت از شاه و دربار و منافع روس‌ها بود، پلیس جنوب در ۱۹۰۷ که با تعدادی اندک توسط انگلیسی‌ها شکل گرفت و ژاندارمری که آن نیز به صورت دست و پا شکسته توسط مستشار آمریکایی مورگان شومتر تشکیل شد و هدف از آن جمع‌آوری مالیات بوده است. همگی این نیروهای نظامی، غیرمتحد با فرماندهی غیریکپارچه بودند که شامل تعدادی اندک با اهداف خاص شخصی و گروهی می‌شدند. بنابراین یکی از علل مهم شکست ایران در جنگ‌های با روسیه همین ساختار نیروهای نظامی در ایران بود که مبتنی بر ایلات و عشایر بوده است. به گونه‌ای که هنگام جنگ هریک به دنبال غنائم خود بوده و عدم یکپارچگی و اطاعت آن‌ها از فرماندهی واحد، سبب ایجاد تفرقه و درنهایت شکست در جنگ‌های متعدد شده بود. درنهایت می‌توان گفت ایران تا زمان مشروطه فاقد نیروی نظامی ملی بوده است. [۲۹]

— سومین پایهٔ قدرت نظام سیاسی در ایران تا عصر مشروطه، شیوهٔ تولید و تسلط بر اراضی بود. همهٔ زمین‌ها در ایران از آن حکومت بوده، به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ‌گاه از مالکیت خصوصی سخن گفت. اراضی از سوی دولت به سه طریق عمده مدیریت می‌شد: «اجاره» که معمولاً به نظامیان و دیوانیان از سوی

حکومت واگذار می‌شد؛ «تیولداری» که در مقابل خدمات اداری، نظامی و جمع‌آوری مالیات به تیولدار داده می‌شد، به گونه‌ای که قابل انتقال از طریق ارث نبود و پس از مرگ تیولدار به دولت برمی‌گشت. این شیوه عمده‌ترین روش زمینداری در ایران بود؛ «مزارعه» یا بهره‌برداری مستقیم مقامات دولتی که با دهقانان مزارعه داشته‌اند. [۳۰]

— دیگر پایه قدرت سیاسی، مبانی عقیدتی و مشروعیت سیاسی برای حکومت بوده است. پس از اسلام، نظام شاهی دچار بحران مشروعیت شده و پادشاهان می‌بایست متوسل به منابع دینی ظل‌اللهی جدیدی می‌شدند. از نگاه خواجه نظام‌الملک وزیر دربار سلجوقی:

«آرامش مردم که از حفظ و نگهداری قدرت سیاسی ناشی می‌شود، امکان‌پذیر نیست مگر در سایه فرمانروایی شاه، یعنی کسی که برگزیده پروردگار و دارنده فرّ پادشاهی است». [۳۱]

از نگاه امام محمد غزالی:

«بی‌رحمی و بی‌شرمی رعیت اقتضا می‌کند تا با استفاده از ضعف سلطان، نظام سیاسی را براندازد، پس واجب است پادشاه را که سیاست کند، زیرا که سلطان خلیفه خدای است». [۳۲]

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه:

«سلطان سایه یزدان است، هر که را که تقدیر الهی به این موهبت و عنایت اختصاص داد، پیکرش را جامه قدس و شرف پوشاند و صاحب دیهیم کرامت و امر حکومت گردانید». [۳۳]

حاج محمدحسین نصرالله دماوندی در «تحفة‌الناصریه» خطاب به

ناصرالدین شاه:

«وجود سلطان موید کامل‌العیار جهت نظام حضرت پروردگار ضرور و در کار است که نظم دین و دنیای بندگان خدا را بدهد. سلطنت و نبوت دو نگین‌اند که در یک خاتم‌اند. ای که تو را جان سخن‌دان یکی است / گفته پیغمبر و سلطان یکی است. به این دلایل حکمران را حق تصرف و

اجتهاد است».[۳۴]

میرزا محمد نایینی در «وجوب سلطنت ناصرالدین شاه»:

«سلطنت و پادشاهی ابدالله سبحانه ایامه و اعوانه بر آن حضرت که شاخص شخص ظلّ اللهی و ظلّ شاخص سبحانی است، از فرایض عینیه و مفروضات شخصیه و شرعیه آن وجود اقدس همایونی است. و بدین وجه دولت و سلطنت اعلیٰ حضرت مفروضه شرعیه خواهد بود. پس وزارت و امارت و ایالات و جملگی خراج و اخذ وجوهات که حکومت مقرر داشته، حلال و طیب است و دلیل بر این مطلب به نحو اجمالی بلااطناب و املال آن که از ضروریات عقلیه و مسلمات احکام شرعیه است در کل فرق اسلام».[۳۵]

اسدالله علم، وزیر دربار:

«شاه سایه خداوند و مأمور انجام خواسته‌های یزدان است. شاه آیتی از فضیلت و بزرگواری است که خداوند به ایران رحمت کرده است».[۳۶]

همانگونه که در سخنان تنی چند از صاحب‌منصبان و صاحب‌نظران ایران دیده می‌شود، شاه به‌عنوان سایهٔ خدا روی زمین تلقی شده و حفظ تاج و تخت از اهم وظایف دینی محسوب می‌گردید. حکومت در ایران مقدس بوده و سعی می‌گردید با انواع کلمات و جملات، هالهٔ مقدس دور آن را حفظ نمایند. از اینرو افراد زیادی به استخدام دربار درمی‌آمدند که وظایفشان صرفاً تقدس‌نمایی بیشتر برای حکومت و شخص حاکم بوده است. حال با چنین هاله‌ای کسی را یارای انتقاد و مخالفت نبود. به‌تبع پادشاه، همه زیرمجموعهٔ آن حتی پایین‌ترین منصب از چنین مصونیتی برخوردار بوده‌اند.

پس از بیان ماهیت سیاسی حکومت‌ها در ایران، اکنون به توصیف ماهیت اقتصادی و یا شیوهٔ تولید در ایران خواهیم پرداخت. از نظر مارکس، «شیوهٔ تولید آسیایی» نشانگر ساختار اقتصادی جامعه‌ای عمدتاً کشاورزی است که از ترکیب مالکیت ارضی و حاکمیت سیاسی در کالبد یک حکومت متمرکز به‌وجود آمد. فقدان مالکیت خصوصی به‌ویژه بر زمین، علت اصلی عقب‌ماندگی شرق است.

جماعت‌های روستایی به دلایل جغرافیایی و آب و هوایی به یک نظام آبیاری وابسته بودند که خود متضمن یک دستگاه اجرایی متمرکز برای هماهنگی و توسعه امور آبیاری در مقیاسی بزرگ بود. استبداد در این کشورها نیز بدین طریق شکل گرفت. دولت آسیایی در مقام دوگانه خود در جایگاه دولت/حاکم، مازاد اقتصادی تولیدکنندگان را به طور مستقیم و به صورت مالیات - بهره مالکانه تصاحب می‌نمود. فقدان نهاد مالکیت خصوصی بر زمین و نبود طبقه مالک مستقل از دولت، ویژگی شیوه تولید آسیایی است. [۳۷]

طرفداران چنین نظریه‌ای در ایران، با طرح نظریه «جامعه کم‌آب و پراکنده» (کاتوزیان) و نظریه «استبداد موروثی آسیایی» (اشرف) درصدد تطبیق اقتصاد ایران قبل از مشروطه با شیوه تولید آسیایی مارکس برآمدند. در مجموع، همگی این نظریه‌ها معتقدند، کمبود آب در ایران به عنوان معضل اصلی، سبب شد که دولت‌ها از آنجا که وظیفه تأمین آب را برای مردم و مناطق برعهده دارند،^۱ به قدرتمند شدن آن‌ها بینجامد.^۲ بنابراین منشاء استبداد شرقی به همین نظام آبرسانی برمی‌گردد. [۳۸]

تأثیر کمبود آب در اقتصاد کشور عدم شکل‌گیری نظام اقتصادی تولیدی و ملی بوده است. بدین صورت که کمبود آب سبب پراکندگی مناطق و جمعیت‌ها از یکدیگر شده، به گونه‌ای که می‌توان فاصله زیادی را میان روستاها و شهرهای ایران مشاهده نمود.^۳ [۳۹] چنین پراکندگی جمعیتی که حول محور یک رودخانه،

۱. در هر منطقه‌ای از ایران، فردی از سوی حکومت تحت عنوان «میراب» منتصب بود که وظیفه تقسیم آب را بین اهالی و زمین‌ها برعهده داشت. چنین امری به سلطه دولت بر آب می‌انجامید.

۲. در کشورهای غربی، توزیع آب میان مردم و زمین‌ها برعهده طبیعت است که خود به صورت عادلانه صورت می‌گیرد. در حالی که نیازی به نظارت دولت بر آن نیست. در حالی که در کشورهای چون ایران، تشکیلات عظیمی وظیفه رساندن آب به شهرها و روستاها را برعهده دارند که به قدرت دولت می‌انجامد. از جمله این تشکیلات عظیم می‌توان به تأسیس سدها، تأسیس وزارتخانه و ادارات دولتی، ارائه خدمات شهری برای آبرسانی و موارد دیگر اشاره نمود.

۳. در ایران به غیر از مناطق شمالی، بقیه مناطق با فاصله‌های دور از یکدیگر قرار دارند و

چشمه و یا کوهستانی گردهم می‌آمده‌اند، موجب شد که هرگونه ارتباط و مبادلهٔ اقتصادی و فرهنگی مشکل و حتی غیرممکن گردد. فقدان ارتباط میان مناطق، منجر به شکل‌گیری اقتصاد غیرتولیدی و مصرفی برای آن‌ها شد که گرچه در یک کالا با مزیت نسبی خودکفا بودند ولی در زمینهٔ سایر کالاها شدیداً نیازمند بوده‌اند. از اینرو قحطی و کمبود آفت همهٔ این مناطق در سال‌های مختلف بوده است. [۴۰] اقتصاد پویا و تولیدی زمانی شکل می‌گیرد که میان مناطق مختلف که هریک در یک کالای خاصی دارای مزیتند، رابطه و مبادله باشد. در صورتی که دورافتادگی مناطق و عدم راه‌های ارتباطی - که به‌ویژه می‌بایست معضل ناامنی و غارت را نیز بر آن افزود - مانع از هرگونه پویایی اقتصادی می‌شد. از طرف دیگر شرط دیگر برای شکل‌گیری اقتصاد پیشرفته و پویا انباشت سرمایه است که در ایران به علل گفته‌شده هیچ‌گونه انباشت ثروتی وجود نداشت. بلکه عدم ارتباط میان مناطق و ناامنی از سوی راهزنان و حکومت، اقتصاد کشور را به سوی انزوا و درون‌گرایی پیش می‌برد که هر منطقه‌ای صرفاً به تولید نیازهای خود پرداخته و از تأمین سایر نیازهایش ناتوان بود. در نتیجه هیچ‌گونه مازاد تولیدی به‌وجود نمی‌آمد که با فروش و مبادلهٔ آن‌ها انباشت سرمایه صورت گیرد. مجموعه عوامل فوق که نتیجهٔ کم‌آبی است، سبب پیدایش استبداد سیاسی از یک‌سو، و شکل‌گیری اقتصادی معیشتی و نه تولیدی یعنی تلاش برای مصرف و نه ثروت‌اندوزی و رفاه بیشتر گشته است.

آن‌ماری لمبتون نیز با ارثهٔ نظریهٔ «نظام اقطاع‌داری» و یا «ملوک‌الطوایفی» ساختار اقتصادی ایران را ترسیم می‌نماید. او معتقد است که در عهد قاجار و قبل از آن اقطاع‌داران از سوی حکومت تعیین و عزل می‌شدند که این امر سبب آن گردید که هیچ مالکی، سرمایه‌گذاری بلندمدت انجام نداده چون احتمال برکناری و جابه‌جایی وی وجود داشته است و در مدت حضور به علت تزلزل جایگاه، صرفاً در فکر چپاول منطقه باشد. درحالی که در غرب به‌علت مالکیت خصوصی بر عرصهٔ زمینداری هدف زمینداران استثمار منطقه نیست بلکه

پیشرفت آن است. همچنین از نگاه لمبتون، اقطاع‌دار در ایران برخلاف غرب در مرکز شهر سکونت داشت نه در محل اقطاع خویش. از این جهت احساس منافع مشترک و دلبستگی با زمین و مردمان آن نداشته و تنها به دید درآمدی به آن‌ها می‌نگریست.

ویژگی سومی که آن‌لمبتون برای سیستم ملوک‌الطوایفی ایران برمی‌شمرد آنست که در ایران به‌علت قانون ارث، زمین‌ها میان فرزندان دائماً تقسیم می‌شود که به مرور زمان زمین‌های بزرگ کوچک‌تر می‌گردد. درحالی که در غرب، پس از مرگ پدر، زمین‌ها به پسر بزرگ و اموال منقول میان سایر فرزندان تقسیم می‌شود. به‌خاطر همین است که در کشورهای چون انگلستان اشرافیت دست‌نخورده باقی مانده است. همچنین ویژگی بعدی که لمبتون برای نظام اقتصادی ایران مشخص می‌سازد بی‌ثباتی سیاسی و حاکمیت دائمی قبیله‌ها بر یکدیگر است که از شکل‌گیری اشرافیت زمیندار، مالکیت خصوصی، سرمایه‌گذاری بلندمدت و انگیزه‌های اقتصادی جلوگیری کرده است. [۴۱]

از مجموع نظرات فوق می‌توان برای اقتصاد ایران در سال‌های قبل از مشروطه و حتی بعد از آن ویژگی‌های زیر را قائل بود:

— دولت به‌عنوان بزرگترین مالک اقتصادی

— ناامنی اقتصادی به‌علت استبداد، بی‌ثباتی سیاسی، جنگ، نظام قبیله‌گی، فقدان سیستم اقتصادی، فقدان راه‌های ارتباطی و از همه مهمتر فقدان امنیت و دستگاه امنیتی مناسب.

— فقدان احترام به مالکیت خصوصی در ایران به‌علت قدرت دولت و وابستگی بدان. مالکیت خصوصی در معرض دست‌اندازی دائمی قرار داشته است. [۴۲] به همین خاطر بوده که بسیاری از مردم به‌ویژه ثروتمندان با مخفی کردن اموال و ثروتشان و حتی با همرنگ‌ساختن خود با جامعه از طریق سیستم ریاکاری، قصد حفظ آن‌ها را داشته‌اند. در ایران هیچ چیز از حوزه نگاه حکومت خارج نبود. به‌ویژه به‌علت سیستم مالیاتی چپاول‌گرانه، هرگونه مالکیت خصوصی بر اموال همراه با استثمار حکومت بود. به راحتی ملک و یا

مالی از مردم غصب شده و به دیگری واگذار می‌شد. هیچ مرجعی نیز برای رسیدگی به تظلمات وجود نداشت. تنها منطق موجود، منطق زور و زر بود. [۴۳]

– اقتصاد ایران صرفاً معیشتی بود. از تولید مگر تولیدات سنتی مانند محصولات کشاورزی و دامداری خبری نبود. همان محصولات نیز به علت نبود راه‌های ارتباطی و نظام مبادله‌ای به هدر رفته که در نهایت به تولید برای معیشت بسنده می‌شد. [۴۴]

– عدم وجود دیدگاه کلان محور اقتصادی در سطح حاکمان، نیروهای اقتصادی و جامعه. نگاهی به حکومت‌های قبل از مشروطه گواه می‌دهد که به هیچ وجه از واژه‌هایی چون برنامه‌ریزی اقتصادی، مدیریت و نظام اقتصادی، جهت‌گیری‌های اقتصادی و... نشانی نبود. اقتصاد کشور به‌طور خودکار و بی‌برنامه اداره می‌شد. در صورت قحطی نیز تنها راه برون‌رفت از آن توسل به دعا و نیایش بود، و یا حکومت از بالا به دنبال یافتن مقصر، و از طریق مجازات عده‌ای گران‌فروش، قصد مبارزه با بحران اقتصادی را داشت.

– بخش صنعت نیز در ایران محدود به صنایع سنتی و دستی چون فرش‌بافی، آهنگری، مسگری و... بود. از هیچ کارخانه‌ای در ایران به معنای جایگزینی صنایع ماشینی با تولید انبوه به‌جای صنایع دستی با تولید محدود خبری نبود.

– معمولاً نیروهای اقتصادی یک جامعه و یا طبقات را از نظر اقتصادی شامل فئودال‌ها/بورژوازی، دهقانان/کارگران، خرده بورژوازی، تجار و لومپن‌ها می‌دانند. ایران قبل از مشروطه فئودالی نبود. فئودال‌ها یا زمینداران به صورت آنچه که در غرب بوده‌اند، حاکم مطلق سرزمینی خاص درون یک واحد ملی به نام کشور به‌شمار می‌رفتند که در مقابل پادشاه وظایف خاصی را از قبیل ارائه مالیات و خدمات نظامی هنگام جنگ برعهده داشتند، بدون آن‌که پادشاه در عزل و نصب آنان که معمولاً موروثی بود، دخالتی داشته باشد. درحالی که زمینداری در ایران کاملاً وابسته به حکومت بوده و به سه شکل اجاره، تیولداری و مزارعه اداره می‌شد. از اینرو برخلاف غرب نمی‌توان از طبقهٔ زمیندار مستقل

سخن گفت. [۲۵]

طبقه بورژوازی یا سرمایه‌داری صنعتی مدرن نیز به علت عدم شکل‌گیری صنعت در ایران هرگز وجود نداشت.^۱ نظام دهقانی نیز در ایران بر استثمار و تلاش هرچه بیشتر و مصرف کمتر مبتنی بود. هرآنچه توسط دهقانان تولید می‌شد، توسط اربابان و نمایندگان دولت ضبط شده و تنها در حد مصرف بخور و نمیری به آنان بازپس داده می‌شد. بیکاری، فقر، سیستم سرکوب، پراکندگی جغرافیایی، فرهنگ تقدیرگرا، فقدان اقتصاد مبتنی بر بازار و مبادله و از همه مهمتر نبود دهقانان متوسطی که قادر باشند با مالکان مبارزه کنند، مانع از شکل‌گیری جنبش‌های دهقانی در ایران شده است. [۲۶]

از آن‌جا که در ایران مسأله‌ای به نام صنعت وجود نداشته است، بنابراین هرگز نمی‌توان از طبقه پرولتاریا و یا کارگران صنعتی نیز سخن گفت. تنها پس از کشف نفت و استخراج معدن در مناطق قفقاز واقع در خاک روسیه، بسیاری از ایرانیان به آن مناطق مهاجرت کرده و اولین طبقه کارگری را بیرون از مرزهای ایران شکل دادند.

با این حال، بزرگترین طبقه اقتصادی در ایران همواره خرده‌بورژوازی بوده است. خرده‌بورژوازی و یا طبقه متوسط اقتصادی شامل پیشه‌وران و اصناف مانند فروشندگان کالا و صنایعی چون آهنگری و مسگری و یا ارائه‌دهندگان خدمات این‌چنینی، عمده‌ترین طبقه اقتصادی جامعه بوده‌اند که صرفاً به عنوان واسطه، با هدف کسب درآمد عمل می‌کردند و مکان فعالیت آن‌ها واقع در شهرها بوده است. از نظر تعداد نیز این طبقه بیشترین فعال و لایه اقتصادی جامعه به‌شمار می‌رفته است. همچنین از آنجا که شهرهای ایران نه تنها جنبه تجاری بلکه جنبه سیاسی، اداری و گاهی هم نظامی داشتند، پیشه‌وران کاملاً تحت نظارت دولت بودند. بر سر هر پیشه‌ای مقامی به نام «نقیب» قرار داشت که

۱. بورژوازی در غرب که پس از قرن ۱۴ به وجود آمد و به مرور در نتیجه انقلاب صنعتی قرن ۱۷ به صورت حاکم مطلق در بسیاری از کشورهای اروپایی سر برآورد بر تولید انبوه، مبادله، ماشین‌آلات صنعتی و بازارهای بین‌المللی متکی است.

در مورد نحوهٔ اخذ مالیات، واسطهٔ دولت و اصناف بود. معمولاً در ایران دو نوع پیشه‌وری وجود داشته است: پیشه‌وری آزاد و پیشه‌وری دولتی (قورخانه‌ها، ضرابخانه‌ها و...) مالیات‌هایی که بر پیشه‌وران بسته می‌شد براساس ارتباط آن‌ها با دولت بود. مالیات بر اجاق، راهداری و دزدگیری از جمله مالیات‌های بر پیشه‌وران بود. بنابراین خصلت خودکامگی سیاسی و ضعف جامعه کاملاً آشکار است. [۲۷]

در مقابل بزرگترین لایه اقتصادی جامعه یعنی خرده‌بورژوازی، تجار به‌عنوان قدیمی‌ترین طبقهٔ اقتصادی جامعه قرار دارد که به دلالتی و واسطه‌گری اشتغال داشته‌اند. این طبقه که به‌علت داد و ستد داخلی و خارجی با تولیدکنندگان کالا و دسترسی به بازار، فراهم‌کنندهٔ نیازهای واسطه‌ای و مصرفی جامعه چون پوشاک و خوراک و مواد اولیه بوده‌اند، همواره در همهٔ دوران رابطهٔ خوبی با حاکمیت داشته و تنها رقیبان خود را سرمایه‌داران مدرن و تجار خارجی و یا وابسته به خارجیان می‌دانستند. این طبقه به‌علت اقدامات دولت در اواخر عهد ناصری مانند واگذاری گمرکات به خارجیان، تأسیس نظام بانکی، سرمایه‌گذاری خارجی در بخش تجارت و... وارد جنبش مشروطه علیه حکومت شدند. [۲۸]

سرانجام می‌بایست از طبقه‌ای از نظر اقتصادی نام ببریم که گرچه علت موسوم شدنش به «لومپن» بیشتر جنبهٔ فرهنگی - اجتماعی داشته است، ولی می‌بایست در اصل ماهیت آن را اقتصادی دانست. این واژه چندمفهومی است و برای رفتارهای مختلف سیاسی - اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به کار گرفته می‌شود.

در باب این مفهوم و طبقه باید گفت که طبقهٔ لومپن فاقد مالکیت است. فقیرترین و ضعیف‌ترین لایهٔ اقتصادی جامعه است، صرفاً به‌دنبال پول بوده و برای به‌دست آوردن آن دست به هر کاری می‌زنند. این طبقه فاقد هویت است و بیشتر در مناطق پایین شهری و حاشیه‌های شهر زندگی می‌کنند. رفتار آن‌ها در عرصهٔ سیاست حالت تخریبی و تهاجمی دارد و بیشتر بازیچه و آلت دست قدرتمندان و ثروتمندان برای پیشبرد مطامع خود می‌باشند. از این طبقه در

تاریخ ایران معمولاً به شکل‌های مختلف استفاده شده که اکثراً علیه اهداف ملی و مردمی بوده است.^۱ همچنین در شورش‌ها و قیام‌های شهری وارد میدان شده و دست به قتل و غارت می‌زنند. در دوره قاجار مانند سایر دوره‌ها نیز حکومت‌ها از این افراد برای سرکوب مخالفان، استفاده می‌کردند. [۴۹]

در مجموع می‌بایست از نظر اقتصادی جامعه ایران قبل از مشروطه را، ناامن، توأم با مالکیت دولتی، فقدان مالکیت خصوصی، اقتصاد معیشتی، فقدان مازاد تولید، عدم شکل‌گیری انباشت سرمایه، نبود دیدگاه کلان‌محور و برنامه‌ریزی اقتصادی، فقدان صنعت و فقدان نیروهای اقتصادی مستقل و توانمند توصیف نمود.

از نظر اجتماعی نیز می‌بایست جامعه سنتی ایران را تا قبل از مشروطه، در چارچوب ساختار عشیره‌ای و قبیله‌ای تحلیل نمود. نظامی که در سراسر کشور از طریق تکثر زبانی، خونی، نژادی، مذهبی و رفتاری متصلب، مجموعه واحدی به نام ایران را شکل می‌داد. با وجود ۲۰٪ شهرنشینی و ۸۰٪ روستائینی حتی می‌توان گفت که اکثریت شهرنشینان و روستاییان نیز پایگاه و فرهنگ قبیله‌ای داشته‌اند. [۵۰]

از نظر جغرافیایی، ایلات و عشایر ایران در بخش‌های مشخصی از کشور پراکنده بودند و سکونت‌گاه‌های آن‌ها قلمرو سیاسی مورد تصرف آن‌ها بوده است. این قلمرو در طول تاریخ ثابت نبوده و به تناسب ضعف و قدرت حکومت مرکزی و همسایگان هر ایل نوسان داشته است. گاه در نتیجه سیاست‌های حکومت مرکزی دسته‌هایی از عشایر جابه‌جا شده و به مرور در محل جدیدی بومی گردیده‌اند مانند کردهای شمال خراسان که از کردستان بدان منطقه کوچانده شدند. در زمان صفویه نیز دسته‌هایی از ایل افشار را از خراسان به آذربایجان کوچ دادند و شاخه‌ای از آن‌ها را نیز به کهکیلویه و خوزستان فرستادند. در سال ۱۲۰۶ قمری که آقامحمدخان قاجار ایالت فارس را فتح کرد،

۱. از جمله مشارکت همین طبقه در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، عامل اصلی سقوط دولت مردمی مصدق بوده است.

۱۲ هزار خانوار از ایلات الوار را که مایهٔ ضرر مالی برای قاجار بودند از اطراف شیراز کوچاند و در حوالی تهران سکنی داد، همچنین ایل هزاره را در زمان ناصرالدین شاه به خراسان آوردند ولی به علت ناآرامی‌هایی که مشاهده شد، تصمیم گرفتند آن‌ها را دسته دسته کنند و در داخل کشور متفرق نمایند. [۵۱]

تاریخ سیاسی ایران متأثر از نظام اجتماعی آن، تاریخ جابه‌جایی قبایل مختلف بود. به قول آل احمد، طومار تاریخ ما را همیشه ایل‌ها درنوردیده‌اند و یا به گفته نیکی کدی تمام سلسله‌های مهم ایرانی از زمان آل بویه (۱۰۵۵-۹۴۵م) تا زمان حکومت قاجاریه (۱۹۲۵-۱۷۹۶م) یا اجداد و دودمانی قبیله‌ای داشته‌اند و یا آن‌که برای رسیدن به حکومت به قدرت‌های نظامی قبیلگی تکیه کرده‌اند. [۵۲] به قدرت رسیدن یک قبیله به معنی حذف قبیلهٔ دیگری بود که دورهٔ رشد، پختگی و انحطاط خود را پشت سر گذاشته بود. هر قبیله‌ای که به قدرت می‌رسید، قبایل دیگر را با زور و ارباب زیر سیطرهٔ خود درمی‌آورد و اتحاد سرزمین ایران را با مبانی فکری و رفتاری قبیلهٔ خود بنا می‌نهاد. ایجاد تمرکز سیاسی و وحدت سرزمینی با لشکرکشی‌های گسترده و بعضاً با قتل عام یک قوم یا اهالی یک شهر و حذف مدعیان قدرت انجام می‌شده است. از جمله قبایل و عشایر که می‌توان در استقرار حکومت در ایران از آن‌ها یاد کرد شامل: مادها، هخامنشیان، اشکانیان، غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان، ایلخانیان، قراقونلو، آق‌قویونلو، صفویان، افشاریه، زندیه و قاجاریه بوده‌اند. [۵۳]

بنابراین، بررسی تاریخ سیاسی ایران در واقع مطالعهٔ تاریخ صعود و زوال قبایل و عشایر است. ظرفیت بالقوه و بالفعل عشایر ایران موجب می‌شده است که نه تنها قدرت محلی در اختیار آن‌ها باشد، بلکه در حکمرانی کل کشور هم سهم عمده‌ای داشته باشند. در ایران عهد سامانی، عمدتاً بزرگان نیروی جنگندهٔ کشور را تشکیل می‌دادند و به فرمان شاه، از مرز و بوم میهن پاسداری می‌کردند. پادشاهی غزنویان و در پی آن ترکان سلجوقی و خوارزمشاهیان بر ارتشی تکیه داشت که از مردمانی صحرائشین و بیابان‌گرد، پدید آمده بود و نشانگر قدرت صحرائشینان و دشت‌پیمایان شمرده می‌شد. در روزگار مغولان، سپاهیان از

صحرائوردان و بیابانگردان بودند که قدرتشان بدان پایه رسید که چند ایل و عشیره مجموعه قدرتی را تشکیل دادند و گشودن کشورها و شهرها و سرزمین‌های آباد و ثروتمند را آغاز کردند. یورش‌های چنگیزخان مغول و تیمور، از آن جمله و تشکیل سلسله ایلخانان و گورکانان یادگار آن دوره است. [۵۴] باتوجه به غلبهٔ گفتمان قبیله‌ای بر ساختار اجتماعی ایران، درمجموع می‌توان ویژگی‌های زیر را برای این ساختار برشمرد:

— خویشاوندگرایی و احساس تعلق به گروهی خاص و تحصیل امنیت فردی از طریق وابستگی به یک قوم ویژه. در چارچوب یک ایل و قبیله، آنچه ایجاد تعهد و مسئولیت و حتی وظیفه می‌کند و کنش‌های جمعی را شکل می‌دهد، رابطهٔ خویشاوندی است. اعضای که با یکدیگر احساس خویشاوندی می‌کنند به دفاع یا حمایت از یکدیگر برمی‌خیزند و دشواری‌های فردی خود یا دیگر اعضای ایل را، مشکلات خانواده، خاندان یا ایل خود می‌پندارند. به همین دلیل، هرگونه حمله، محدودیت یا خسارت به فرد، خسارت یا محدودیت به خانواده و ایل تلقی می‌شود. مبنای قضاوت، استدلال نیست، تجزیه و تحلیل منافع کل سرزمین نیست، بلکه صحت، حق و نوع برخورد بر مبنای خویشاوندی تعیین می‌شود. فرد همان ایل است و خانواده مساوی با ایل. منطق این نگرش، امنیت است. به عبارت دیگر رفتار عشیره‌ای مبنای امنیتی دارد. ایل اجبار دارد تا برای تأمین امنیت خود سازماندهی مبتنی بر نسب انجام دهد و نه سازماندهی براساس حرفه، تخصص و کارکرد که در واقع فرآورده‌های عصر تجدد می‌باشند. درچنین بافت خویشاوندی، تعصب به کار نیست، بلکه به نسبت است، تعلق به حرفه نیست بلکه به عشیره است. در سطح محدودتری می‌توان چنین تعصبی را در شهرها در سطح خانواده، فامیل، محله و در واژه‌هایی چون هم‌زبان، هم‌قوم، هم‌شهری، هم‌محلی، هم‌روستایی و هم‌استانی مشاهده نمود. [۵۵]

— روابط اجتماعی در ایران عمودی بوده است نه افقی. یعنی در ایران مانند هر جامعه سنتی دیگر، رابطهٔ میان افراد برحسب جایگاه طبیعی‌ای تعریف شده بود که به‌طور خودکار خود را تنظیم می‌نمود. سلطهٔ مردان بر زنان که به‌عنوان

یک اصل حتی توسط زنان پذیرفته شده بود، ضرورت وجود شاه در مملکت، کدخدا در روستا، رئیس ایل در هر عشیره و قبیله، شورای بزرگان و... با انواع رنگ و لعاب‌ها همگی از رابطهٔ عمودی از بالا به پایین حکایت می‌کند. به‌عنوان نمونه نویسندهٔ رساله «حکایات السلاطین» در عصر ناصری از عدالت چنین تعریفی ارائه می‌دهد:

«کسی از گلیم خویش پای بیرون نهد، ندار به نداری خود خرسند باشد. هر کس در منزلت اجتماعی‌اش ثابت بماند - ورنه در احوال جماعت اختلال پدید آید». [۵۶]

- پیشرفت در ساختار اجتماعی ایران نیز تا قبل از مشروطه برخلاف نظر بسیاری از محققان، براساس سلسله‌مراتبی شدید، قشری و آهنین بوده است، [۵۷] به‌گونه‌ای که ویژگی‌های قبل از حملهٔ اعراب به ایران را حفظ نمود. پیشرفت و ارتقاء افراد جامعه، به‌سادگی ممکن نبود، بلکه مستلزم قرارگرفتن در حلقهٔ خانوادگی و قبیله‌ای بود. حتی امکان تحصیل نیز مخصوص خانواده‌های اشرافی بود. چنین اوضاعی تنها ویژگی‌های جامعه‌ای با ساختار قبیله‌ای را دربر می‌گیرد که رهبران ایل و قبیله مورد احترام و حتی پرستش، و رهبری نیز در آن موروثی بود. به‌گونه‌ای که وقتی چنین فرهنگی بر کل کشور حاکم شود و حکومت نیز قبیله‌ای گردد، با روی کار آمدن یک قبیله و خانواده، تمامی پست‌ها و مشاغل میان مردمان همان قبیله و منطقه تقسیم می‌گردد. رسیدن به مقامات عالی‌همواره برای مردمان یک ناحیه نوعی همای سعادت است که منجر به آبادانی و سعادت تنها مردمان همان منطقه خواهد شد.

- روش تصمیم‌گیری و معیار قضاوت در ساختار سنتی، برمبنای سن و ریش سفیدی استوار است. برای مثال مجلس لویی جرگه در افغانستان امروزی که نوعی مجلس سنا محسوب می‌گردد و وظیفهٔ حفظ قوانین اساسی و شرعی را برعهده دارد، انتخابشان براساس ریش‌سفیدی و اعتماد است نه برمبنای تخصص و کارآمدی. چنین افرادی در جامعهٔ ایران برترین گروه مرجع بوده‌اند. گروهی که معیار تصمیم‌گیری و قضاوت است. [۵۸]

— مبنای اعتماد و پیوند در چنین جوامعی، فامیلی، ایلی و خویشاوندی است که به سختی به دیگران اعتماد می‌کنند. از اینرو تقسیم جامعه به خودی و غیرخودی یا دوست و دشمن بسیار پررنگ است. وقتی این خط‌کشی‌ها شامل خون، نژاد، زبان و منطقه شود دامنه وسیع‌تری را شامل می‌گردد.

— ساختار اجتماعی ایران جدای از غلبهٔ گفتمان قبیله‌ای، از نوعی ایستایی، سادگی و بی‌پیرایگی خاصی نیز برخوردار بوده است. چنین ساختاری قرن‌ها حفظ شده و دست نخورده باقی ماند و بدیهی است هرگونه تغییری به‌ویژه اگر با تفکر حاکم همگونی نداشته باشند، منجر به واکنش طبیعی شود. چنین ساختار ایستایی با هرگونه تغییر، بی‌احترامی و خشونت علیه آن مخالف است. تحرک اجتماعی چندانی که منجر به دگرگونی در جهت بهبود وضعیت گردد، در آن مشاهده نمی‌شود. در جامعه پیش از مشروطه در ایران، از علم، مدرسه، دانشگاه، بیمارستان و درمانگاه، قطار و اتومبیل، سینما، روزنامه، کتاب، مسافرت به خارج از کشور و حتی مناطق داخلی و... خبری نبود. گذران زندگی برحسب عادت و نه تأمل، روزمرگی، و برقراری نظم آهنین در زمان خواب، خوراک، کارکردن، دورهم‌نشینی و... مطابق با طبیعت، بدون درک زمان، دخل و تصرف انسانی و تمایل به دگرگونی در آن، حیات کلیهٔ افراد بشر را طی قرن‌ها در این سرزمین تشکیل می‌داد که هر یک با ورود مدرنیته به ایران دچار چالش‌های جدی شدند.

— به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نیروهای اجتماعی، در جوامع سنتی تصور خاصی از نقش و جایگاه زنان وجود داشته است که با تلقی دوران مدرن از آن کاملاً متمایز است. وظایف زنان در جوامع قدیم تا قبل از مشروطه در ایران صرفاً به خانه‌داری، شوهرداری و بچه‌داری محدود بوده و نقشی مستقل به‌عنوان نیروی اجتماعی فعال همپای مردان در سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع برای آنان قائل نبودند، بلکه اگر حداکثر نقشی برای آنان در عرصه‌های عمومی قائل می‌شدند، همراهی و دنباله‌روی از مردان بود. در این برهه تا مشروطه خبری از زنان شاغل، مدیر، سیاستمدار، اندیشمند و... نیست بلکه هرآنچه هست زنان

مقید به چارچوب‌های سنتی است که به‌ویژه نوع نگاه جامعه نیز هرگز فعالیت مستقلی را برای آنان برنمی‌تابید. برای نمونه، نویسندهٔ رساله «بیان تأدیب زنان» که آداب شوهرداری را در عبودیت مطلق زن و خدمتکاری او می‌داند می‌نویسد: «رضای شوهر رضای خداست، و غضب شوهر غضب خدا... درحمت طوبی برای آن کس است که راضی باشد از او شوهر او، هر زنی که ریمان بریسد که شوهر و اولاد او را جامه کنند تا بپوشند و جامه شوهرش را بشوید، حق تعالی جمیع گناهان آن زن را پاک کند. چون تنور گرم کند که نان برای شوهر خود بپزد، برانگیزد خدای تعالی هزار فرشته تا استغفار کنند برای آن زن... پس هر یک نان که از تنور بیرون آورد، گویا آزاد کرده است یکی از اولاد اسماعیل بن ابراهیم را... زنی که در خشم شود با شوهر، روز قیامت زبان او را از پس سر بیرون کشند، زنجیر از آتش به سر وی زنند و آتش در دهان وی باشد...»^۱ [۵۹]

همراه با ورود مدرنیته به ایران مانند مسألهٔ تحصیل زنان، گسترش وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌ای، و... چالش بزرگی به نام حقوق زنان در ایران شکل گرفت که بحران بزرگ یکصدسال اخیر ما بوده است.

— در ایران قبل از مشروطه به‌علت عدم شکل‌گیری دانش جدید، مدرسه و دانشگاه، نمی‌توان از نیروی اجتماعی‌ای به نام روشنفکری سخن گفت. جریان روشنفکری پس از عصر روشنگری و انقلاب‌های علمی در قرن ۱۸ در اروپا شکل گرفت، که ویژگی عمدهٔ آن داشتن پایگاه علمی مدرن، و نگرش به جهان با معیارهای عقلانی و بشری است. [۶۰]

درحالی که چنین نیرویی با ویژگی‌های فوق هرگز در ایران شکل نگرفت، در این عرصه تنها می‌توان از تعداد انگشت‌شمار تحصیل‌کردگانی یاد نمود که ابتدا در دوران عباس میرزا به اروپا اعزام شدند و همان‌ها نیز با همراهی عده‌ای دیگر از ایرانیان آزادیخواه مقیم خارج، به مرور عوامل ورود افکار جدید به ایران

۱. البته چنین دیدگاهی درخصوص زنان در عصر سنت خاص نویسنده نیست، بلکه کلیهٔ جامعه حتی زنان نیز چنین جایگاهی را پذیرفته بودند.

گردیدند. اما شکل‌گیری همین عده انگشت‌شمار نیز در مدت زمان بسیار طولانی از زمان عباس میرزا تا ترور ناصرالدین شاه طی فرایندی یکصدساله امکان‌پذیر شد. بنابراین مانند زنان هرگز نمی‌توان از نیروی اجتماعی مستقلى به نام روشنفکری در ایران قبل از مشروطه یاد نمود.^۱

— تأثیرگذارترین نیروی اجتماعی در ایران زمان مشروطه و قبل از آن، که قدرت خویش را پس از مشروطیت نیز حفظ نمود، علما بوده‌اند. این نیروی اجتماعی مهمترین گروه مرجع برای مردم و نخبگان بوده است که در جامعه‌ای با فقدان اعتماد و امنیت، دستگاه قضایی بی‌طرف و کارآمد، و فقر و گرسنگی، می‌توانست نقش یک تکیه‌گاه مطمئنی را ایفا نماید که درمقابل حکومت، محلی برای قضاوت، کمک‌های مالی و تسلی‌بخشی مردم شده و به‌خصوص نقش نیروی مقاومت را درمقابل گفتمان قدرت ایفا نماید. [۶۱] نقش علما به‌عنوان عمده‌ترین نیروی اجتماعی دارای سواد و تنها مفسر دین و حفظ شئونات و شعائر دینی و تنها نیروی مطمئن درمقابل حکومت‌های جور داخلی و خارجی به‌اندازه‌ای بوده است که صفویه به‌منظور مشروعیت‌دهی به خود، از آنان کمک گرفته‌اند. [۶۲] از اوائل صفویه نیز تا مشروطه قدرت علما به دلایل پیدایش و گسترش موقوفات، اهمیت یافتن اجتهاد، شکست اخباریان، ثبت اسناد و املاک، افزایش نفوذ غرب و در نتیجه صدمه به اقتصاد و فرهنگ ایران و واکنش علما به نفوذهای و امتیازات خارجی دوچندان شد، به‌گونه‌ای که می‌بایست تاریخ قیام ملی مشروطه را به نام علما ثبت نمود.^۲ [۶۳]

— می‌بایست به یکی دیگر از مهمترین ویژگی‌های اجتماعی ایران قبل از مشروطه اشاره نماییم که معیار مهمی در تفکیک جوامع مدرن و سنتی از

۱. گرچه همان‌گونه که گفته شد، تا عصر مشروطه و حتی تا مدت‌ها پس از آن نیروی اجتماعی به نام روشنفکری در ایران شکل نگرفت ولی همواره به صورت محدود و غیرمنسجم روشنفکرانی بوده‌اند که تأثیرات عظیم خود را از طریق ورود افکار جدید برجای گذاردند.

۲. فریدون آدمیت در این زمینه معتقد است: در حکم منصفانه تاریخ باید گفت تاریخ نشر اندیشه آزادی و بیداری افکار باید به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی به نام روحانیت ثبت شود.

یکدیگر است. در جوامع سنتی از جمله ایران میان نقش‌های مختلف آمیختگی وجود دارد. هر فردی چندین نقش را به‌طور همزمان برعهده دارد. تقسیم کار در این جوامع وجود ندارد و هیچ حوزه‌ای تعریف تخصصی و ویژه‌ای از آن به‌عمل نیامده است. [۶۴] برای همین است که واژه‌ای به نام تخصص، گمنام‌ترین واژه در جوامع سنتی به‌شمار می‌رود.^۱

درنهایت ایران از لحاظ فرهنگی نیز ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که به بررسی مهم‌ترین آنها خواهیم پرداخت. فرهنگ مجموعه تصورات، باورها و اعتقادات یک جامعه است که نگرش خاصی را نسبت به جهان، انسان‌ها، طبیعت، آخرت، سیاست و... پدید می‌آورد. چنین نگرشی به مرور زمان شکل گرفته که درنهایت به رفتار خاصی منجر می‌گردد. نگرش افراد هرگونه که باشد، تعیین‌کنندهٔ رفتار آن‌ها خواهد بود. همچنین فرهنگها از ملتی به ملت دیگر متفاوتند. چنین تفاوتی از فرد شروع شده و به ملت‌ها که عالی‌ترین نوع همبستگی در جهان کنونی است منتهی می‌گردد. بنابراین از فردی به فرد دیگر، از قومی به قوم دیگر و از ملتی به ملت‌های دیگر، شاهد فرهنگ‌های متفاوت و بعضاً مشترک و متضادی می‌باشیم که تفاوت در رفتار و عملکردها را سبب می‌شوند. [۶۵]

همچنین می‌توان با تقسیم‌بندی فرهنگ‌ها به قدیم و جدید یا سنتی و مدرن، تفاوت‌های بارزی میان آن‌ها مشاهده نمود. بیشترین تضادهای اجتماعی ناشی از ورود تجدد، مربوط به همین حوزهٔ فرهنگی است. هرچه جامعه‌ای از نظر فرهنگی سنتی‌تر باشد، میزان واکنش‌های آن نیز نسبت به تغییرات فرهنگی شدیدتر خواهد بود. از نظر فرهنگی می‌توان جامعهٔ ایران را تا زمان مشروطه، دست‌نخورده توصیف کرد که مجموعاً درون گفتمان سنت قابل تفسیر است.

۱. برای مثال در برخی دوره‌های تاریخی در ایران بسیاری از افراد از حوزهٔ فنی و تجربی (همچون مهندسان و پزشکان با ذهنیتی مکانیکی) عهده‌دار مسئولیت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی گردیده و حتی به تدوین نظریه نیز در این حوزه‌ها می‌پردازند. سؤال مهم آنست که آیا عکس این مسأله یعنی جراحی انسان به‌وسیلهٔ یک اندیشمند علوم اجتماعی ممکن می‌باشد؟

چنین ویژگی‌های گفتمانی قابل تسری به کلیه جوامع سنتی دیگر نیز می‌باشد. تنها تفاوت در منشأ و خاستگاه فرهنگ‌ها، و شدت و ضعف آن‌هاست. همین گفتمان سنت مقام‌ترین و سرسخت‌ترین لایه درمقابل مدرنیته است. [۶۶] بسته به نحوه ورود مدرنیته، فرهنگ‌های سنتی دست به واکنش زده‌اند. هرگاه مدرنیته با حالتی تهاجمی، احساسی و بدون درک شرایط همچون جامعه ایران، وارد گردید، مقاومت سنت بسیار سخت بوده است. درحالی که در بسیاری از کشورهای سنتی همچون مالزی و ژاپن، ورود مدرنیته توسط نخبگانی مورد اعتماد، دردمند و حتی سنتی صورت پذیرفت که تضاد حادی را سبب نگردید. بدین خاطر، نحوه ورود مدرنیته و سازگاری آن با سنت بسته به عوامل زیر دارد:

– نخبگان سیاسی کارآمد، مقتدر و مورد اعتماد جامعه که زمینه‌های سازگاری میان سنت و مدرنیته را فراهم آورند.

– نخبگان فکری و متولیان فرهنگی متفکر، منسجم، کلان‌نگر، ملی و دردمند که توسط مردم همراهی شوند.

– به جای حمله به سنت، درصدد درک آن برآیند.^۱

– اصلاح فرهنگی نیازمند زمان، صبر، تحمل و تساهل می‌باشد.^۲

– هرگونه تغییری نیازمند پیش‌زمینه‌هاست. مدرنیته بدون ابزارهای مدرن چون مدرسه، دانشگاه، مطبوعات، راه‌های ارتباطی و روابط جهانی به‌ویژه از نظر فرهنگی محکوم به فناست.^۳

درمجموع کشورهای مختلف را برحسب تجربه رابطه میان سنت و مدرنیته

۱. اکثریت نخبگان متولی مدرنیته، در ایران به‌جای درک سنت، درصدد حذف آن بوده‌اند و از هیچ حمله‌ای به سنت و سنت‌گراها ابا نداشته‌اند. ازجمله می‌توان به اقدام کشف حجاب رضاشاه اشاره نمود که اقدامی بسیار خطرناک و غیرعقلانی درمقابل سنت کهن ایرانی و اسلامی بود.

۲. تساهل و تحمل از هر دوسوی سنت‌گراها و مدرن‌ها در ایران وجود نداشته است. به‌ویژه مدرن‌ها از آن‌جا که قصد تحقق مدرنیته در مدت زمان بسیار کوتاه را داشته‌اند، از این مسأله غافل بوده‌اند که تحقق مدرنیته در اروپا پانصد سال به طول انجامید.

۳. متولیان مدرنیته در ایران درصدد تحقق مدرنیته در جامعه‌ای بوده‌اند که تنها ۵٪ مردم آن قبل از مشروطیت باسواد بودند. حتی یک دانشگاه وجود نداشت.

می‌توان به شکل زیر تقسیم‌بندی نمود:

– کشورهای «مدرن سنت‌ستیز» چون فرانسه، آلمان و ترکیه. این کشورها به خاطر عملکرد منفی سنت‌گراها در قرون وسطی در غرب و خلافت عثمانی در ترکیه، مدرنیته را با حذف سنت‌ها پیش برده‌اند که البته با همراهی جامعه نیز بوده است. تاجایی که برای نمونه، در قانون اساسی فرانسه، لایسیسم یعنی جدایی دین از جامعه گنجانده شده است.

– کشورهای «سنت‌گرای تجدیدستیز» چون کشورهای عربی.

– کشورهای «تلفیقی» (هم سنت‌گرا و هم مدرن) چون انگلستان، مالزی، اندونزی، ژاپن، هند و چین. این کشورها با رهبری و اتحاد نخبگان سیاسی، نظامی و فکری توانستند از طریق سنت به مدرنیته دست یابند، بدون آن‌که چالشی جدی بیافرینند.

– کشورهای «آشفته» (نه سنتی و نه مدرن، هم سنتی و هم مدرن) چون ایران، پاکستان، الجزایر، مصر و... در این کشورها همه جور فرهنگی از عناصر سنتی و مدرن دیده می‌شود و تکلیف آن‌ها نیز در حوزه فرهنگی مشخص نیست. از اینرو به گفتار و رفتارهای متناقضی انجامیده است. چنین تناقضاتی نیز سبب بی‌برنامه‌گی، اتلاف زمان و چنددستگی شدید گشته است. مهم‌ترین نتیجه چنین آشفتگی توقف توسعه و دور باطل و دائمی می‌باشد.

در مجموع ویژگی‌های فرهنگ در جامعه سنتی ایران قبل از مشروطه را

می‌توان به شرح ذیل خلاصه نمود:

– «حقیقت‌محوری»: براین اساس انسان سنتی معتقد به حقیقت واحد،

غایی و نهایی است که الگوی رفتاری و گفتاری وی را شکل می‌دهد. این اصل و حقیقت دائمی، مطلق و غیرقابل تغییر است که قابل کاربرد در هر زمان و مکانی است. حقیقت را نمی‌توان مطابق با واقعیت تفسیر نمود؛ بلکه برعکس می‌بایست واقعیت را با حقیقت منطبق ساخت. این حقیقت ازلی است و تفسیر شخصی بر نمی‌تابد. [۶۷]

– «ارزش‌مداری»: جامعه سنتی را ارزش‌های مختلفی در حوزه سیاسی،

اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی احاطه ساخته است. این ارزش‌ها همچون راستگویی، کمک به دیگران، منع گناه و... اموری ثابت و قابل احترامند که جامعه براساس آن می‌اندیشد و عمل می‌کند. منشاء آن‌ها حقیقی و روحانی است نه انسانی.

– «انسانیت محوری»: به جای انسان محوری. انسان در جامعه سنتی مقید است نه کاملاً آزاد. او در چارچوب ارزش‌ها آزاد است و نه خارج از آن.

– «ذهن‌گرایی»: جامعه سنتی براساس اصول ذهنی و منظومه فکری خود حرکت می‌کند. تا از نظر ذهنی متقاعد نگردد، دست به عملی نمی‌زند. ذهنیت او، عملش را شکل می‌دهد. [۶۸]

– «نقل‌گرایی»: جامعه سنتی منبع حقانیت گفته‌ها و رفتار خویش را کتاب مقدس و رفتار و گفته‌های بزرگان خود می‌داند؛ که بنابر هر دین و آیینی متفاوت است.

– «تقدیرگرایی»: جامعه سنتی معتقد به قضا و قدر است. او بسیاری از وقایع را به مصلحت و حکمت نسبت داده و همواره میان اراده خویش و تقدیر از پیش تعیین شده در جدال است. چنین جبرگرایی در ذهنیت شاهان بیشتر از جامعه وجود داشت، به گونه‌ای که فتحعلیشاه در جواب عباس میرزا که در جنگ با روس‌ها استدعای تدارک و اسباب از مرکز نموده بود می‌گوید: «اعتقاد تو به اسباب است و اعتماد ما به مسبب‌الاسباب، عاقبت بر ما معلوم شد که هرچه اسباب، از توپخانه و... تهیه کرده بودیم، هیچ سود و ثمر نداد و هرچه شد، از فضل و رأفت مسبب شد». [۶۹]

– «تقدس‌گرایی»: بسیاری از امورات در جامعه سنتی مقدس است؛ همچون بسیاری از افراد و شخصیت‌ها، اسطوره‌ها، اماکن، اشیاء و موجودات که هرگونه بی‌احترامی و پرسش از آن‌ها مورد واکنش جدی واقع می‌شود. منطبق موجود در این جا پرستش و احترام است به گونه‌ای که حفظ آن‌ها برای این جوامع از حفظ جان و مال مهم‌تر است. [۷۰]

– «اخلاق‌گرایی»: این جوامع به اخلاقیات و رعایت شئون اخلاقی

اهمیت فراوان داده و معیار قضاوت و دوستی‌شان با دیگران نه منفعت بلکه اخلاق است. توصیه‌های زیادی در ادیان و عرف این جوامع به رعایت موازین اخلاقی گردیده است.

— «معنویت‌گرایی»: این جوامع به مسائل مادی کمتر اهمیت داده و بیشتر معنویت‌گرا و آخرت‌گرا می‌باشند. نوشته‌ها و گفته‌های زیادی در این جوامع جهت نفی هرگونه ثروت‌اندوزی، دنیاطلبی، قدرت‌طلبی و منفعت‌گرایی وجود دارد.

— جوامع سنتی «یقین‌گرا» هستند نه نسبی‌گرا. درخصوص عقاید و باورهایشان تساهلی نشان نداده بلکه دفاع از آن‌ها را جزء وظایف خویش می‌دانند. شکاکیت و نسبی‌گرایی مترادف با خروج از اصول و عقاید است.

— جامعهٔ سنتی جامعه‌ای است «احساسی - عاطفی». احساس و عاطفه معیار تصمیم‌گیری آن‌هاست. از اینرو نوع دوستی و ایثار و فداکاری در نوشته‌ها، اشعار و گفتارشان فراوان دیده می‌شود. این احساسات عامل اصلی پیوند اجتماعی در جوامع سنتی است.

— در جامعهٔ سنتی، تفکرات و آداب بسیاری وجود دارد که «خرافه» نام می‌گیرند. جدایی میان آنچه که اعتقادات واقعی این جوامع را تشکیل می‌دهد، با خرافات کار دشواری است، بلکه حتی گاهی این خرافه‌ها با اعتقاد آنان یکی می‌شوند. رجوع به ضرب‌المثل‌های موجود میان مردم بخش بزرگی از این واقعیت را آشکار می‌سازد.

در نهایت آن‌که فرهنگ‌ها نیز خود به اجزاء مختلفی تقسیم می‌گردند. به عبارت دیگر درون فضای فرهنگ عمومی، خرده‌فرهنگ‌هایی شکل می‌گیرند که هرچند گستردگی و تأثیرگذاری فرهنگ عمومی را ندارند، اما در سازندگی هویت جمعی و رفتار و کردار مردم نقش محوری دارند. از جمله می‌توان به محوری‌ترین آن‌ها یعنی «فرهنگ سیاسی» اشاره نمود. [۷۱]

لوسین پای فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای از نگرش‌ها، احساسات و ادراکات حاکم بر رفتار سیاسی در هر جامعه تعریف می‌کند. [۷۲] از دید

دایرةالمعارف علوم اجتماعی آمریکا، فرهنگ سیاسی «مجموعه‌ای از نگرش‌ها، عقاید و احساسات است که به فرآیند سیاسی نظم و معنا می‌بخشد و فرصت‌های زیربنایی و قواعد حاکم بر رفتار سیاسی در نظام سیاسی را مشخص و تعیین می‌کند».[۷۳]

گابریل آلموند فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای از ایستارها، ارزش‌ها و احساسات، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی تعریف می‌کند. وی برای فرهنگ سیاسی سه جهت‌گیری قائل است که عبارتند از: ۱. جهت‌گیری شناختی که به معنای میزان اطلاعات و آگاهی شهروندان از نظام و نقش‌های سیاسی است؛ ۲. جهت‌گیری عاطفی که عبارت از احساس وفاداری و تعلق و پیوند با نظام سیاسی است؛ ۳. جهت‌گیری ارزشی که به معنای قضاوت کردن درباره عملکرد نظام سیاسی از حیث خوب و بد بودن می‌باشد.[۷۴]

در نهایت می‌توان فرهنگ‌های سیاسی جوامع را به سه نوع متفاوت طبقه‌بندی نمود که نوع اول شامل جامعه ایران پیش از مشروطه می‌شود:

— فرهنگ سیاسی محدود: این فرهنگ خاص نظام‌های قبیله‌ای، عشیره‌ای، خانوادگی، محلی و بومی است که بر وفاداری‌های افراد قبیله و خانواده یا هم‌زیان و هم‌نژاد و هم‌قوم به‌جای وفاداری‌های ملی استوار گردیده است. آگاهی سیاسی افراد جامعه محدود بوده و تصمیم‌گیری در چنین فرهنگی براساس تعصب، عواطف و احساسات می‌باشد. در این فرهنگ، اعتقاداتی جزمی براساس ترس از بیگانه به‌خاطر عدم شناخت آن و عدم اعتماد به نفس وجود دارد که همواره از غیرخودی فرار یا حذر می‌کنند. فرهنگ سیاسی این جوامع منفعل، تحریکی و براساس وحدت‌گرایی قومی و قبیله‌ای است.

— فرهنگ سیاسی تبعی یا انقیادی: این فرهنگ خاص جوامع ایدئولوژیک می‌باشد که ویژگی‌های آن اطاعت محض از دستگاه حکومت، مشارکت سیاسی کورکورانه و دنباله‌روی محض، پیروی از رهبران، تعصب بالای سیاسی و اعتقادات جزمی براساس نفرت از بیگانه و ترس از آنهاست. از غیرخودی نفرت دارند که دست به سرکوب آن‌ها خواهند زد. انفعال، تحریک‌پذیری،

ذهنیت یکتانگر و وحدت‌گرایی مبتنی بر ارزش‌های عام و رسالت واحد از دیگر ویژگی‌های آنست. می‌توان رژیم‌های فاشیستی آلمان و ایتالیا و کمونیستی شوروی، کوبا و چین را در این طبقه‌بندی ارزیابی کرد.

— فرهنگ سیاسی مشارکتی: در این نوع فرهنگ، افراد از خود تلقی شهروندی داشته و شناخت آن‌ها از نظام سیاسی نسبتاً زیاد است و از مشارکت فعالانه و ارادی در امور سیاسی برخوردارند. در این الگو، شهروندان در سطح فرایند بر سیاستگذاری و تصمیم‌گیری مسئولان تأثیر می‌گذارند و بر کلیهٔ عملکرد حاکمان و دستگاه‌های اجرایی نظارت دارند. [۷۵]

از تقسیم‌بندی فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که فرهنگ سیاسی ایران قبل از مشروطه و حتی مدت‌ها پس از آن از نوع محدود بوده که میزان آگاهی سیاسی در آن بسیار پایین، مشارکت سیاسی منفعلانه و براساس علایق شخصی و عشیره‌ای و وفاداری‌های خانوادگی و قبیله‌ای استوار بوده است. همچنین هیچ‌یک از معیارهای فرهنگ سیاسی مشارکتی در آن دیده نمی‌شود. چراکه تحقق چنین فرهنگی در درجهٔ نخست ناشی از آگاهی افراد از نقش خویش و به رسمیت‌شناختن جایگاه مردم در سیاست از سوی حکومت و خود جامعه است. جامعه‌ای که مردم در آن رعیت و نه شهروند^۱ تلقی می‌گردند، مشارکت‌دادن و مشارکت‌نمودن امری محال است.

در یک جمع‌بندی درخصوص آنچه که در باب ایران در آستانهٔ تجدد گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که این ویژگی‌ها همگی در باب جامعهٔ سنتی قابل بیان بوده و مجموعه سنت را شامل می‌شوند. اما مناسب‌تر آن است که برای سنت نیز همچون تجدد، دو چهرهٔ متفاوت در نظر گرفت، تا وقتی از رویارویی میان سنت و مدرنیته سخن گفته می‌شود، به تفکیک و تمایز میان نحوهٔ تفکر و رویهٔ اشتباه با نحوهٔ درست آن‌ها پرداخته باشیم. در غیر این صورت

۱. شهروندی واژه‌ای مخصوص دوران مدرن است. مردم به‌عنوان یک کل واحد و منسجم برای تحقق آرمان‌هایشان مشارکت نموده و در برابر حکومت صاحب حقوق می‌باشند نه صرفاً تکلیف و برای سرافرازی و بهروزی خویش ارزش قائلند.

نمی‌توان با نامیدن «سنت» همه آنچه را که در یک عصر موجود بوده است را طرد نمود. اموری به‌طور ذاتی در همه دوره‌ها وجود دارد که گرچه تفاسیر مختلف برمی‌دارند، اما هیچ‌گاه محو و نابود نمی‌شوند. چراکه این قبیل امور انسانی بوده و تا زمانی که انسان‌ها در قید حیات هستند با آن‌ها خواهد بود، از اینرو تمایز میان دو چهره «انسانی» و «مادی» سنت امری ضروری است.

«چهره انسانی سنت» همزاد با انسان‌ها ریشه در معنویت، اخلاقیات، نوع‌دوستی و در مجموع انسانیت دارد. این چهره گرچه در پوشش‌های مختلفی تحت عنوان دین، آیین، مذهب، مرام و... ظاهر می‌شود، اما اساس آن به احترام به حقوق دیگران از یک‌سو و حفظ حیات و زندگانی بشر در کره خاکی از سوی دیگر برمی‌گردد که دین و همانند آن به منظور ضمانت اجرایی آن‌ها وارد عمل می‌شوند. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به ابراز عواطف و احساسات، فداکاری، راستگویی، عدالت، وفاداری، صداقت، احترام متقابل، امانت‌داری، کمک به هموعان و... اشاره نمود که تحت عنوان نیروهای «خیر» در مقابل نیروهای «شر» در همه ادیان و مسلک‌ها بدان‌ها توجه شد. گرچه همین قبیل موارد نیز در جوامع و زمان‌های مختلف، تفاسیر متعددی برمی‌دارند و به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌شوند، اما همگی از طریق انسانیت و خیرخواهی صورت می‌پذیرد که ریشه در ذات انسان‌ها و جوامع دارد. همچنین چهره نخست سنت به این مسأله برمی‌گردد که همه انسان‌ها دوست دارند همان رفتارهای نوع‌دوستانه نسبت به آن‌ها نیز روا داشته شود و چون ابتدا خود را معیار قضاوت قرار می‌دهند که از هرگونه رفتار غیرانسانی و غیراخلاقی نسبت به خود از سوی دیگران اجتناب ورزیده و مانع می‌شوند، لذا به درستی آن رفتارها پی می‌برند. بعدها خواهیم دید که بسیاری از اصول مدرنیته که بر تأمین معاش به جای تأمین معاد مبتنی‌اند، با چهره نخست سنت در ستیز قرار می‌گیرند که خود به علت مبتنی بودن مدرنیته بر واقعیت و ضرورت و نه حقیقت است.

اما سنت از چهره دیگری نیز برخوردار است که سرسختی آن در مقابل مدرنیته و مقتضیات جدید، به رویارویی آن دو انجامیده است. چهره دوم جزء

ویژگی‌های ذاتی جوامع قدیم محسوب می‌گردد که تغییر آن‌ها به منظور کامیابی بشر به‌ویژه با ظهور دوران جدید ضروری است؛ در غیر این صورت نمی‌توان با ابزارهای قدیمی در دوران نو به رقابت و حتی ادامهٔ حیات پرداخت. چهرهٔ دوم سنت که از آن به «چهرهٔ مادی» یاد می‌کنیم، برخلاف چهرهٔ نخست، ریشه در کج‌اندیشی، علایق و منافع و قدرت‌طلبی بشر دارد که مجموعاً تشکیل‌دهندهٔ نیروهای شری‌اند که در دیالکتیک همیشگی با چهرهٔ نخست سنت قرار داشته‌اند. چهرهٔ دوم از نظر سیاسی شامل دستگاه استبدادی، امتیازات موروثی، سلسله‌مراتبی شدید، انتساب، فقدان آزادی‌ها، بنده‌نوازی و رعیت‌پروری، تفکر ظل‌اللهی و انواع روابط نابرابر غیرانسانی می‌شود که به تشدید سرکوب و ظلم و بی‌عدالتی‌ها انجامیده است. نگاهی به تاریخ ایران قبل از مشروطه گویای چنین واقعیتی است. لذا بدیهی است که نظام سیاسی مدرن درصدد اصلاح چنین وضعیتی از طریق محدودکردن قدرت سیاسی و نشان‌دادن ذات و ماهیت قدرت برآید. نظام اجتماعی سنتی نیز درون چهرهٔ دوم بر عناصری چون آمیختگی نقش‌ها، بی‌انضباطی، غلبهٔ احساس بر عقلانیت، بی‌خبری و همانند آن، که مانع توسعه و کامیابی قلمداد می‌شوند، تکیه زده است. تقدیرگرایی، ذهن‌گرایی صرف، تعصب شدید و انفعال به‌عنوان عناصر منفی فرهنگ سنتی، و فقدان مالکیت خصوصی، شیوهٔ تولید سنتی، غلبهٔ دولت بر اقتصاد، استثمار، اقتصاد معیشتی و غیرتولیدی و مانند آن‌ها به‌عنوان ویژگی‌های اقتصادی عصر سنت هیچ‌گاه قابل دفاع نبوده و مجموعاً در دوران قدیم به ایجاد فضایی ناعادلانه، ظالمانه، ایستا و حتی رو به عقب انجامیده‌اند.

از اینرو در جدال میان سنت با تجدید، هر دو چهره سنتی به تقابل با مدرنیته پرداخته‌اند که برخی به‌علت تضاد ذاتی و ماهوی میان آن دو بوده و برخی دیگر ناشی از نحوهٔ ورود مدرنیته به سرزمین‌های سنتی می‌باشد، درحالی که بسیاری دیگر نیز به علایق و منافع حاکم باز می‌گردد که در مسیر مدرن‌شدگی به خطر می‌افتند؛ همانند نظام حکومتی موروثی و مطلقه‌ای که در دوران مدرن جنای خود را به حکومت دموکراتیک، مردمی و موقتی می‌دهد، و یا غلبهٔ مالکیت

خصوصی بر مالکیت زمینداران استثمارگر و همچنین غلبه صنعت بر تجارت و شیوه تولید صنعتی بر شیوه تولید سنتی و... که به طور طبیعی صورت خواهد پذیرفت.

یادداشت‌ها

۱. عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، تهران، توس، ۱۳۷۰، صص ۲۴۷-۲۱۱.
۲. محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱.
۳. حسین بشیریه، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۴. حسین بشیریه، آموزش دانش سیاسی، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۲، صص ۱۶۹-۱۷۱.
۵. هانا آرنت، نوتالیتاریسم، ترجمه م. ثلاثی، تهران، جاویدان، ۱۳۶۳، صص ۱۳۵-۸۰.
۶. آستین رنی، حکومت، آشنایی با علم سیاست، ترجمه لی لا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۴-۱۳۶.
۷. موریس دوورژه، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دادگستر، ۱۳۷۸، ص ۱۴۸.
۸. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۱، صص ۷۷-۱۲۲.
۹. احمد نقیب‌زاده، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، سمت، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵.
10. James bill & Robert springborg, politics in the middle East, third edition, Harper collins publishers, New York, 1990, pp. 160-177.
۱۱. حسن قاضی مرادی، استبداد در ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۰، صص ۱۲۴-۱۱۲.
۱۲. فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار سیاسی - اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشرنشده دوران قاجار، تهران، آگاه، ۱۳۵۶، ص ۱۶.
۱۳. همان، ص ۱۷.

ایران در آستانهٔ تجدید □ ۵۵

۱۴. علی برزگر، «برخی از ویژگی‌های جامعهٔ مدنی»، مجلهٔ اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شمارهٔ ۱۲۳-۱۲۴، صص ۲۷-۳۳.
۱۵. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، صص ۲-۷.
۱۶. داور شیخاوندی، جامعه‌شناسی ماکس وبر (جادوزدایی از جهان)، تهران، مرندي، ۱۳۷۴، صص ۲۲-۳۱.
۱۷. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نی، ۱۳۷۳، صص ۱۰۴-۱۰۹.
۱۸. تام کریستنسن و پیر لاگرید، «رضایتمندی از حکومت، سنجش میزان و عوامل آن»، ترجمهٔ مهدی رهبری، مجلهٔ راهبرد، شمارهٔ ۳۵، بهار ۱۳۸۴، صص ۲۴۷-۲۷۰.
۱۹. محمدعلی همایون کاتوزیان، «فرد ایزدی و حق الهی پادشاهان»، مجلهٔ اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شمارهٔ ۱۲۹-۱۳۰، صص ۴-۱۹.
۲۰. حسن قاضی مرادی، در ستایش شرم، جامعه‌شناسی حس شرم در ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳.
21. Reinhard Bendix, Max Weber. An intellectual portrait, Garden city , N. Y, Doubleday & Co. 1962, pp. 330-333.
۲۲. حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، صص ۴۵.
۲۳. محمود سریع‌القلم، عقل و توسعه‌یافتگی، تهران، سفیر، ۱۳۷۲، صص ۱۰۱.
۲۴. جورج ن. کورزن، ایران و قضیهٔ ایران، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۳۲۶-۳۲۷.
25. Samouel Huntington, How countries Democratize, political science Quarterly, Volume 106, Number 4, 1992.
26. James Bill, car leiden, politics in the middle East, Boston, little Brown, 1984, pp. 148-158.
۲۷. علیرضا ازغندی، نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب، تهران، قومس، ۱۳۷۶، صص ۷۷-۱۰۰.
۲۸. پروانه آبراهامیان، مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ترجمهٔ سهیلا ترابی فارسانی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۶، صص ۲۳-۳۵.

۲۹. سعیده لطفیان، ارتش و انقلاب اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۴۶-۶۸.
۳۰. ان.ک. اس. لمبتون، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، صص ۱۱-۱۸.
۳۱. خواجه نظام‌الملک، سیرالملوک یا سیاست‌نامه، به کوشش ه. دارک، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، صص ۱۱-۱۸.
۳۲. امام محمد غزالی، نصیحة‌الملوک، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱، ص ۱۳۱.
۳۳. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، خلسه، مشهور به خواب‌نامه، به کوشش محمد کتیرایی، تهران، طهوری، ۱۳۴۸، ص ۱۷.
۳۴. آدمیت، پیشین، ص ۱۳.
۳۵. همان، ص ۱۵.
۳۶. اسدالله علم، گفتگوهای من با شاه، ترجمه گروه مترجمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۶.
۳۷. عباس ولی، ایران پیش از سرمایه‌داری، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، مرکز، ۱۳۸۰، صص ۴۱-۵۸.
۳۸. کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، پیشین، ص ۶۳.
39. Ann Lambton, "persian society under the Qajars", Royal central Asian studies, 18, April 1961, pp. 123-139.
۴۰. صادق زیباکلام، ما چگونه ما شدیم، تهران، روزنه، ۱۳۷۳، صص ۸۰-۸۲.
۴۱. لمبتون، پیشین.
۴۲. محسن ثلاثی، جهان ایرانی و ایران جهانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، صص ۴۴۹-۴۵۲.
۴۳. محمدعلی همایون کاتوزیان، «حکومت خودکامه: نظریه‌ای تطبیقی»، ترجمه علیرضا طیب، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۸-۱۱۷، صص ۵۶-۶۹.
۴۴. ابراهیم رزاقی، گزیده اقتصاد ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵، صص ۷-۱۶.
۴۵. محمدعلی همایون کاتوزیان، دولت و جامعه در ایران، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، صص ۸-۹.
۴۶. ناصر هادیان، «نظریه تدا اسکاچپول و انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه راهبرد،

ایران در آستانهٔ تجدید □ ۵۷

- شمارهٔ ۹، بهار ۱۳۷۵، ص ۱۶.
۴۷. محمدرضا فشاهی، تکوین سرمایه‌داری در ایران، تهران، گوتنبرگ، ۱۳۶۰، صص ۲۰۰-۲۰۵.
۴۸. قاسم انصاری رنانی و قنبرعلی کرمانی، تجارت در دورهٔ قاجاریه، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۰.
۴۹. علی‌اکبر اکبری، لمپنیسم، تهران، سپهر، ۱۳۵۲، ص ۳۴.
۵۰. علی‌اکبر نیک‌خلق و عسگری نوری، زمینهٔ جامعه‌شناسی عسایر ایران، تهران، چاپخش، ۱۳۷۷، ص ۱۴۹.
۵۱. جواد صفی‌نژاد، عسایر مرکزی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، صص ۳۶-۳۷.
۵۲. نیکی کدی، ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم، ۱۳۶۹، ص ۵۸.
۵۳. رضا شعبانی، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران، قوس، ۱۳۶۹، صص ۶۷-۶۸.
۵۴. نعمت‌الله قاضی، علل سقوط حکومت رضاشاه، تهران، آثار، ۱۳۷۲، صص ۱۵۷-۱۵۸.
۵۵. محمود سریع‌القلم، «مبانی عشیره‌ای فرهنگ سیاسی ایران تا دوران قاجار»، مجلهٔ اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شمارهٔ سوم و چهارم، آذر و دی ۱۳۷۷، ص ۳۷.
۵۶. آدمیت، پیشین، ص ۱۶.
۵۷. محمود سریع‌القلم، «مبانی عشیره‌ای فرهنگ سیاسی ایران در دوران قاجار»، مجلهٔ سیاسی - اقتصادی، شمارهٔ چهارم و پنجم، بهمن و اسفند ۱۳۷۷، ص ۹۴.
۵۸. فرامرز رفیع‌پور، توسعه و تضاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، صص ۴۳۹-۴۴۱.
۵۹. آدمیت، پیشین، ص ۲۱.
۶۰. تامس برتون باتامور، نخبگان و جامعه، ترجمهٔ علیرضا طیب، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۷.

61. Nikki Keddie, "the Iranian power structure and social change", Cambridge, International Journal of Middle East Studies, 1971, p. 5.

۶۲. صادق زیباکلام، سنت و مدرنیته، تهران، روزنه، ۱۳۷۷، صص ۱۵۵-۲۰۷.
۶۳. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰، صص ۲۴۷.
۶۴. مسعود چلبی، جامعه‌شناسی نظم، تهران، نی، ۱۳۷۵، صص ۱۳۱.
۶۵. داریوش آشوری، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران، آگاه، ۱۳۷۹.
۶۶. تری ایگلتون، «منازعات فرهنگ»، ترجمه رضا مصیبی، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۸، پاییز، ۱۳۸۵، صص ۱۸۵-۲۲۴.
۶۷. محمد شهابی، رهبر خرد، تهران، خیام، ۱۳۶۴، صص ۸۱-۸۳.
۶۸. محمدحسین طباطبایی، اصول و فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۶۵.
۶۹. جهانگیر قائم مقامی، نامه‌های میرزا ابوالقاسم قائم مقام، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹، صص ۶۷.
۷۰. هشام شرابی، پدرسالاری جدید، ترجمه سید احمد موثقی، تهران، کویر، ۱۳۸۰، صص ۲۵-۳۰.
۷۱. علیرضا ازغندی، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۷، صص ۹۵.
۷۲. لوسین پای، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، ترجمه مجید محمدی، نامه فرهنگ، سال اول، ش ۱ و ۲، صص ۱۰.
73. David Stills, international Encyclopedia of social science, Vol. 11, the McMilan company, 1972, p. 218.
۷۴. گابریل آلموند، چارچوب نظری برای سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طبیب، تهران، مرکز آموزش و مدیریت دولتی، ۱۳۷۶، صص ۷۱.
۷۵. برتران بدیع، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، قومس، ۱۳۷۶، صص ۵۲-۵۵.

فصل دوم

تجدد

در این فصل به بررسی تاریخچهٔ تجدد یا مدرنیته و روند شکل‌گیری آن نخواهیم پرداخت. همچنین هدف، صرفاً بررسی اصول مدرنیته نیست، بلکه ماهیت مدرنیته با تأکید بر اصولی است که ذاتاً با سنت دارای تناقض اند. به عبارت دیگر فرض بر این است که مدرنیته بر ماهیتی استوار است که خواه ناخواه آنرا درمقابل جامعهٔ سنتی قرار می‌دهد. برای همین بخش عمدهٔ ستیز میان سنت و مدرنیته، برآمده از ماهیت آنهاست. از اینروست که تلاش بسیاری از متفکران به‌منظور سازگاری میان آنها تاکنون ناکام مانده است. مدرنیته و سنت در بسیاری از اصول ذاتاً در تناقض با یکدیگر قرار دارند و بسیاری از ستیزهای موجود میان سنت‌گراها و مدرن‌ها گذشته از تأکید بر نقش عوامل انسانی، طبیعی بوده است.^۱

۱. به‌جای بررسی بیرونی و پوزیتیویستی سنت و مدرنیته، می‌بایست از روش درون‌فهمی یا هرمنوتیک در این خصوص استفاده نمود. همدلی و درک سنت و سنت‌گراها توسط مدرن‌ها و همچنین توجه به شرایط ظهور مدرنیته در غرب و درک ضرورت‌های دنیای جدید، و به‌ویژه

تحقق مدرنیته در غرب طی روندی پانصدساله علیه حاکمیت فکری و سیاسی هزارساله کلیسا صورت گرفت که به تدریج از قرن دوازدهم تردیدهایی در آن به وجود آمده بود و آنگاه رفته رفته جنبش جدید در ابعاد مختلف هریک به صورت جدا و طی انقلاب‌های عظیم علمی، صنعتی، اجتماعی، فکری و سیاسی به پیروزی رسید. در قرون وسطی پادشاهان مطیع کشیشان و مردم گناهکار برده آنان بوده‌اند. در اواخر دوره حاکمیت کلیسا، فساد اقتصادی، دینی و سیاسی چنان به اوج خود رسید که جامعه از هرگونه تغییری جهت رهایی از کشیشان استقبال می‌نمود. از جمله می‌توان به خرید گناهان مردم توسط کشیش، ورود کشیشان به عرصه اقتصادی و ثبت بسیاری از املاک به نام خود، تجمل‌گرایی و زد و بند آن‌ها با قدرت، انگزیراسیون و یا قانون تفتیش عقاید که طی آن بسیاری از انسان‌های معترض به طرز وحشتناکی شکنجه و اعدام می‌شدند،^۱ و نظارت مطلق بر زندگی مردم اشاره نمود. [۱]

رشد شهرنشینی، تنگناهای اقتصادی جامعه، برملاشدن مفاسد حاکمان و کلیسایان، رشد طبقات جدیدی چون بورژوازی و تجار جدید، ستیز میان برخی شاهان با کشیشان بر سر قدرت، به جان رسیدن جامعه و نیروهای اجتماعی از عدم بهبود وضعیت و رکود و رخوت در همه عرصه‌ها، کشف قاره آمریکا و مناطق جدید، اختراع کاغذ و چاپ، پیشرفت در علم کیهان‌شناسی و... زمینه‌های ورود جوامع غربی را به دوران مدرن فراهم آورد. [۲] دورانی که با تکامل تدریجی خود و گسست از سنت به منظور برتری بر جهان و تأمین چرخه سوخت صنایع و بازار فروش، پس از مدتی به چنان قدرتی دست یافت که لشکرکشی به سایر نقاط جهان را آغاز نمود. سربازان غربی به عنوان فاتحان دنیای غیراروپایی و سرمایه‌داران صنعتی به عنوان حاکمان چنین دنیایی حاملان

لزوم اتخاذ رویکرد گفتگویی جهت امتزاج میان افق‌ها در زمینه‌های معرفتی تنها راه جلوگیری از ستیز و تقابل می‌باشد.

۱. از جمله می‌توان به ماجرای گالیله اشاره نمود که با بیان عقاید خویش در خصوص چرخش زمین برخلاف تفکر غالب، محکوم به اعدام و سوزانده شدن گردید.

تفکر جدید بوده‌اند. از آن پس، جهان سنتی شرق که در کمال آرامش به سر می‌برد، با ورود چنین افکاری همراه با امپریالیسم غربی دچار چنان تکانه‌هایی شد که تاکنون نیز در آن دست و پا می‌زند. در ادامه به اصول اساسی مدرنیته اشاره می‌نماییم.

ورود غرب به دنیای مدرن، ابتدا با رنسانس فرهنگی و تحولات فکری صورت پذیرفت. در قرن شانزدهم دو تن از آباء کلیسای سلطه کلیسا به‌پا خاستند و آن را به زیر سؤال بردند که مهمترین ادعایشان ایمان فردی، حذف کلیسا به‌عنوان واسطه میان خدا و انسان، امکان فهم کتاب مقدس توسط هر شخص، تأکید بر تلاش و کار زیاد برای رستگاری دنیوی، تشویق انسان‌ها به ثروتمندشدن و از همه مهمتر تأکید بر عامل موفقیت به‌عنوان شرط رستگاری بود. [۳]

پس از آن مدرنیته از نظر فرهنگی و فکری بر اصولی بنا گردید که به مرور زمان، چالش‌های عمده‌ای را درمقابل سنت سبب شد. متفکرانی چون دکارت، بیکن، هیوم، کنت و دورکیم، آنچه که تفکر مدرن نامیده می‌شود را به اتفاق ده‌ها متفکر دیگر، طی قرون ۱۶ الی ۲۰ شکل داده‌اند. چنین اصولی از نظر فکری و فلسفی موارد زیر را دربر می‌گرفت.

— «عقلانیت»: تأکید بر عقل بشری^۱ به‌عنوان معیار تصمیم‌گیری در مقابل احساسات و عواطف، نیروهای ماورایی تعیین‌کننده، افراد و گروه‌های مرجع و... اولین و مهمترین تفکر دوران جدید را تشکیل می‌دهد. این تفکر با افسون‌زدایی از جهان، درصدد شناخت طبیعت و غلبه بر آن از طریق نیروی عقلانی بوده است. آنجا که ماکس وبر می‌گوید: «تجدد سازمان خردمندانه جامعه است که نوعی گسست از باورهای فرجام‌شناسانه به‌شمار می‌رود». [۴]

رشنالیزم یا خردورزی را می‌توان در سه معنا به کار گرفت: نخست آن‌که غیر از انسان در ابعاد فردی یا جمعی، کسی تصمیم‌گیرنده برای او نیست و این انسان است که از طریق عقل خویش صلاح خود را تشخیص می‌دهد. دوم افسون‌زدایی

از جهان و بی اعتباری هرگونه منبع و یا مرجع ثابت همچون گفته‌ها و نوشته‌های گذشتگان در صحت و سقم یک مسأله است. بلکه انسان با عقل خویش نیازهایش را مطابق زمان حال و بهتر از دیگران تشخیص می‌دهد. به گفته هگل: «آنچه عقلانی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلانی است.» [۵] سوم و مهمتر آن که عقلانیت به معنای محاسبه‌گری است. انجام و عدم انجام هر کاری را می‌بایست با عقل محاسبه نمود. محاسبه‌گری به معنای تشخیص سود و زیان است. معیار عمل ما سود و زیان یک چیز است. عقلانیت با تأکید بر انسان و نیروی خرد، بر طبیعت جهت تأمین منافع و دفع ضرر، غلبه می‌یابد. این تفکر با تفکری که عقل بشری را جایز الخطا دانسته که از تشخیص مصلحت توسط انسان عاجز است و لذا می‌بایست به راهنمایی و هدایت او از طریق منابع ثابتی چون دین و آیین و عرف و عادات اقدام نمود، در تضاد است، بلکه یگانه راه سعادت بشری را اتکا به عقل او می‌داند. [۶]

— «علم‌گرایی»: می‌بایست میان علم^۱ با دانش^۲ تفاوت قائل بود. دانش که به معنای مجموعه منسجم و به هم پیوسته‌ای از معرفت جهت شناخت است کلی‌تر از علم بوده که علم تنها بخشی از آن را شامل می‌شود. [۷] از ابتدای خلقت، دانش بشری در اشکال مختلف خرافی، اسطوره‌ای، فلسفی، دینی و در نهایت علمی آشکار شد. آنچه که علم را از سایر اشکال دانش جدا می‌سازد، تأکید بر تجربه‌گرایی^۳ و آزمون و خطاست. به عبارت دیگر برخلاف فلسفه که بر استدالات کلی جهت جستجوی ماهیت اشیاء دلالت دارد و برخلاف الهیات که بر نیروی ماوراءالطبیعی و حقیقت جهان تأکید می‌ورزد، علم‌گرایی بر امور واقع و نه حقیقی، و بر عینیات نه ذهنیات توجه دارد. [۸]

علم در صدد آن است که هر چیزی را بر محک تجربه و آزمون و خطا گذارد و صحت و سقم آن را در عرصه عمل نشان دهد. علم برخلاف فلسفه به دنبال استدلال‌های ذهنی نیست بلکه می‌خواهد با محوریت عقل، موجودیت هر

1. Science
3. Positivism

2. Knowledge

چیزی را در عرصهٔ عینی نشان دهد. از اینروست که علوم تجربی و آزمایشگاهی به مرور زمان در قرن بیستم بر سایر علوم برتری یافت و علوم اجتماعی نیز توسط افرادی چون آگوست کنت به صورت علم مطالعه پدیده‌های اجتماعی و عینی در قرن نوزدهم به وجود آمد. [۹]

در اندیشهٔ سنتی، انسان درصدد غلبهٔ حقیقت بر واقعیت بوده و هرگونه تفسیر او از واقعیات، برحسب حقیقت شکل می‌گرفت. درحالی که انسان مدرن برعکس، درصدد تطبیق حقیقت با واقعیت است. او با نفی هرگونه پیش‌داوری و ذهنیت‌های ازپیش شکل‌گرفته، درستی و نادرستی هر چیزی را در عرصهٔ واقع جستجو می‌کند. از اینرو با روش استقرایی،^۱ دانش مدرن در تلاش است که همه چیز را به مرحلهٔ آزمون و تجربه گذارد و خود را با واقعیت‌ها تطبیق دهد. [۱۰]

تجربه‌گرایی با اعتقاد به ارجحیت واقعیت بر حقیقت، و با استفاده از اصل مشاهده‌پذیری، به قضاوت درخصوص حقیقت می‌پردازد. از نگاه انسان تجربه‌گرا، می‌بایست هرآنچه را که به چشم می‌آید، واقعیت دانست. در مورد آنچه که به چشم نمی‌آید، یا می‌بایست به انکار آن پرداخت و یا با تساهل آن را نادیده گرفت. از این طریق تجربه‌گرایی از راه عین‌گرایی^۲ درمقابل هرگونه تفکر ماورایی قرار می‌گیرد و هرآنچه را که قابل مشاهده و آزمون و خطا نباشد، غیرواقعی و غیرحقیقی می‌شمارد. [۱۱]

— اصل دیگر مدرنیته «دنیا‌گرایی» و یا دنیوی‌شدن^۳ است. از دیدگاه انسان مدرن، انسان در درجهٔ نخست موجودی است دنیوی. دنیا با همهٔ قوت و ضعف خود انسان را احاطه نموده است. او به این دنیا افکنده شده است [۱۲]^۴ و گریزی ندارد مگر آن‌که در این دنیا خود را به سعادت برساند. با تقدم دنیا بر آخرت، انسان مدرن درصدد خوشبختی خویش در این جهان است که مهم‌ترین ابزارهای

۱. روش استقرایی درمقابل روش قیاسی است که مورد استفاده دانش قدیم بوده است. روش قیاسی با فرار دادن یک اصل کلی یا قاعده و قانون، درصدد اعمال آن بر امور جزئی است. درحالی که روش استقرایی از طریق امور جزئی به یک اصل کلی می‌رسد.

2. objectivism

3. Secularism

4. thrownness

او عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است. برای انسان سنتی، آخرت بر دنیا برتری داشته و دنیا مزرعه آخرت است یعنی می‌بایست تلاش نمود تا به سعادت اخروی دست یافت. بنابراین هدف اساسی برای انسان سنتی، کسب رضایت نیروی ماورایی است. درحالی که برای انسان مدرن، هدف، غلبه بر دنیا و طبیعت و به‌کارگیری آن برای سعادت در همین دنیا است. او درصدد کسب رضایت خالق نیست بلکه تنها به رضایت خویش در این دنیا می‌اندیشد. از اینروست که انسان مدرن تمام توان خویش را برای سعادت در این دنیا به کار می‌گیرد و تمام قواعد و قوانین را مطابق با دنیای خویش و اصل سعادت دنیوی‌اش تنظیم می‌سازد. [۱۳]

— «شکاکیت» نیز از اصول دیگر مدرنیته است. شکاکیت مدرن^۱ درمقابل یقین در عصر سنت، برای هیچ چیز غایت و تعالی قائل نیست بلکه هر چیزی را به دیده شک و تردید می‌نگرد و از اینرو درصدد حل و غلبه بر آن برمی‌آید. شکاکیت را می‌توان پرسشگری و نقادی نیز تعریف نمود. ذهنی که دائماً درصدد ساختارشکنی و غلبه بر امور ثابت است. او به هیچ چیزی یقین ندارد بلکه همه چیز برای او متغیر، قابل تردید و حذف و رد و جایگزینی است. [۱۴]

— «فایده‌گرایی»^۲ یا تفکر سودانگاران نیز درمقابل تفکر غایت‌گرا، موتور محرکه انسان مدرن است. جرمی بنتام، متفکر بنام این اندیشه معتقد است وظیفه حکومت‌ها تأمین سود بیشتر برای بیشتر افراد است. [۱۵] از دید بنتام طبیعت بشر فرمانبردار دو مسأله «لذت» و «رنج» است. همه تصمیمات ما در زندگی درنهایت به این دو اصل برمی‌گردد. جستجوی لذت و گریز از رنج، تنها غایت آدمی است. بدین‌سان اصل سودمندی عبارت از آن است که در هر استدلالی اساس کار ما محاسبه و مقایسه رنج‌ها و لذت‌ها باشد و هیچ اندیشه دیگری را در استدلال خود دخالت ندهیم. [۱۶] بدین‌سان او رسالت حکومت‌ها را نه پیگیری حقیقت و آرمان‌گرایی که واقعیت‌گرایی و تأمین منافع اکثریت جامعه می‌انگارد. [۱۷] در اینجا وظیفه افراد و حکومتها تأمین منافع مادی و این جهانی

1. skepticism

2. utilitarianism

قرار می‌گیرد. اندیشه‌ورزی و عمل‌گرایی در این جوامع معطوف به فایده است و از هرگونه تفکر و عمل غیرسودمند غیرانسانی اجتناب می‌شود.

— «عمل‌گرایی» یا پراگماتیسم^۱ نیز با تأکید بر نتیجه‌گرایی که بیشتر در آمریکا نسبت به سایر کشورهای غربی رواج داشته است، از اصول اساسی مدرنیته به‌شمار می‌رود. متفکرانی چون جان دیویی و ویلیام جیمز در گذشته و ریچارد رورتی در حال حاضر، معتقدند که هرگونه اقدامی می‌بایست در راستای نتایج آن صورت پذیرد. در صورتی که تفکر و یا عملی دارای نتایج منفی است از آن خودداری گردد و تنها در صورت مثبت‌بودن نتیجه به آن مبادرت ورزید. [۱۸] برای مثال ریچارد رورتی معتقد است که می‌بایست دموکراسی را برحسب نتایج عملی آن نسبت به سایر حکومت‌ها چون دیکتاتوری، بهتر دانست چراکه دموکراسی در عرصه عمل نتایج بهتری را ارائه نموده است. همچنین از دید او آنان که درصدد تأسیس دموکراسی برمی‌آیند، نمی‌بایست به توجیه فلسفی برای آن اقدام نمایند، بلکه صرفاً به نتایج عملی و تجربی برای دموکراسی روی آورند. [۱۹] بنابراین در این تفکر، هرگونه تلاش فکری و عملی با توجه به نتایج آن در عرصه عمل صورت می‌پذیرد و از هرگونه پیش‌ذهنیت و توجیهات فلسفی، کلی و غیرعملی خودداری می‌گردد.

— «فردگرایی»^۲ در مقابل اندیشه سنتی که به جمع‌گرایی معتقد است، مدرنیته بر فرد و خواسته‌های او و تقدمش بر جمع و جامعه تأکید دارد. هر فردی دارای خواسته و حرمتی است که می‌بایست گرامی داشته شود. جمع نمی‌تواند برای فرد تصمیم‌گیرنده باشد، مگر برای خود جمع و امور جمعی. درحالی که هیچ مرجعی نیز حق تصمیم‌گیری برای فرد را ندارد. هر فردی خود مرجع شناخت غرایز، احساسات، خواسته‌ها و آرزوهایش می‌باشد. همچنین تعریف هرکسی از منافع خویش بهتر از دیگری برای او صورت خواهد پذیرفت. هرکسی اگر دنبال منافع خود البته بدون ضرر زدن به دیگری باشد، بهتر از آنست که جمع تصمیم به تعریف و تأمین منافع فرد بگیرد. به گفته آدام اسمیت:

1. pragmatism

2. individualism

«هر کسی اگر به تنهایی به فکر منافع خود باشد و آن را تأمین نماید، همه

جامعه خوشبخت می‌شوند».[۲۰]

فردگرایی به معنای دیگری هم به کار می‌رود و آن نگه داشتن حریم خصوصی افراد از تجاوز جامعه و حکومت است. حریم خصوصی در اندیشه مدرن از حریم عمومی جداست. هرکسی حریم شخصی خود را دارد که با حریم شخصی دیگران فرق می‌کند. از اینرو هیچ‌کس حق ورود به حریم شخصی کس دیگر را ندارد و در مورد آن حق چون و چرا نخواهد داشت. افراد انسانی در حوزه خصوصی‌شان کاملاً آزادند و هرگونه که خود می‌خواهند عمل خواهند نمود.[۲۱]

— «اومانیسم» یا انسان‌گرایی^۱ نیز از دیگر مبانی ثابت مدرنیته به‌شمار می‌رود. اومانیسم بدین معنی است که هدف و رسالت همه چیز انسان است. هدف سعادت و خوشبختی و کسب رضایت انسان بوده و خود اوست که می‌تواند با تشخیص و اراده خویش به سعادت خود نائل آید. طبق این اصل دخالت هرگونه نیروها و عناصر خارجی و غیرانسانی نفی می‌گردد و انسان چون موجودی تنها در نظر گرفته می‌شود که فقط با اراده و عقل خویش می‌تواند راه بهتری را انتخاب نماید.[۲۲] در حالی که در تفکر سنتی انسان تنها نیست بلکه سایر عناصر نیز در زندگی او نقش دارند، از جمله خداوند که تعیین‌کننده اصلی در تفکر مذهبی است. گفته‌ایم که سنت انسانیت محور است ولی مدرنیته انسان‌محور است. وظیفه دولت‌ها نیز در جامعه مدرن هدایت انسان‌ها نیست بلکه سعادت دنیوی انسان‌ها مطابق خواسته‌های خود آن‌هاست. دولت مطیع خواسته جامعه بوده و رسالت دیگری جز عمل کردن مطابق آنچه که جامعه می‌خواهد ندارد. با محور قرار گرفتن انسان همه امکانات و توانایی‌ها در راستای خوشبخت کردن او در این دنیا به کار گرفته می‌شود.

— از دیگر اصول مدرنیته در دنباله بحث‌های قبلی، تأکید بر «اختیار» و انتخاب است. فردگرایی و انسان‌گرایی در نهایت به اینجا می‌انجامد که انسان صاحب اختیار مطلق بوده و هیچ جبری بر او غالب نیست. انسان‌ها طی این

فرایند درصدد گریز از هرگونه قید و بندی می‌باشند که آن‌ها را از اقدام بازمی‌دارد. انسان قادر به انجام همه کاری بوده و هیچ چیز جلودار او نیست. طبق این اندیشه هیچ‌گونه نیروی تعیین‌کننده و از پیش مقدری وجود نداشته و انسان‌ها طبق اراده و انتخاب خود تنها نیروی تصمیم‌گیرنده برای خویش می‌باشند. همچنین نمی‌توان راه توسعه انسانی را سد نمود بلکه انسان امکان پیشرفت تا بی‌نهایت را دارد. [۲۳]

— «نسبی‌گرایی»^۱ یا نفی هرگونه حقیقت و ارزش‌های مطلق، از اصول چالش‌برانگیز مدرنیته است. در اندیشه جدید، ارزش‌ها و هنجارها و یا هرگونه باید و نبایدها زمانی و مکانی‌اند که از فردی به فرد دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت می‌باشند. بدین‌سان نمی‌توان قانونی کلی و مطلق برای انسان‌ها وضع نمود و آن را حقیقت مطلق خواند. بلکه حقیقت و معرفت همگی نسبی‌اند و همواره تغییر می‌یابند. [۲۴] تأکید بر شکاکیت، ابطال‌گرایی و اومانیته حتی در حوزه اخلاقیات نیز سبب چالش‌های بزرگی شده است؛ به گونه‌ای که اخلاق نیز همچون سایر اصول انسانی، مذهبی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نسبی تلقی شده و تعریف ثابتی از آن نمی‌توان ارائه داد. از اینرو به جای درست و نادرست بودن امور می‌بایست به هست‌ها و نیست‌ها توجه داشت و از هرگونه قانونگذاری در حوزه اخلاقی و تعیین اصول ثابت در این زمینه اجتناب نمود.

— سرانجام آن‌که اندیشمندان مدرن جهت تحقق تفکر جدید، بر عنصر ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی^۲ تأکید زیادی دارند. تحقق مدرنیته و افزایش آگاهی جامعه نیازمند وسایلی چون مدرسه، دانشگاه، روزنامه، مجلات، رادیو، تلویزیون و... می‌باشد. بدیهی است تحقق چنین امری نیازمند زمان، هزینه‌های مالی، مدیریت، آگاهی و از همه مهمتر گذشتن از سد جامعه سنتی است. [۲۵] تأسیس هرکدام از آن‌ها به‌ویژه مدرسه و دانشگاه که مروج علم مدرن، تجربه‌گرایی، اومانیسم و نسبی‌گرایی خواهند بود، خواه‌ناخواه با واکنش علوم قدیم مواجه می‌شود که مطلق‌گرا، ارزش‌محور و متافیزیکی‌اند.

در نهایت همان‌گونه که دیده شد، تفکر مدرن سنخیتی از لحاظ بنیادهای فکری با سنت ندارد. سنت ارزش‌محور، مطلق‌گرا، اخلاق‌گرا، انسانیت‌محور، معنوی، یقینی، تقدس‌گرا و از همه مهمتر حقیقت‌باور است، در حالی که مدرنیته واقع‌گرا، انسان‌گرا، نسبی‌گرا و علم‌محور است که بر بنیان تجربه و آزمون و خطا بنا شده است. بدیهی است بخش عمده‌ای از نیروهای مشروطه‌خواه طرفدار اندیشه مدرن و بخشی دیگر نیز به سنت دل‌بستگی داشته‌اند. همین تضاد میان سنت و مدرنیته، خود ریشه‌های تضادهای موجود یک قرن اخیر در ایران را تشکیل می‌داده است.

آنان که سعی دارند میان سنت و مدرنیته تلفیقی صورت دهند، بیشترین تلاش خود را توانسته و می‌توانند در حوزه فرهنگی صرف نمایند، در حالی که در حوزه سیاسی امکان چنین تلفیقی ممکن نیست و به صورت شفاف می‌بایست میان دو گزینه، یکی را برگزید. چراکه اگر جوهره سیاست را در دوران قدیم استبداد بدانیم، جوهره سیاست در دوران جدید، دموکراسی است. اگر سلسله‌مراتب قدرت در گذشته از بالا به پایین بوده است، این سلسله‌مراتب در دوران مدرن، از پایین به بالاست و هرگونه تأسیس و قانونگذاری به‌منظور بیشتر نمودن نقش مردم در مدیریت کشور صورت می‌گیرد. نگاهی به اصول سیاسی مدرنیته در ذیل، تضاد آن را با سیاست قدیم نشان می‌دهد. همین اصول بیشترین تلاش مشروطه‌خواهان را تشکیل می‌داده است:

— در عصر جدید، برای نخستین بار نیکولا ماکیاولی در قرن شانزدهم بر عنصری تأکید ورزید که جوهره سیاست مدرن توصیف گردید و آن این بوده است که سیاست چیزی نیست جز «قدرت» و هدف و رسالتی ندارد جز کسب، حفظ و گسترش قدرت. ماکیاولی به آن رکن اساسی اندیشه مسیحی که تقدیر انسان را رسیدن به هدفی فوق‌الطبیعه در دنیای دیگر می‌داند، معتقد نیست. بلکه به‌نظر وی، ارزش‌هایی که در ماوراء سعادت مادی انسان و در سطحی بالاتر از این سعادت قرار دارند، عموماً ارزش‌های دنیوی هستند و نه ارزش‌های آسمانی. این ارزش‌ها عبارتند از عظمت، قدرت و شهرت. [۲۶]

ماکیاولی نخستین کسی بود که ماهیت قدرت را برملا ساخت و پیشرو اندیشه علمی در این زمینه شد. [۲۷] ماکیاولی به عنوان بنیانگذار علم سیاست، نخستین کسی بود که قطعاً از تمام سنت قرون وسطایی برید. او شالوده این سنت را که نظام سلسله مراتب بود، ویران کرد و نظریه سیاسی او راه را بر نظریات جدید در علم سیاست گشود. [۲۸] از دیدگاه ماکیاولی، بالاترین ارزش در سیاست، قدرت است و قدرت نیز قوانین خاص خود را دارد که در صورت ورود هرکس درون آن، بر وی تحمیل می‌گردد. بعدها چنین اندیشه‌ای توسط هانس مورگنتا در قرن بیستم در عرصه روابط بین‌الملل ارائه گردید. از دیدگاه وی نیز روابط میان دولت‌ها اساس نظام بین‌الملل بوده و آن چیزی جز قدرت نیست. [۲۹]

— در گذشته مفهومی به نام «دولت» (به معنای حکومت یا government)^۱ جای خود را به مفاهیمی چون فرمانروا، حاکم، زمامدار و مانند آن‌ها داده بود. به گونه‌ای که حکومت یعنی شخص حاکم و مصلحت او مهم‌تر از مصلحت کشور و جامعه بود. از سوی دیگر در گذشته ورود عناصر غیرسیاسی به درون سیاست همچون روابط خویشاوندی، مصلحت شخصی، اخلاقی و... ممکن بود. درحالی که برای نخستین بار توسط ماکیاولی و آنگاه توسط توماس هابز، بر این نکته تأکید ورزیده شد، که هیچ مصلحتی از مصلحت دولت بالاتر نیست و مصلحت دولت (به معنای حکومت) بالاتر از مصلحت اخلاقی، مذهبی و فردی است. [۳۰] بدین ترتیب دولت و حکومت به عنوان واحدی مجزا در رأس همه امور تنها مرجع تعیین‌کننده مصالح و منافع ملی بوده و حتی کلیسا نیز ابزار دولت برای رسیدن به اهداف ملی است. از دیدگاه ماکیاولی برخلاف تصور کلیسا دولت و کشور یک پدیده طبیعی هستند، [۳۱] و پیدایش آن‌ها زمینه‌ها و علل مادی دارند. [۳۲]

— مفهوم ملت یا nation، پدیده‌ای جدید است که در مقابل پدیده‌هایی

۱. در علم سیاست میان دولت یا state با حکومت government تفاوت فائند. دولت مجموعه‌ای از حکومت، مردم، سرزمین و حاکمیت است. حکومت به عنوان یکی از ارکان دولت، تنها شامل نهادهای سیاسی می‌شود.

چون قوم و نژاد و طبقه قرار می‌گیرد. ملت جمعیتی واحد با ریشه‌های تاریخی واحد است که در سرزمینی مشترک با عقیده‌ای واحد گردهم آمده و برای سعادت خویش دست به تشکیل حکومت می‌زنند. حکومت‌ها در گذشته برآمده از اقوام بوده‌اند، ولی اکنون ملت پایه‌گذار حکومت است، در نتیجه برخلاف گذشته که صاحب حقی نبوده است، به دنبال کسب امتیازات و حقوق طبیعی خویش است که می‌بایست از سوی حکومت به رسمیت شناخته شود. [۳۳] اولین نقطه حرکت جامعه علیه حکومت در دوران مشروطه پس از جافتادن این مفهوم در ذهن جامعه بوده است که برخلاف قبل دارای حق و حقوق بوده و وظیفه حکومت‌ها تأمین آن‌ها همچون امنیت، رفاه، قانون، حفظ حرمت، پیشرفت و... است.

— «سکولاریزم»^۱ یا عرفی‌شدن سیاست که جزء جدایی‌ناپذیر سیاست مدرن می‌باشد، بر مبنای زمینی ساختن حکومت و هرگونه تقدس‌زدایی از آنست. بر این اساس بر سیاست قواعد خاصی حاکم است که جدای از قواعد حاکم بر ریاضی، اقتصاد، فلسفه، دین، اخلاق و... می‌باشد. در نتیجه می‌بایست از سیاست تمامی عناصر بیرونی آن را دور ساخت. طبق این اندیشه، اساس سیاست بر قدرت بنا گردیده و وظیفه سیاست نیز تأمین منافع ملی در عرصه بین‌الملل و منافع جامعه در داخل می‌باشد.^۲ [۳۴]

— «دموکراسی»: تاریخ دموکراسی در غرب به یونان باستان بازمی‌گردد که به علت مستقیم بودن آن، خود عامل عوام‌گرایی و هرج و مرج گردید. از این رو فلاسفه‌ای چون افلاطون ایده مدینه فاضله با حکمرانی فیلسوف و یا فیلسوفی حاکم را برای جلوگیری از پوپولیسم یا عوام‌گرایی که منجر به مرگ استادش سقراط شد، ارائه نمودند. [۳۵] پس از آن در روم، مجلسی به نام سنا وجود داشت

۱. میان سکولاریزم به معنای جدایی دین از سیاست با لایسیسم به معنای جدایی دین از جامعه تفاوت وجود دارد.

۲. اندیشه مدرن در حوزه‌هایی چون علم نیز بر جدایی آن از ارزش‌ها تأکید دارد. حتی سکولاریزم در عرصه حقوق نیز مبنای قواعد حقوق را بر عقلانیت بشری و نیازهای جامعه قرار می‌دهد و تنظیم آن را بر پایه شرع نفی می‌کند.

که از اشرافیت یا اریستوکراسی تشکیل می‌شد. مشکل این‌گونه دموکراسی‌ها آن بود که افراد خاصی حق ورود به سنا را داشته‌اند و با ظهور فرمانروایی قوی، نقش مجلس به حاشیه رانده می‌شد. [۳۶]

اما در دوران جدید افرادی چون هابز، لاک و روسو، با طرح مفهوم جامعه طبیعی و قرارداد اجتماعی، رابطه میان حکومت و مردم را بر توافقی مبتنی دانسته‌اند که قابل فسخ می‌باشد. چنین قراردادی عامل خروج انسان‌ها از وضع طبیعی بوده که در آن انسان گرگ انسان تلقی می‌شد. از اینرو طبق این قرارداد، حکومت موظف به تأمین امنیت و حفظ مالکیت خصوصی مردم است. [۳۷] با قراردادی خواندن رابطه میان دولت و مردم، چگونگی و راهکارهای ورود مردم به سیاست و اعمال نظرات و خواسته‌های آنان مطرح گردید که ژان ژاک روسو چنین امری را با توسل به سیستم دموکراسی مستقیم و غیرمستقیم ممکن دانست. [۳۸]

آنچه که در دوران مدرن با ظهور انقلاب فرانسه که نتیجه تفکرات روسو بوده است، تحقق پذیرفت چیزی جز دموکراسی نبوده است. میان دموکراسی غیرمستقیم که امروزه در کشورهای غربی وجود دارد، با پوپولیسم^۱ مرز باریکی هست که توجه بدان جدی است. بسیاری کشورها هستند که به ظاهر نهادهای دموکراتیکی چون پارلمان در آن‌ها وجود دارد و خود را دموکراتیک می‌دانند. درحالی که دموکراسی مستلزم سه عنصر اساسی آراء عمومی، انتخابات و جامعه مدنی است که در صورت فقدان هرکدام از آن‌ها نمی‌توان حکومتی را دموکراتیک خواند. طبق این اصل هرگونه نهادهای غیرانتخابی و استبدادی که مبتنی بر آراء عمومی نباشد و مطلق و دائمی باشد، نفی می‌گردد. [۳۹]

— «ناسیونالیزم» یا ملی‌گرایی^۲ با تأکید بر دو عنصر ملت و دولت از ویژگی‌های سیاسی دوران مدرن است. طبق این اصل هیچ مصلحتی از مصلحت دولت و ملت بالاتر نیست و وظیفه دولت تنها تأمین منافع ملی است. همچنین حکومت‌ها برآمده از کلیه ملت در شکل واحد آن جدای از تفاوت‌های قومی،

1. populism

2. nationalism

نژادی و مذهبی می‌باشند. چنین برداشت جدیدی از ملت و یاملیت که بر جغرافیای سیاسی و پیشینه تاریخی تأکید می‌ورزد، درمقابل برداشت مذهبی قرار می‌گیرد. برای مثال ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: «در آیین اسلام نیز ملیت به معنی امروز موجود نیست و ملیت در اسلام عبارتست از وحدت عقیده، اگرچه معتقدان از نژادها و طوایف متفاوت و دارای یادگارهای تاریخی و زبان‌های مختلف باشند.» [۲۰]

از اینرو تفکر مذهبی به‌جای تأکید بر ملت، بر «امت» تأکید دارد که شامل همه افراد و پیروان یک مذهب در واحدهای جغرافیایی و نژادی مختلف با پیشینه‌های تاریخی متفاوت می‌گردد. [۲۱] درحالی که تفکر جدید بر «ملت» تأکید می‌نماید که شامل افرادی با عقاید، نژاد و قومیت‌های مختلف در سرزمینی واحد و تاریخ مشترک می‌شود. این درحالی است که در تفکر سنتی، قومیت و قوم‌گرایی شامل افراد یک قوم همچون قاجاریه یا زندیه، اساس کشور را تشکیل داده و همه امتیازات را به خود تعلق می‌دهند.

ملی‌گرایی در دوران مدرن به دو شکل پدیدار شد: «وطن‌دوستی» یا پاتریوتیسم^۱ و «وطن‌پرستی» یا ملی‌گرایی رومانتیک.^۲ درحالی که هر دو بر رسالت دولت مبنی بر تأمین منافع ملی کشور تأکید دارند. [۲۲] ناسیونالیسم رومانتیک برخلاف پاتریوتیسم شکل افراطی ناسیونالیسم بوده که به برتری ملت و نژاد خود بر سایر ملت‌ها و نژادها معتقد است. نمونه چنین رژیم‌هایی در شکل نخست انگلستان و فرانسه و در شکل دوم یا ملی‌گرایی افراطی، آلمان فاشیستی می‌باشند. [۲۳]

— «آزادی» از قید و بندها و هرگونه محدودیت‌ها به‌خصوص آزادی بیان، قلم و فعالیت علنی، از اصول مدرنیته و بارزترین ارزش لیبرالیسم به‌شمار می‌رود. تنها مسأله‌ای که آزادی را محدود می‌کند، قانون برآمده از توافق جمعی است. غیر از آن هیچ چیزی نمی‌تواند بشر را محدود سازد؛ به‌گونه‌ای که آزادی فی‌نفسه عالی‌ترین هدف سیاسی تلقی می‌شود. [۲۴] نگاهی به آراء جان استوارت میل در

1. patriotism

2. romantic

کتاب «رساله‌ای در باب آزادی» جایگاه آن را در اندیشه مدرن آشکار می‌سازد. میل در دفاع از آزادی می‌گوید: «منطقه مناسب آزادی بشری در درجه اول شامل قلمرو ضمیر آگاه او می‌شود و می‌خواهد که وجدان بشری به جامع‌ترین معنای آن، آزاد باشد. آزادی افکار و امیال، آزادی مطلق عقاید و احساسات، درباره تمام موضوعات نظری، عملی، اخلاقی و الهی ضروریست... آزادی بیان و نشر اندیشه تقریباً به همان اندازه مهم است که خود اندیشه... اصل آزادی مقتضی این است که سلیقه و پیشه بشر هر دو آزاد باشد... هر جامعه‌ای که در آن این آزادی‌ها نیست روی هم رفته مورد احترام نیست. تنها آزادی که شایسته این نام است، آنست که ما آزاد باشیم منافع خود را به راهی که خود می‌پسندیم، تعقیب کنیم.» [۲۵] در بخش دیگری میل معتقد است: «اگر همه افراد بشر - منهای یک نفر - عقیده یکسان داشتند و تنها یک نفر عقیده‌اش با باقی بشر مخالف بود، عمل اینان که صدای آن یک نفر را به زور خاموش کنند، همان اندازه ناحق و نارواست که عمل خود او، اگر فرضاً قدرت این را داشته باشد که صدای نوع بشر را به زور خاموش کند.» [۲۶]

— در اندیشه مدرن با اعتقاد به وجود سه حوزه خصوصی، عمومی و سیاسی، به تفکیک هر کدام از آنها از دیگری و عدم دخالت دولت در حوزه‌های خصوصی و عمومی تأکید می‌گردد. از دیدگاه اندیشمندان مدرن، نخبگان حوزه خصوصی؛ خود افراد و اشخاص به صورت جداگانه و نخبگان حوزه عمومی نیز نهادهای موجود در جامعه مدنی شامل گروه‌ها، احزاب، سازمان‌ها، تشکل‌های خودجوش، شوراها، انجمن‌های محلی و صنفی و... می‌باشند. بنابراین دولت حق ورود به هیچ‌کدام از این حوزه‌ها را ندارد. [۲۷]

— در جامعه مدرن اساس امنیت و حفظ نظم، «قانون» است. قانون در چنین جوامعی برآمده از توافق ملت نه قوم و طبقه خاص، زمینی نه آسمانی، و قابل تغییر است. به گونه‌ای که سعی می‌گردد همه حوزه‌ها مورد تعریف قانونی قرار گیرد و هیچ فرد و نهادی نتواند خارج از حوزه قانون جمعی به مداخله و تصمیم‌گیری بپردازد. [۲۸] چنین مسأله‌ای که مهمترین خواسته مشروطه‌طلبان

بوده است، سبب محدودیت حکومت از طریق قانون اساسی و محدودیت افراد و نهادهای اجتماعی از طریق قوانین مدنی می‌گردد. آن‌چنان‌که با ترسیم وظایف حکومت، افراد و سازمان‌های مختلف، از هرگونه تجاوز به حریم افراد جلوگیری می‌کند و همچنین مطابق قانون از آزادی لجام‌گسیخته که نتیجه آن سلطه قوی‌ترها بر ضعیف‌ترها خواهد بود، ممانعت می‌شود.

— «تفکیک قوا»: در گذشته میان قوای متعدد کشور هیچ‌گونه تفکیک و جدایی وجود نداشته بلکه تمامی نقش‌ها توسط دربار و در رأس آن شاه اعمال می‌شد. منتسکیو به‌منظور جلوگیری از استبداد معتقد است: «آزادی تنهادر حکومت‌های متعادل می‌تواند وجود داشته باشد البته نه در همه حکومت‌های متعادل بلکه تنها در آن‌هایی که از قدرت سوء استفاده نمی‌شود. برای این‌که از قدرت سوء استفاده نشود، باید امور حکومتی را طوری طراحی کرد که جلوی قدرت را بگیرد.» [۴۹]

برای منتسکیو قدرت نامحدود، بزرگترین دشمن آزادی است ولی تنها قدرت است که می‌تواند قدرت را محدود کند. از دید او: «بهترین راه جلوگیری از غصب حکومت به وسیله فرد یا گروه خاص آن است که نظام سیاسی و قانون اساسی در آن طوری باشد که موازنه‌ای میان عناصر و قوای حکومت برقرار کند و هریک از قوا بتوانند بر قوای دیگر نظارت کنند و متقابلاً از جانب همان قوا تحت نظارت قرار گیرند.» [۵۰] قوای سه‌گانه قانونگذاری، اجرایی و قضایی در کلیه کشورهای دنیا به‌منظور جلوگیری از استبداد شکل گرفته است که از اصول سیاسی مدرنیته محسوب می‌گردد.

— اصل دیگر مدرنیته در بعد سیاسی آن «برابری» است. برابری موجود در مدرنیته و اندیشه‌های لیبرالی، با برابری در اندیشه‌های «مارکسیستی» متفاوت است. گرچه هر دو تعبیری متفاوت از مدرنیته می‌باشند، اما در اندیشه مارکسیستی منظور از برابری به‌عنوان آمال این مکتب، توزیع ثروت و حذف مالکیت است، [۵۱] درحالی‌که برابری در اندیشه لیبرالی، درمقابل قدرت بوده که خواهان حذف سلسله‌مراتبی و هرگونه امتیازات موروثی و اشرافی و برابری در

فرصت‌ها و کسب توانایی‌ها و امکانات می‌باشد. [۵۲]

– درحالی که تفکر سنتی براساس حقیقت واحدی قرار دارد که امکان تساهل را برنمی‌تابد، مدرنیته بر «تساهل» به معنای قائل بودن حق آزادی بیان و عقیده برای تمامی عقاید، مکاتب، گروه‌ها و مذاهب تأکید می‌ورزد. [۵۳] چنین مسأله‌ای نه از روی تحمل دیگری و نه به خاطر اجبار، بلکه بدین سبب صورت می‌گیرد که حقی را برای طرف مقابل همان‌گونه که برای خود قائل است، می‌پذیرد که اساس آن بر تکثر حقیقت مبتنی است. [۵۴]

– سرانجام از اصول اساسی دیگر، تأکید مدرنیته بر «کثرت‌گرایی»^۱ است. کثرت‌گرایی زمانی ممکن است که اصول دیگر مدرنیته یعنی فردگرایی، تساهل، نسبی‌گرایی، تفکیک حوزه‌ها، دموکراسی و به‌ویژه جامعه مدنی تحقق پذیرفته و مستحکم گردند، در غیر اینصورت هرگونه کثرت‌گرایی به پوپولیسم ختم می‌شود. [۵۵] کثرت‌گرایی معتقد به تنوع و تعدد روش‌ها و حقیقت‌هاست که در عرصه سیاسی به فعالیت همه گروه‌های سیاسی انجامیده و در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی نیز آزادی وسیعی‌ای را برای خرده‌فرهنگ‌ها و سلیقه‌های مختلف فراهم می‌آورد. اساس این بحث نیز همچون تساهل بر کثرت حقایق بنا شده است، به گونه‌ای که هیچ قدرت واحد و مطلق‌ی را برنمی‌تابد و هرگونه حقیقتی را نسبی می‌پندارد. [۵۶]

از نظر اقتصادی نیز مدرنیته براساس و ساختارهایی بنا گردیده که آن را از دوران سنت یا قدیم متمایز می‌سازد. گسترش روزافزون سرمایه و بازار در اواخر قرون وسطی و ظهور قشر جدیدی در عرصه اقتصاد به نام بورژوازی همراه با مداخلات و انحصار اقتصادی توسط دولت که از هرگونه پویایی و ابتکار جلوگیری می‌نمود، سرانجام سبب وحدت فکر، سیاست و اقتصاد گردید که بتواند جهت منع مداخلات دولت و آزادسازی اقتصادی به اقدام دست زنند. در این راستا پس از صدور مجور شرعی کسب ثروت و فعالیت آزاد اقتصادی از سوی کالون که حتی آن را مقدس می‌شمرد، به تدریج انقلاب‌هایی توسط

بورژوازی به همراهی روشنفکران و برخی سیاستمداران در کشورهای اروپایی شکل گرفت که نمونه آن انقلاب ۱۶۴۸ انگلستان و ۱۷۸۹ فرانسه بود. از آن پس اقتصاد آزاد در برابر اقتصاد دولتی و یا انحصاری و اقتصاد صنعتی در برابر اقتصاد سنتی به گسترش روزافزون خود ادامه داد.

جان لاک در کتاب «دو رساله دربارهٔ حکومت مدنی»، همچون هابز با اعتقاد به وضع طبیعی و خروج از آن با تأسیس دولت از طریق قرارداد اجتماعی، وظیفه دولت را دفاع از حقوق طبیعی افراد یعنی حفاظت از جان، سرمایه، آزادی، املاک و دارایی‌ها می‌داند. [۵۷] بر این اساس مهمترین هدف افراد از ورود به جامعه و تبعیت از دولت، حفظ مالکیت است. آدام اسمیت نیز در کتاب «ثروت ملل» که نخستین کتاب در باب اقتصاد جدید است، پایه‌های اقتصاد مدرن را پی می‌ریزد. از دیدگاه آدام اسمیت نفع‌طلبی شخصی افراد بهترین انگیزه و منشأ پیشرفت اقتصادی است. اقتصاد آزاد سبب آن می‌شود که به افراد اجازه می‌دهد و تشویق می‌کند تا سرحد امکان خودپرست و حریص باشند. همین امر آن‌ها را به تلاش و تولید بیشتر وامی‌دارد که سبب رونق عمومی و رفاه همگانی در کل خواهد بود. از دید او: «ما مدیون عشق مردم به خودشان هستیم نه انسانیت». [۵۸] همچنین از نگاه اسمیت، اقتصاد آزاد و عدم مداخله دولت، بهترین شیوه تأمین مصالح جامعه است. یا به قول وی، دست نامرئی بازار^۱ خود دارای قابلیت تنظیم‌کنندگی است و نیازی به مداخله دولت نیست. [۵۹]

باتوجه به تأکید اسمیت بر سودجویی و منفعت‌طلبی در حوزه اقتصادی، او بر آن است که از منافع تجارت آزاد در مقابل حاکمیت دولت بر اقتصاد دفاع نماید. مکانیزم بازار از طریق تخصیص کالاها و منابع توسط کنش متقابل آزاد تقاضا و عرضه عمل می‌نماید و بدین صورت صرفاً کالاهایی تولید خواهد شد که سودآور باشند. بنابراین در چنین وضعیتی نه ضرورت دارد و نه کارایی و بازده که دولت نقش یک فعال اقتصادی را برعهده گیرد. [۶۰]

مدرنیته با حذف دولت از حوزه اقتصادی و با اعتقاد به پاسداری از مالکیت

خصوصی و بازار آزاد، جوهرهٔ فعالیت اقتصادی را رقابت و مبادله می‌داند نه انحصار. دولت در این کشورها به‌عنوان سازمان هماهنگ‌کننده عمل می‌کند و حق مداخله در سرمایه‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های اقتصادی را ندارد. مدرنیته همچنین علاوه بر تأکید بر روابط سرمایه‌داری یعنی انباشت سرمایه در زمینهٔ کار و تولیدبازاری رقابت‌آمیز، بر صنعتی نمودن جامعه تأکید می‌ورزد. از دیدگاه آنتونی گیدنز، ویژگی اصلی صنعتی شدن، کاربرد منابع بی‌جان نیروی مادی در تولید کالاها همراه با نقش کانونی ماشین‌آلات در فراگرد تولید است. صنعت‌گرایی به سازمان تولید اجتماعی با قاعده‌ای نیاز دارد تا بتواند میان فعالیت بشری، ماشین‌آلات و درونداها و برونداهای مواد خام و کالا، هماهنگی برقرار کند. [۶۱]

سرمایه‌داری و صنعتی شدن سبب خلق نیروی جدیدی نیز از نظر اقتصادی می‌شود که کاملاً بر مبنای رقابت آزاد، تولید و انباشت سرمایه شکل می‌گیرند. این نیروی جدید یا بورژوازی که تنها به تولید انبوه صنعتی اشتغال دارد، در مقابل نیروی قدیم اقتصادی یعنی بازار و تجارت قرار می‌گیرد که تنها بر مبادله نه تولید متکی است. همچنین صنعتی شدن به خلق نیروی اجتماعی دیگری به نام کارگران می‌انجامد که در خدمت سرمایه‌داری به تولید صنعتی مشغولند. چنین نیرویی به‌علت استثمار سرمایه‌داران به تدریج به خلق جنبش‌های اجتماعی و سیاسی بزرگ می‌انجامد که نمونهٔ آن انقلاب کمونیستی روسیه و چین بوده است. [۶۲]

تجدد از نظر اجتماعی نیز تحولات بسیاری را در زمینهٔ همبستگی و روابط میان افراد به وجود آورد. جامعهٔ سنتی که جامعه‌ای راكد و بدون تغییر بوده است، سال‌ها به ساختارهای خاصی از نظر اجتماعی خوگرفته بود، درحالی که تجدد با ساختارهای متفاوتی، تمامی آن‌ها را دگرگون ساخت.

امیل دورکیم تجدد را حرکتی از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی می‌داند که پیامد تقسیم کار فزاینده‌ای است که در واقع کلید جامعه‌شناسی مدرن به‌شمار می‌رود. فردینان تونیس نیز تجدد را حرکت از پیوندهای بین شخصی

موجود در جماعت به سمت تفرد یا فردیت ناپیدا و گمنام جامعه تلقی می‌کند. [۶۳] در جامعه سنتی میان افراد جامعه همبستگی شدیدی حاکم است، به گونه‌ای که هرچقدر از جامعه به سوی جماعت و واحدهای کوچک‌تر پیش رویم چنین همبستگی‌ای چهره به چهره و بسیار نزدیک خواهد شد. مشکلات افراد در جامعه سنتی با روابط و اقدامات شخصی رفع می‌گردد و افراد انسانی خلایی به نام تنهایی را احساس نمی‌کنند. درحالی که بزرگترین و مزمن‌ترین درد جامعه مدرن را پدیده تنهایی و تفرد می‌دانند. [۶۴] به گونه‌ای که با ظهور عقلانیت و فردگرایی و به دنبال نفع‌طلبی انسان به جای روابط عاطفی و احساسی، نوعی روابط بدبینانه عقلانی میان آن‌ها ظهور نمود که هر فردی در این جامعه می‌بایست به تنهایی به حل مشکل خویش اقدام نماید. در این جوامع پیوندهای خانوادگی و فامیلی گذشته که در جامعه‌ای چون ایران، بارزترین نوع همبستگی اجتماعی بوده است، از هم می‌گسلد و حتی فرد در میان جمع نیز تنهاست.

ظهور شهرهای بزرگ، رشد جمعیت، مهاجرت از روستا به شهر و یا از شهرها به مراکز، تحرک شغلی، مادی‌گرایی و افزایش ارزش مادی ابزارها و کالاهایی چون زمین، منزل، خوراک و پوشاک که در جامعه سنتی تهیه آن‌ها آسان‌تر و توقعات نیز در سطح پایین‌تری بود، همگی به تفرد و تنهایی انسان مدرن کمک نمودند. [۶۵]

در این راستا، از دیگر ویژگی‌های مدرنیته، عام‌گرایی به جای خاص‌گرایی است. به جای پیوندهای خانوادگی، دوستانه، فامیلی، قومی و قبیله‌ای، مصلحت جمع و جامعه از اهمیت برخوردار می‌گردد. افراد در واحدهای بزرگتری از نظر اجتماعی همچون شهر و کشور جای می‌گیرند که مصلحت آن‌ها، مصلحت فرد و مصلحت فرد نیز در راستای مصلحت جامعه توجیه می‌شود. هرگونه تغییر در سطح اجتماعی در افراد تأثیر می‌گذارد و فرد می‌بایست خود را با مصالح مشترک جمعی هماهنگ سازد و در واحد بزرگتری به نام جامعه به تعریف از خویش پردازد. [۶۶] در اینجا است که تنهایی برای او دوچندان می‌شود چراکه به جای جمعی آشنا، این بار در جامعه‌ای بزرگ و بیگانه قرار می‌گیرد که در آن

تفاوت‌های بسیار و آشکاری وجود دارد.

در جامعه مدرن، با ظهور بوروکراسی یعنی نهادها و سازمان‌های اداری، روابط سازمانی جای روابط شخصی می‌نشینند. در دوران جدید، سازمان‌های متعددی به وجود می‌آیند که برخلاف گذشته هر یک از امورات انسانی درون هر یک از آنها تعریف می‌گردد. کانال ارتباطی میان جامعه و دولت نیز همین بوروکراسی است. بوروکراسی به گفته وبر همچون قفسی آهنین [۶۷] با سلسله‌مراتبی شدید جامعه را نیز سلسله‌مراتبی می‌نماید و روابط شخصی و بدون پیرایه افراد، به روابط مبتنی بر قدرت تبدیل می‌گردد. سلسله‌ای از کارمندان و مدیران با انواع رتبه‌بندی‌ها شکل می‌گیرد که در واقع رتبه‌بندی زندگی انسانهاست. دولت نیز از طریق همین سلسله مراتب، هرچه بیشتر با جامعه فاصله گرفته و اعمال قدرت می‌کند. انواع ضوابط و مقررات حاکم بر این بوروکراسی‌ها به ضابطه‌مندی زندگی اجتماعی انسان‌ها پرداخته و به جای احساسات و دوستی‌ها، مقررات خشک و عقلانی می‌نشینند که با درون انسان‌ها کاری ندارد بلکه مخاطب او کار انسانهاست. [۶۸]

در حالی که جامعه سنتی تنها در حیات طبیعی خویش مانند زمان خوردن و خوابیدن دارای نظم بوده و نظم خود را نیز با طبیعت هماهنگ می‌نمود و برای زندگی خویش خارج از طبیعت هدف، نظم و آینده‌ای نداشت، جامعه مدرن براساس نظم یا دیسیپلین بنا گردیده است. چنین نظامی سازماندهی، هدفمند، مجموعه‌نگر و آینده‌نگرانه است به گونه‌ای که برای کلیه امور برنامه‌ریزی و پیش‌بینی می‌نماید. هرگونه بی‌نظمی در چنین جامعه‌ای ضرر و اخلال در امور تلقی می‌شود. در حالی که نظم سبب پیشبرد و پیشرفت می‌گردد، اما نوعی اضطراب و اضطراب را نیز بر انسان‌ها تحمیل می‌نماید. برای همین است که در جامعه سنتی از بیماری‌هایی چون اضطراب و افسردگی خبری نیست و این بیماری‌ها همراه با ده‌ها بیماری دیگر که ناشی از دغدغه انسان مدرن می‌باشد، مختص دوران جدید است. [۶۹]

از سوی دیگر در حالی که آمیختگی نقش‌ها ویژگی جامعه سنتی به‌شمار

می‌رود، تفکیک نقش‌ها از ویژگی‌های مهم دوران مدرن است. به علت ظهور تخصص، تعدد کارها، تقسیم کار، و لزوم سرعت و دقت و توانمندی در انجام کارها، میان نقش‌های مختلف تفکیک می‌گردد. برخلاف گذشته در جامعه مدرن دیگر کسی عهده‌دار چندین کار و نقش در یک زمان نیست. همچنان‌که در این جوامع از سازمان‌ها و ادارات گوناگون خبری نیست، برعکس در جامعه مدرن از هر نقشی تعریف خاص ارائه گشته و هریک از حوزه‌های کلان سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی خود حوزه‌های خردتری را شامل می‌شود و زنجیره‌ای از نقش‌ها با کارویژه‌های متعدد جامعه را احاطه می‌کنند. از اینروست که در چنین جامعه‌ای تخصص، کارآیی و اکتساب به جای انتساب و ضوابط به جای روابط جهت پیشرفت و پیشبرد امور، مهم می‌گردند. [۷۰]

سرانجام می‌بایست از مفهومی یاد کنیم که یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم دوران مدرن بوده و همه حوزه‌ها را دربر می‌گیرد و آن مفهوم «ترقی» یا «پیشرفت» است. عقیده غالب در دوران جدید بر این بوده است که جوامع در حال پیشرفت و تکامل دائمی به سر می‌برند که به گفته هگل برگشت‌ناپذیر و توقف‌ناپذیر است. [۷۱]

داروین چنین روند تکاملی را در هستی انسان‌ها، دورکیم در تحولات اجتماعی و مارکس در اقتصاد و صورت‌بندی اقتصادی جوامع دانسته‌اند که همراه با آنان سایر اندیشمندان نیز جامعه مدرن را نسبت به جامعه سنتی متکامل‌تر خوانده که همواره کامل‌تر می‌گردد. از این دیدگاه بنابراین وضعیت جوامع همواره رو به جلو و خطی است و از مرحله‌ای به مرحله دیگر متکامل‌تر می‌شوند. [۷۲]

توسعه همچون ریلی تلقی می‌شود که می‌بایست جوامع قطار خود را بر روی آن قرار داده و مطابق زمان برانند و گرنه از مسیر پیشرفت و ترقی بازمی‌مانند. طی این برداشت‌ها، جوامع مختلف و انسان‌ها به عقب‌مانده و پیشرفته و سنتی و مدرن، تقسیم می‌گردند که لزوم دست‌یابی به هرگونه پیشرفتی، قرارگرفتن در تداوم خط سیر تکاملی توسعه خواهد بود. از آن پس

تلاش تمامی جوامع مصروف پیاده نمودن الگوهای مختلف توسعه از نوع غربی آن شد تا از عقب ماندگی رها شده و به دروازهٔ تجدد برسند. [۷۳]

در پایان این بخش به یک جمع بندی در خصوص نحوهٔ ظهور مدرنیته در عالم واقعیت که در نحوهٔ رویارویی جوامع نسبت به آن تأثیرگذار بوده است، می پردازیم. مدرنیته مفاهیم اساسی و مشترکی را شامل عقل گرایی، تجربه گرایی، اومانیسیم، علم گرایی، سکولاریزم و قانون گرایی دربر می گیرد که تمامی نحله ها و اندیشه های مدرن بدانها باور دارند و بدین ترتیب تشکیل دهندهٔ بنیادهای مدرنیته می باشند. اما در عرصهٔ عمل، مدرنیته با دو چهرهٔ جداگانه بر سر تقدم و تأخر یا اولویت بندی هر یک ظاهر گردید که به ضرورت های تاریخی و سیر تحول جوامع و پیش زمینه های آن بازمی گردد. درحالی که چهرهٔ نخست مدرنیته بر «دموکراسی» تأکید می ورزد، چهرهٔ دوم مدرنیته بر «توسعه» تأکید دارد که بسیاری از مواقع آن هارا درمقابل هم قرار داده است. دموکراسی همراه با اصولی چون فردگرایی، نسبی گرایی، کثرت گرایی، تساهل، مالکیت خصوصی، آزادی های مدنی، حکومت اکثریت و هرآن چیزهایی که بر رهایی انسان از قید سنت و تاریخ و آگاهی و آزادی انسان به عنوان فاعل و کارگزار معرفت و عمل اجتماعی تأکید دارد، تشکیل دهندهٔ چهرهٔ نخست مدرنیته می باشد. احزاب لیبرال، محافظه کار و جمهوری خواه غرب درون این چهرهٔ نخست قرار می گیرند که با مخالفت با هرگونه تندروی و انقلابی گری، بر اصلاحات آرام، مسالمت آمیز و از بالا و تقدم دموکراسی بر سایر امور تأکید می ورزند. از نگاه آنان دموکراسی بر همهٔ وجوه دیگر مدرنیته مقدم است و در سایهٔ آن برابری و عدالت و رفاه اجتماعی بهتر تحقق می یابد. [۷۴]

درحالی که چهرهٔ نخست مدرنیته بر دموکراسی تأکید دارد، چهرهٔ دوم آن بر «توسعه» مبتنی است. به ویژه برای جوامع درحال گذار و جوامعی که ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نابسامانی دارند، این چهرهٔ تجدد جلوهٔ بارزتری داشته و یا درنهایت به غلبهٔ این چهره انجامیده است. لذا جوامعی که بر این بعد از مدرنیته تأکید دارند، دستیابی به هرگونه پیشرفت و ترقی را مستلزم

آماده نمودن شرایط آن به ویژه از بعد عینی می دانند که مهمترین آن‌ها تمرکز قدرت و ثروت و مراکز تصمیم‌گیری در دست دولت، نظم، بوروکراسی، امنیت، وحدت ملی، ناسیونالیسم، عدالت اجتماعی و صنعتی شدن است.

درحالی که چهره نخست به دنبال تأمین آزادی‌های مدنی و سیاسی است، چهره اخیر مدرنیته تأمین رفاه عمومی و بهبود وضعیت طبقات پایین اجتماعی را هدف اصلی خویش قرار داده است. لذا از آنجا که هرگونه تمرکز و انحصار قدرتی با روح دموکراسی در تضاد قرار می‌گیرد، این دو چهره بسیاری از زمان‌ها درمقابل یکدیگر ظاهر شده‌اند. نمایندگان چهره دوم مدرنیته شامل دولت‌های استبدادی مدرن، کمونیست‌ها و فاشیست‌ها می‌شود که خود را حاملان اصلی تفکر مدرن دانسته و دموکراسی غربی را نوعی توطئه سرمایه‌داری به حساب می‌آورند. از دیدگاه آنان، آزادی نه در فردگرایی که در جمع و توسط جمع محقق می‌شود. آنان آزادی را در چارچوب‌های خاص به ویژه امنیت ملی و یا تفکرات ایدئولوژیک تعریف می‌کنند که تنها شامل افراد و گروه‌های خاصی چون کارگران می‌شود. [۷۵]

نکته مهم در اینجا آنست که هر دو تفکر یادشده نه بیرون از تفکر مدرن، بلکه درون مدرنیته قلمداد می‌شوند و هر دو بر بنیادهای فکری مدرن یعنی عقلانیت، اومانیسیم، علم‌گرایی، سکولاریزم (که در تفکرات کمونیستی به ضدیت با دین می‌انجامد) و قانون‌گرایی (قانون عرفی و بشری) بنا شده‌اند. در این میان می‌بایست از تفکری یاد نمود که سعی نموده است میان دو چهره مدرن به یک جمع‌بندی و تلفیق دست یابد. درحالی که در اروپای غربی از آنان به عنوان طرفداران «نظریه دولت رفاهی» یاد می‌شود، و به عناوینی چون طرفداران «دموکراسی اجتماعی» معروفند، در اروپای شرقی که زمانی تحت سیطره افکار کمونیستی قرار داشته است، و در میان جنبش‌های چپ مارکسیستی، به «سوسیال دموکراسی» معروفند؛ از جمله این احزاب می‌توان به حزب دموکرات آمریکا، حزب کارگر انگلیس، حزب سوسیالیست فرانسه و حزب سوسیال دموکرات آلمان اشاره نمود که همگی با قائل بودن به دموکراسی به عنوان بهترین

و کارآمدترین نظام سیاسی موجود، به عدالت اجتماعی و رفاه عمومی از طریق وضع قوانین حمایتی معتقدند. [۷۶] درمقابل جبهه دموکراسی خواهان که بر مالکیت خصوصی، رقابت آزاد، نظام بازار آزاد و اقتصاد سرمایه‌داری تأکید دارند و جبهه توسعه‌گرا که بر تمرکز، مالکیت جمعی، نظارت دولتی و عدالت اجتماعی معتقدند، جبهه سوسیال دموکراسی یا طرفداران نظریه دولت رفاهی سعی در تلفیق دو چهره فوق یعنی دموکراسی و دولت‌محوری نموده‌اند. در میان اندیشمندان مدرن نیز تعارض و تفاوت میان دو چهره مدرنیته قابل تشخیص است. برای مثال جرمی بنتام بر شادی و رفاه به‌عنوان هدف غایی دولت [۷۷] در کنار آزادی تأکید دارد و جان استوارت میل نیز عدالت اجتماعی را وظیفه اساسی دولت برمی‌شمارد، [۷۸] درحالی که جان لاک، کارل پوپر، فردریک هایک و رابرت نوزیک با تأکید بر اولویت آزادی بر عدالت، با هرگونه برنامه‌ریزی و مهندسی اجتماعی مخالفت نموده و مداخله دولت را برای تحقق عدالت و برابری، مضر به حال آن می‌دانند. [۷۹]

ماکس وبر با تشبیه بوروکراسی به قفس آهنین به چهره دوگانه تجدد که روی دیگر آن آزادی و ساختارشکنی است، اشاره داشته است. وبر گرچه دستاوردهای علم و عقلانیت حقوقی - رسمی را قبول داشت، اما عمیقاً نسبت به آسیب‌های عقلانیت به‌ویژه فقدان آزادی و فقدان معناداری نگران بود. وی در «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» هشدار داده است که مدرنیته ممکن است به یک قفس آهنین تبدیل شود:

«هنوز هیچ‌کس نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم با ظهور پیامبرانی جدید روبرو خواهیم شد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قدیمی یا - اگر هیچ‌یک از این دو شق عملی نشود - با تعجر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی چندش‌آور مشاطه شده است. درهرحال درباره آخرین انسان‌های این تکامل فرهنگی به درستی می‌توان چنین گفت: متخصصان عاری از روح و لذت‌طلبان فاقد قلب. این «پوچی» تصور

می‌کند به ترازوی از انسانیت دست یافته است که هرگز دست کسی بدان

نرسیده است. [۸۰]

یورگن هابرماس نیز با تفکیک میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت تفاهمی در دوران مدرن بر چنین دوگانگی تأکید می‌ورزد. نظریه هابرماس در باب مدرنیته که کوششی است در جهت بازسازی آن، مدرنیته را یک پروژه ناتمام می‌داند که بحران‌های فعلی آن ناشی از حاکمیت عقلانیت ابزاری یا غایت‌اندیش و عدم توفیق در نیل به توسعه و نهادی‌کردن همه وجوه مختلف عقل به روشی جامع‌الاطراف است. مدرنیته مورد نظر او به سمت الگویی از کنش ارتباطی و تجلی عقلانیتی همگانی‌پذیرتر در کنش‌های کلامی آرمانی میل می‌کند. در نظریه هابرماس، مدرنیزاسیون به پروژه‌ای روشنفکری - عقلانی تبدیل می‌شود که هدف آن پدیدآوردن وضعیت کلامی آرمانی یا چهره نخست مدرنیته است. [۸۱]

مارکس نیز با تأکید بر عدالت و برابری، به مبارزه با چهره دیگر تجدد یعنی آزادی پرداخت. صاحب‌نظران مکتب فرانکفورت چون آدورنو و هورکهایمر هر یک سال‌های زیادی را صرف نشان‌دادن چهره‌ای از تجدد نمودند که بر عقلانیت ابزاری، شی‌وارگی، مصرف‌زدگی، سازمان، انضباط و... مبتنی است. آن‌ها به‌واقع در صدد آزادساختن انسان‌ها با کنارزدن و آگاه‌نمودن آن‌ها به چنین محدودیت‌هایی بوده‌اند. [۸۲] سرانجام اندیشه‌های پسامدرنی نیز نوعی اعتراض علیه چهره دوم مدرنیته یعنی هرگونه ساختارگرایی، نظم و محدودیت انسان می‌باشد. آن‌ها با حمله به عقلانیت ابزاری مدرن که در تفکر اندیشمندانی چون شوپنهاور، نیچه و کی‌یرکگارد ریشه دارد، می‌خواستند اصل اساسی تجدد یعنی آزادی انسان در جهان را در مقابل قانون‌پردازی‌های علمی و فلسفی پاس دارند. به این تعبیر، چنین نگرش‌هایی فلسفه تجدد را به اوج و نهایت خود می‌رسانند و درحقیقت با محدودکردن عقل مدرن به آزادسازی انسان مبادرت می‌ورزند. نقد ژان بودریارد به مقولاتی چون جامعه مصرفی، فرهنگ توده‌ای، جنسیت و این‌که تجدد بدین‌سان نظامی سلطه‌گر است که در آن همه چیز باید فایده، ارزش

و غایتی در نظام سرمایه‌داری داشته باشد و همچنین انتقادات سخت میشل فوکو بر تجدد به‌عنوان فرایند بهنجارسازی، یکسان‌سازی و سلطه‌فزاینده که به شکل تازه‌ای از پیوند میان قدرت و معرفت انجامیده است، از جمله نقدهای پسامدرنی به سلطه‌چهره دوم مدرنیته بر چهره نخست آن است. [۸۳]

در مجموع به نظر می‌رسد تضاد اصلی میان سنت و مدرنیته با بنیادهای مدرنیته و چهره نخست آن باشد؛ درحالی که سنت با چهره دوم تجدد تناقضات کمتری دارد. برای مثال عقلانیت در روایت نخست ساختارشکنانه و به‌منظور پرسشگری در همه عرصه‌هاست، درحالی که عقلانیت روایت دوم انتظام‌بخش و رفاه‌گراست. برابری نیز در روایت دوم، میان مجموع افراد جامعه است، در صورتی که این مسأله نقطه مقابل آزادی است که از فرد شروع شده و به جمع می‌رسد. از همین رو سنت با برابری و جمع‌گرایی سرسازش دارد، اما با آزادی و فردگرایی نمی‌تواند ماهیتاً سازش نماید. چنین تناقضی در جنبش مشروطه به مانع اصلی پیشروی آن تبدیل می‌شود و تفکیک میان چهره دوگانه مدرنیته، ماهیت این جنبش را بهتر آشکار می‌سازد.

یادداشت‌ها

۱. ژول ایزاک آلبرماله، تاریخ قرون وسطی، ترجمه عبدالحسین هزیر، تهران، دنیای کتاب و علمی، ۱۳۶۲.

2. Peter Osborne, "Modernity: Transition from past to the present", in the Blackwell companion to the cultural & critical theory, oxford: Blackwell, 1997, Pp. 350-376.

۳. سید جواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، صص ۳۴۷-۴۵۳.

۴. بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، مرکز، ۱۳۷۳، ص ۱۰.

۵. همان.

6. J. Alexander and P. Colomy, Differentiation theory and social change: comparative and Historical perspectives, New York, Columbia university

press, 1990, Pp. 441-64.

۷. مایکل مولکی، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچویان، تهران، نی، ۱۳۷۶.
۸. دانالد گیلیس، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سمت و طه، ۱۳۸۱.
۹. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۶، صص ۲۵-۳۲.
۱۰. جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، سمت، ۱۳۷۷، صص ۱۸۷-۱۷۳.
۱۱. ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت، ۱۳۸۰، صص ۶۱-۵۰.
12. M. Heidegger, *The Metaphysical foundation of logic*, trans, M. Heim, indiana university press, 1984, P. 168.
۱۳. ژرژ بوردو، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نی، ۱۳۷۸، ص ۳۸.
۱۴. حسینعلی نوذری، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹، ص ۶۲.
۱۵. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه از بتام تا راسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۲۵.
۱۶. و. ت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۴۵۸.
۱۷. جرج ساباین، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین پاسارگاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹، ص ۲۸۳.
۱۸. ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۴۱.
۱۹. ریچارد رورتی، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
۲۰. پیترو کیویستو، اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۸، صص ۱۶۵-۱۱۷.

۲۱. سون اریک لیدمان، تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، ترجمه سعید مقدم، تهران، دانش، ایران، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷.
۲۲. جورجی دوسانتیلانا، عصر بلندگرایی، ترجمه پرویز داریوش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵، ص ۴.
۲۳. داریوش آشوری، ما و مدرنیت، تهران، صراط، ۱۳۷۵، ص ۵۹.
۲۴. دیوید گلوور و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت و علم، گروه مترجمان، تهران، سمت، ۱۳۸۳، صص ۱۱۴-۱۲۶.
25. Alex Inkeles and David H. Smith, *Becoming modern*, Cambridge, Massachusetes: Harvard University Press, 1979, P. 284.
۲۶. مایکل. ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، قسمت دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۴۶۶.
۲۷. نیکولو ماکیاولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، مرکز، ۱۳۷۵، ص ۲۴.
۲۸. ارنست کاسیرر، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۰.
۲۹. هانس جی مورگنتا، سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۵.
۳۰. حسین بشیریه، «جامعه‌شناسی تجدد»، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۱، ۱۳۷۶، ص ۳۷۴.
۳۱. و. ت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۲، قسمت اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص ۵۶.
۳۲. ماکس هورکهایمر، سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نی، ۱۳۷۶، ص ۲۷.
۳۳. ریچارد کاتم، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، مرکز، ۱۳۸۳، مقدمه، ص ۵.
34. Samuel Huntington, "The clash of civilization?", *foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer 1993), P. 40.
۳۵. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، زمستان، ۱۳۷۷، صص ۶۲-۶۳.
۳۶. دیوید هلد، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران، ۱۶۹.

صص ۶۳-۲۷.

37. Barbara Goodwin, *using political Ideas*, John Wiley and Sons, 1984, P. 35.

۳۸. ویلیام تی. بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران، ۱۳۷۳، صص ۶۹۳-۶۹۸.

۳۹. آنتونی آریلاستر، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان، ۱۳۸۵.

۴۰. ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۷.

۴۱. موریس بارید، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگاه، ۱۳۸۳، صص ۲۴۷-۲۱۱.

۴۲. محمدعلی کاتوزیان، مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، مرکز، ۱۳۷۸، ص ۳۱۶.

43. Andrew vincent, *modern political Ideologies*, Blackwell, Oxford U.K. and Cambridge USA, 1992, P. 37.

۴۴. آنتونی آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ۱۳۶۸، ص ۱۹.

۴۵. جان استوارت میل، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۳۸، صص ۴۱-۴۰.

۴۶. همان، صص ۴۸-۴۷.

۴۷. توماس هیل گرین، «حقوق فردی و اجتماعی»، در میکائیل گاراندو، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۳، صص ۲۱۳-۲۰۸.

48. Friedrich August Von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, (Vol. III): *The political order of a free people*, London, 1979, P. 151.

۴۹. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۱.

۵۰. جونز، پیشین، ص ۳۲۶.

۵۱. مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، تهران، هرمس، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵.

۵۲. آریلاستر، دموکراسی، پیشین، صص ۱۲۶-۱۲۳.

۵۳. برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، ترجمه روح‌الله عباسی، تهران، جیبی،

- ۱۳۵۳، ص ۱۲۸.
۵۴. حسین بشیریه، دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، صص ۶۶-۶۷.
۵۵. پل ناگارت، پوپولیسیم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان، ۱۳۸۱.
۵۶. گرگور مک لنان، پلورالیسم، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، آشیان، ۱۳۸۱.
57. John Locke, *Two Tracts on Civil Government*, (ed) P. Abrams, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
۵۸. آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم، پیشین، ص ۳۷۱.
59. W. J. Barber. *A History of Economic Thought* , Penguin, 1976, P. 1.
60. Roy Porter, *English society in the Eighteenth century*, Harmondsworth, penguin, 1990, P. 87.
۶۱. آنتونی گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز، ۱۳۷۳، ص ۶۸.
۶۲. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نی، ۱۳۷۶، صص ۱۵۵-۱۴۳ و صص ۱۹۴-۱۷۱.
۶۳. مالکوم واترز، جامعه سنتی و جامعه مدرن، ترجمه منصور انصاری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱، صص ۲۰۷-۱۹۲.
64. W. Kornhauser, *the politics of mass society*, New York: free press, 1959, Pp. 74-75.
۶۵. گی روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۸۷، صص ۱۷۶-۱۷۰.
۶۶. آلون.ی. سو، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، صص ۳۶-۳۴.
۶۷. برتران بدیع، و پی بر بیرن بوم، جامعه‌شناسی دولت، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، باز، ۱۳۷۹، صص ۴۵-۳۳.
۶۸. گی روشه، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی سازمان اجتماعی، ترجمه هما زنجانی‌زاده، تهران، سمت، ۱۳۷۵، صص ۹۵-۹۸.
۶۹. آنتونی گیدنز، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی، ۱۳۷۸، صص ۷۵-۶۸.
۷۰. ویلبرت ای. مور، تغییر اجتماعی، ترجمه پرویز صالحی، تهران، سمت، ۱۳۸۱،

صص ۷۴-۷۶.

۷۱. عطا هودشتیان، مقدمه‌ای بر زایش و پویش مدرنیته، نگاه نو، شماره ۲۰، خرداد و تیر

۱۳۷۳، ص ۶۴.

۷۲. برتران بدیع، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، قومس، ۱۳۷۶، صص

۱۹-۲۲.

۷۳. عبدالعلی قوام، نقد نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی، تهران، دانشگاه شهید

بهشتی، ۱۳۷۴، صص ۱۷-۳۲.

۷۴. اندرو لوین، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران،

سمت، ۱۳۸۰.

۷۵. ویلیام اینشتاین و ادوین فاگلمان، مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینعلی نوذری،

تهران، گستره، ۱۳۶۶.

۷۶. نورمن باری، رفاه اجتماعی، ترجمه اکبر میرحسینی و مرتضی نوربخش، تهران،

سمت، ۱۳۸۰.

۷۷. جرج سابین، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر،

۱۳۴۹، ص ۲۸۳.

۷۸. لین. و. لنکستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۳، قسمت اول،

تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹.

۷۹. بشیریه، دولت عقل، پیشین، صص ۱۵۸-۱۲۳.

۸۰. ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و

پریسا منوچهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸.

81. Thomas McCarthy, "translator's introduction", the theory of communicative Action, Vol. 1, 1980, p. xxxix.

۸۲. پیتر میلر، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران،

نی، ۱۳۸۲، صص ۳۳-۸۲.

۸۳. اسکات لش، جامعه‌شناسی پست مدرنیسم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز،

۱۳۸۳.

فصل سوم

گفتمان اصلاحات

نخستین حرکت تجددخواهی در ایران با شکست‌های پی‌درپی در جنگ‌های با روسیه آغاز شد. گرچه سرآغاز ورود جدی ایران به عصر تجدد به انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵ خورشیدی بازمی‌گردد، اما حرکت تجددخواهی سال‌ها قبل از آن در ایران توسط نخبگانی از درون دستگاه حکومتی آغاز گردید که زمینه‌های انقلاب بزرگ مردمی جهت تغییر ساختاری را فراهم آورد. تجددخواهی در ایران به دنبال آگاهی ایرانیان از ضعف‌های خویش در رویارویی با غربیان و تمدن جدید و در پی شکل‌گیری این پرسش که چرا ایران از غرب و بسیاری از کشورهای پیرامون عقب ماند که نتیجه آن شکست‌های دائمی بود، با هدف نوسازی و اخذ تمدن جدید و هماهنگی با سیر تحولات دنیای مدرن به منظور جبران عقب‌ماندگی ابتدا توسط تنی چند از نخبگان که نخستین آن عباس میرزا، ولیعهد، بود اتفاق افتاد. چراکه اولاً این زمامداران بودند که از راه تجربه، به واماندگی خود ضمن تصادم با نیروی غرب، پی بردند. ثانیاً عنصر دانا

و روشن‌بین در صنف دیوانیان وجود داشته و ثالثاً اهمیت سیاسی و سوق‌الجیشی آذربایجان، زمینه ورود افکار جدید را فراهم ساخت.

گفتمان اصلاحات در پی نوسازی ایران، از بالا با وجود مقاومت نخبگان محافظه‌کار و قدرت‌طلب و جامعه سنتی ناآگاه از تحولات جدید، توسط عده کوچکی از نخبگان ایرانی درون حکومت شکل گرفت که هدفش نه تغییرات ساختاری در ارکان سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی بلکه «قدرتمندسازی ایران» از طریق تجهیز آن به تکنولوژی غرب در زمینه‌های نظامی و صنعتی بوده است. [۱] آن‌ها در کنار نوسازی، با هرگونه مفاسد و ناکارآمدی نیز در سیستم حکومتی به مبارزه برخاستند. دولتمردان فوق تحت تأثیر تحولات جهانی به‌ویژه در کشورهای همسایه راه سختی را در پیش داشته‌اند که گرچه از حمایت ضمنی مردم و نه همراهی آن‌ها برخوردار بودند، ولی بزرگترین مخالفان آن‌ها، در ساختار قدرت وجود داشت که هرگونه تغییری به معنای حذف و تضعیف جایگاهشان بوده است. [۲] مخالفان حتی تسلیم به بیگانه و شکست را بر هرگونه تحولی ترجیح می‌دادند، با وجود این، اصلاح‌طلبان حکومتی تغییراتی نسبتاً اساسی را سبب گشتند که حداقل آن، بیرون آوردن کشور از رکود و رخوت چندصدساله و به تکاپو واداشتن جامعه بود. آنان اولین جرعه تحول‌خواهی را زدند که از آن پس بازگشت به گذشته برای هیچ کس حتی حکومت مقدور نبود، به‌گونه‌ای که در نهایت امر حکومت و جامعه هر دو تن به انقلاب دادند. حرکت اصلاح‌طلبی در ایران در شرایطی آغاز گردید که کشور ناخواسته در گردونه تحولات جهانی و بازیگران بین‌المللی قرار گرفت. قبل از قاجاریه و به‌ویژه در عهد صفوی، میان ایران و غرب رابطه ویژه و محوری وجود داشت. طی این دوران غربیان از مسیحیت اغلب به‌منظور عامل نفوذ سیاسی و اقتصادی استفاده می‌کردند. درحالی که ایرانیان به جنبه سیاسی و استعماری مسیحیت و مبلغان مسیحی توجهی نداشتند و مسأله را صرفاً به‌عنوان تقابل اعتقادی خارجی با دین اسلام می‌دیدند و چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی، سعی داشته‌اند تا اشکالات آن را برملا سازند. سلاطین ایران، خاصه شاه‌عباس و اخلاف او

بیشتر نظر در امکانات فنی و صنعتی اروپاییان داشته‌اند... به‌ویژه در زمینه سلاح‌های جنگی، همچون تفنگ و توپ که مورد نیاز مبرم آن‌ها بوده است. آن‌ها همچنین در مورد کالاهای خاص ایرانی مانند ابریشم و منسوجات و غیره سعی می‌کرده‌اند تا حتی المقدور از طریق خارجی‌ان بازارهایی را در کشورهای اروپایی به دست آورند. [۳]

ایران در دوره صفوی میدان عملیاتی سیاست دول غرب بوده و نفوذ آن‌ها از همین دوره آغاز شده است. ایران قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی برای دول مسیحی اروپایی روزنه امیدی برای مقابله با دشمن خود در اروپا یعنی عثمانی‌ها بود. آن‌ها حتی ایران را به جنگ با عثمانی تشویق می‌کردند و در این مسیر از اختلاف مذهبی میان اهل تسنن و تشیع سود می‌جستند. علاوه بر آن ایران از لحاظ تجاری هم برای غرب حائز اهمیت بود که می‌توانستند اجناس خود را به گرانترین قیمت به ایرانیان فروخته و اجناس ایرانی چون ابریشم را به نازل‌ترین قیمت خریداری کنند. [۴]

ایران در این دوران و دوره‌های بعدی دروازه آسیا بود. در واقع پیروزی بر ایران، تسلط بر هندوستان و تمام قاره آسیا بود. مبلغان مسیحی وابسته به واتیکان، اعم از پرتغالی و اسپانیایی، فرستاده‌های خاص فیلیپ سوم پادشاه اسپانیا، همچنین ایتالیایی‌ها و فرانسوی‌ها همگی مجریان رسمی و غیررسمی سیاست کلی اروپا در منطقه بودند. همچنین کتب بسیاری در آن زمان به زبان‌های مختلف درباره ایران دوره صفوی به رشته تحریر درآمده و حتی به خط و زبان و دستور و ادب فارسی توجه زیادی شد. همراه با امپریالیسم غربی، فرهنگ نیز در خدمت آن قرار گرفت و شرق‌شناسی ابزاری برای تسلط بر شرق شد. [۵]

در حالی که هدف غربیان از رابطه با ایران سلطه بر آن به منظور گسترش تجارت، شکست عثمانی، غلبه بر هندوستان و حفظ مستعمرات بود، متفکران و حاکمان ایران هیچ نوع فکر مستقلی را خارج از اعتقادات دینی مسیحی برای غربیان قائل نبوده‌اند و فلسفه‌های جدید غربی مستقل از نظرگاه مسیحی برای

آن‌ها نه فقط مطرح نبوده است، بلکه کوچکترین تصویری از وجود چنین چیزی در غرب نداشته‌اند. غرب از لحاظ نظری همیشه برای آن‌ها همان غرب مسیحی بوده است و طبیعی است که مسأله شناخت مسیحیت برای آن‌ها فقط موقعی می‌توانسته مطرح شود که به منظور موضع‌گیری در مقابل آن باشد.^۱ [۶]

همزمان با ایران، کشورهای غیرغربی نیز به شکل‌های گوناگون در معرض هجوم غرب قرار گرفتند. عده‌ای از این کشورها تحت استعمار قرار گرفتند ولی عده‌ای دیگر، به اخذ تمدن غربی و اصلاحات اساسی روی آوردند. روسیه نخستین کشوری بود که با سلطنت پتر کبیر (۱۷۲۵-۱۶۷۲)، مدرنیزاسیون را شروع کرد. ترویج آموزش زبان‌های فرانسوی و آلمانی، تغییر در پوشش مردان و زنان، محدود کردن نفوذ کلیسا، تأسیس سازمان‌های دولتی متعدد، اعزام دانشجو به غرب، استخدام استادان خارجی، توسعه چاپخانه‌ها، نوسازی در ارتش و خرید تجهیزات نظامی مدرن و... از اقدامات وی در این دوران بود که بعدها ادامه یافت. [۷]

در ژاپن نیز امپراتور، موتسوهیتو دورانی را شروع نمود که به انقلاب میجی (۱۸۶۸-۱۹۱۲) معروف است. ژاپن با قدرت ناسیونالیستی و با تکیه بر سنت‌های خویش به نوسازی عظیمی دست زد. اصلاحات ارضی، حذف امتیازات فتودالی، سوادآموزی، توسعه صنعتی و... ژاپن را به مرور به قدرت بزرگ منطقه تبدیل کرد. [۸] در مصر نیز پس از حمله ناپلئون از سال ۱۸۰۵ به بعد، سلطان محمد علی منشأ دگرگونی‌های عمده‌ای شد. تأسیس مدارس عالی و ابتدایی، اعزام دانشجو به غرب و... به دوران اصلاحات معروف گشت. [۹] در سال ۱۸۲۹، سلطان عبدالحمید، سلطان عثمانی، به آغاز دوره‌ای پرداخت که به دوره تنظیمات (۱۸۷۶-۱۸۴۹) معروف است. برابری مذهبی میان اتباع

۱. در این زمینه می‌توان به آناری چون «مصلح صفا» نوشته سیداحمد علوی عاملی اصفهانی، «نصرة الحق» اثر ظهیرالدین نفرشی و «سيف المؤمنین» نوشته علیقلی جدیدالاسلام اشاره نمود که همگی در جواب به مسیحت از موضع اسلامی نوشته شدند. غرب در این نوشته‌ها مترادف با مسیحت است.

عثمانی، تدوین قانون جدید آموزش در ۱۸۴۵، الگوبرداری از سازمان‌های اداری اروپایی، تدوین قوانین مدنی و جزایی در ۱۸۴۷، تشکیل شورای دولتی و محکمه عالی قضایی در ۱۸۶۸، تصویب قانون اساسی در ۱۸۷۶ و... در عثمانی همگی الگویی برای نخبگان و روشنفکران ایرانی شد. [۱۰] در هندوستان نیز در سال ۱۸۵۸ قانون اساسی تنظیم شد. در سال ۱۸۶۱ قانون شورای هندوستان نوشته شد و در سال ۱۸۸۵ کنگره ملی هند بنیاد نهاده شد. [۱۱]

در چنین شرایطی از اوضاع جهانی، ایران به علت درگیر بودن در جنگ‌های قومی بر سر قدرت و درگیری با همسایگان خود به‌خصوص عثمانی همراه با ناکارآمدی ذاتی نخبگان و مشغله آنان در امور غیرمملکتی چون حرمسراها و شب‌نشینی‌ها، همراه با تعداد زیادی از درباریان اطراف شاه که جز آدم‌کشی، جمع‌آوری مالیات و مدح و ثنای شاه کار دیگری از توانشان ساخته نبود، چنان در خواب غفلت به سر می‌برد که در جنگی ناگهانی میان قدرت‌های روس و انگلیس و فرانسه و تلاش هریک برای تقسیم جهان گرفتار آمد. در عصری که آقا محمدخان در صدد وحدت سرزمینی از طریق جنگ‌های خونبار داخلی بوده است و همچنین در عصر یکجانشینی فتحعلیشاه، ناپلئون بناپارت همراه با لشکریان خود، به دنبال وحدت اروپا زیر یوغ فرانسه بود. انگلستان نیز در صدد گسترش مستعمرات و از همه مهمتر حفظ هندوستان بود. در حالی که روسیه در صدد برآمد که سیاست رسیدن به آب‌های گرم خلیج فارس را از سر گیرد. [۱۲]

در همین زمان، در سال ۱۸۰۹م، عباس میرزا، جهت جلوگیری از تجاوزات روس‌ها به طرف شهر گنجه مأموریت یافت ولی شکست سختی خورد که سرانجام سبب امضای عهدنامه گلستان در ۱۲ اکتبر ۱۸۱۳م گردید. طبق فصل سوم عهدنامه، ایران مجبور شد ولایات قراباغ، گرجستان، محال شوره‌گل، آچوقباش، کورنه، منگریل و انجاز را به روسیه واگذار کند. به موجب فصل پنجم نیز ایران از داشتن کشتی جنگی در دریای خزر محروم گردید. [۱۳] جنگ‌های دوم ایران و روس در سال ۱۸۲۶م آغاز شد. گرچه در آغاز جنگ، پیروزی از آن ایرانیان بود، ولی سرانجام به علت تجهیزات جنگی فرسوده و قدیمی، خیانت

برخی حکام و عدم حمایت فتحعلیشاه در مرکز، عباس میرزا شکست خورده و در ۱۸۲۸م معاهده ترکمانچای را امضا نمود. طبق این معاهده ایران بخش‌های دیگر سرزمین‌های حاصلخیز شمالی خود را در ایروان، گرجستان، گنجه و کلیه نواحی قفقاز و نخجوان تا رود ارس از دست داد، به روسیه حق کاپیتولاسیون اعطا نمود و برای تجار روسی تنها ۵ درصد حق گمرکی قائل شد که سبب آسیب دیدن تجارت ایران در رقابت با کالاهای روسی شد. [۱۴]

بدین ترتیب چنین «وهن بزرگی» که ناشی از نادانی و نفاق و تباهی اخلاق بزرگان ایران بود، آغازگر دوران جدیدی در ایران شد. پاگذاردن غرب در دوران جدید کاملاً تدریجی، طبیعی و از سر آگاهی و همراهی توده مردم بود، درحالی که چنین آغازی برای ایرانیان ناگهانی و درپی شکست رخ داد. از اینرو اصلاح‌طلبان نوگرا در درجه نخست به منظور حل مشکلات «آنی» و جدی که «تمامیت ارضی» ایران را تهدید می‌نمود، به دستاوردهای عینی غرب بدون درک زمینه‌های ذهنی آن توجه نمودند و چنین دستاوردی در درجه نخست نیز متوجه فنون نظامی و سپس صنایع غرب بود.^۱ [۱۵]

از اینرو نخست در دارالسلطنه تبریز، حس «این وهن بزرگ» به آگاهی از «نادانی، نفاق و تباهی» تبدیل شد که ابتدا در ذهن عباس میرزا و اطرافیانش و سپس در مردم نقش بست. [۱۶] آنگاه که عباس میرزا از فرستاده ناپلئون می‌پرسد: «دلیل برتری شما بر ما و ضعف و شکست ما چیست؟»

در قرن نوزدهم در میدان سیاست جهان مردان بزرگی پیدا شدند که در تاریخ قرون گذشته نظیر آنان را کمتر می‌توان یافت. به طوری که می‌توان قرن ۱۹ را قرن سیاستمداران و سرداران بزرگ خواند، ناپلئون در فرانسه، الکساندر اول در روسیه، ویکتور امانوئل و کاوور در ایتالیا، ویلهلم اول و بیسمارک در آلمان،

۱. البته غیر از آن نیز چاره‌ای نبود. جامعه‌ای که در درجه نخست به امنیت نیازمند است، نمی‌تواند منتظر بماند تا زمینه‌های ذهنی فراهم گردد. چراکه همین اصلاحات اندک در امور نظامی نیز دشمنان سرسختی را در میان درباریان و قبایل و حتی مردم عادی برانگیخت. برقراری قانون نظام وظیفه در ایران برای مثال بزرگترین مخالفت جامعه را به همراه داشته است.

گلاستون و دیزرائیلی در انگلستان و مترنیک در اطریش. ایران نیز از چنین مردان بزرگی بی بهره نماند. تنها تفاوت در آن بود که محیط اروپا برای استفاده از وجود شخصیت‌های بزرگ که جهان را بازیچه تدابیر بلند و نبوغ فکری و نظامی خود قرار دادند، آماده بود ولی محیط ایران از نظر سیاسی و فرهنگی، آمادگی نداشت. [۱۷]

در دارالسلطنه تبریز، عباس میرزا، ولیعهد، همراه با میرزا عیسی، قائم مقام خود، پس از شکست از روسیه که بیش از همه کشور، آذربایجان در تهدید روسیه و عثمانی و درعین حال امواج تجددخواهی از آن دو کشور قرار داشت، روند نوسازی را آغاز کرد و بدین طریق آن دو پایه اصلاحات جدید را ریختند. [۱۸] فرایندی که با این دو آغاز ولی پس از مدتی با فوت عباس میرزا (۱۲۴۷ ق / ۱۸۳۳ م) و میرزا عیسی (۱۲۳۷ ق / ۱۸۲۲ م) و با کشته شدن میرزا ابوالقاسم، پسر میرزا عیسی (۱۲۵۱ / ۱۸۳۵) که ابتدا پس از پدر، قائم مقام عباس میرزا و سپس قائم مقام محمدشاه گردید، مدتی متوقف شد. این سه آغازگر دورانی بوده‌اند که ایران را از دوره قدیمش جدا ساخت و کشور را وارد مهلکه‌ای گرداند که به علت عدم همراهی حاکمان و نارسایی در ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نتوانست جان سالم به در برد. ایران در این دوره بدون واسطه با سیاست اروپایی روبرو گردید و به عبارت بهتر به دامن سیاست اروپایی افتاد و در اندک زمانی فهمید که آمادگی مقابله با آن‌ها را ندارد مگر این که به سلاح تمدن جدید مسلح شود. [۱۹] کاری که توسط عباس میرزا در ایران آغاز شد. ژویر فرستاده ناپلئون به دربار ایران، در وصف عباس میرزا می‌گوید:

«هیچ ایرانی به اندازه عباس میرزا به ارزش علوم و صنایع پی نبرده است... این شاهزاده آنقدر معلومات کسب کرده است که به کسب دانسته‌های خویش وقوف حاصل کند و به همین دلیل بخواهد تا آن را افزایش دهد.» [۲۰]

دو کوتزیو، فرستاده آلمانی، در وصف عباس میرزا می‌نویسد:
«عباس میرزا تاریخ و آداب و رسوم اروپا را به خوبی می‌شناسد و از

(انگلیس) و مجلس عوام آن به «مشورت‌خانه» یاد کرده است و نمایندگان آن را «وکیل‌الرعیایا» نامیده است. گزارش مشروح او از اصول مشروطه مانند آزادی بیان، آزادی انتخابات و حاکمیت پارلمان و دیگر جنبه‌های رژیم مشروطه در ادبیات فارسی آن دوره همانندی ندارد. [۲۸]

پس از عباس میرزا و میرزا عیسی، میرزا ابوالقاسم پسر میرزا عیسی ابتدا قائم‌مقام محمد میرزا، ولیعهد جدید در تبریز و سپس قائم‌مقام او پس از سلطنت محمدشاه شده و هشت ماهی نگذشت که اصلاحاتش، سبب قتلش شد. می‌توان قائم‌مقام را بیش از همه ادیب و اندیشمندی سیاسی دانست. گویند هنگام قتلش محمدشاه حاضر به دیدار با او نشد، چون از سحر قلم و جادوی کلامش می‌هراسید. حتی اجازه ندادند نامه‌ای به شاه بنویسد: «شاهنشاه فرمودند که اول قلم و قرطاس را از دست او بگیرند و اگر خواهد عریضه‌ای به من بنویسد، نگذارید که سحری در بیان و اعجازی در قلم اوست که اگر خط او را ببینم، باز فریفته عبارات او می‌شوم و او را رها می‌کنم.» [۲۹]

میرزا ابوالقاسم همچون عباس میرزا، راه اصلاحات را ادامه داد، اما برخلاف وی بیشتر هم خود را مصروف «دولت‌سازی» نمود. عباس میرزا مشکل ایران را در عقب‌ماندگی تکنولوژیک از غرب در درجه نخست قرار می‌داد، و تمام تلاش خود را در این راه به کار گرفت. گرچه به نارسایی‌های سیاسی نیز وقوف داشت اما قائم‌مقام در درجه نخست متوجه سلطنت و سیاست بود. از این دیدگاه وی نخستین رجل سیاسی ایرانی است که به سلطنت مشروطه توجه نمود. از دید او شاه می‌بایست سلطنت کند نه حکومت که بدین صورت وی به یکی از مهمترین خواسته مشروطه خواهان در انقلاب مشروطه اشاره می‌نماید.

«و چنان می‌خواست که سلطان به دلخواه خود نتواند فلان پست را بلند کند و فلان عزیز را نژند نماید.» [۳۰] «آقایی و احترام و تاج و تخت و ضرب سکه را خاص سلطنت کرده، ولی نصب و عزل و قطع و فصل کار و اجرای امور دولت و دادن و گرفتن مواجب را می‌خواست منحصر به تصویب خود نماید و مجلس وزارت صورت دهد.» [۳۱]

گفتمان اصلاحات □ ۱۰۱

به دنبال آن، وی به اصل اساسی دیگری اقدام نمود که آن تأسیس مجلس وزارت بوده است. طبق این تفکر، که به نوعی پایه‌گذاری جدایی وزارت از سلطنت در ایران است، وزارت تابع مصلحت دولت است نه سلطنت و براساس رأی جمعی و مشورتی میان جمیع وزراء عمل می‌کند. از دید اعتمادالسلطنه که طرفدار سلطنت و دشمن قائم‌مقام بود، «قائم‌مقام خیلی میل داشت که در عالم وزارت خود نوعی مختار باشد که سلطان بی‌رضای او، به کسی کاری ندهد و عطایی ننماید».[۳۲] برای نمونه، وقتی شاه بیست تومان به باغبانی عطا کرد، قائم‌مقام آن پول را پس گرفت و به شاه نوشت: «ما هر دو در خدمت دولت ایران خواجه تاشان‌ایم و بیش از صد هزار تومان از مال رعایا حق نداریم که خرج کشور کنیم».[۳۳]

قائم‌مقام نکته جدید دیگری نیز غیر از سلطنت مشروطه و مجلس وزارت یا استقلال دولت از سلطنت مطرح می‌نماید که همچون آن‌ها بر مشروطه‌خواهی در ایران تأثیر گذارد و آن «مصلحت دولت» بود. تا آن زمان مصلحت کشور، مصلحت پادشاه بود و تشخیص پادشاه چراغ راه کارگزاران حکومت اما قائم‌مقام با اندیشه‌ای ملی‌گرا، بر مصلحت دولت و نه پادشاه پامی فشار داد. از نظر او دولت همان کشور بوده که مصلحت آن از همه مصالح بالاتر است. او به سفر او کارگزاران خود می‌گوید:

«هرچه صلاح دولتتان است، بگوئید و انصاف بدهید. خاطر تان جمع باشد و به قلب ثابت و ساکن و حواس مجموع مطمئن حرف بزنید».[۳۴]

بنابراین مفهوم بنیادین در اندیشه سیاسی قائم‌مقام، «صلاح دولت» است. وی صلاح دولت را یگانه معیار سیاست می‌داند. از دید او ضابطه تمییز ننگ و نام، در قلمرو سیاست، نه اخلاق خصوصی که تأمین صلاح دولت است. در سیاست خارجی از نگاه قائم‌مقام، نمایندگان دولت «درواقع و نفس‌الامر، خود را به هرچه خیر و صلاح دولت است، مأذون و مختار دانند».[۳۵] معنای سخن وی آن است که صلاح دولت از صلاح شاه جداست و از سوی دیگر افراد غیرمسئول و غیردولتی همچون شاهزادگان و درباریان حق مداخله در امور مملکت‌داری را

ندارند، بلکه صلاح دولت را تنها رجال دولت خواه تشخیص می‌دهند و آنان عین صلاح دولت‌اند، زیرا منافع آنان عین مصالح دولت و در دل آنان جز هوای مصلحت دولت نیست.» [۳۶]

در مجموع قائم مقام همچون سلف خود از بنیانگذاران ایران جدید بود. اقدامات وی و مفاهیم به کارگرفته شده توسط او در نوشته‌ها و بیاناتش، چراغ راهنمایی برای مشروطه‌طلبان گردید. او برای نخستین بار از مفاهیمی در حوزه سلطنت سخن گفت، که تازگی داشت. هدف قائم‌مقام در درجه نخست دگرگونی بنیادین در سلطنت ایران بود که تا آن موقع به فکر هیچ دولتمردی خطور نکرده بود. چنانچه به گفته اعتمادالسلطنه:

«شاه از جنس بشر برتری و امتیاز دارد. شاهان به هیچ وجه، با ما مردم طرف نسبت نیستند. رتبه و مقام شاهی مخصوصاً بسته به افاضه الهی است که در میان چندین کرور نفوس یک نفر برانگیخته می‌شود... ستیزه با سلطان، مثل ستیزه با قهر و غضب الهی است. در این صورت، هرکس از مقام بشریت خود تجاوز کند، به مکافات خواهد رسید.» [۳۷]

در چنین فضایی که از دوران باستان حصارهایی به دور سلطنت کشیده شده بود، قائم‌مقام قصد کنارگذاشتن شاه از مقام اجرایی و قراردادنش در ظاهری سمبلیک برای حفظ وحدت و سنت‌ها همچون اروپا را داشته است. مفاهیمی چون «مجلس وزارت» برای جدایی قوه مجریه از سلطنت و «مصلحت دولت» نیز هرگونه خودرأیی و قوم‌گرایی را در ایران به پرسش می‌گرفت. بدیهی است حافظان منافع و وضعیت موجود، اقدامات قائم‌مقام را نوعی دسیسه برای تضعیف سلطنت قلمداد کرده و در صدد حذف او برآیند.

از دیگر اصلاح‌طلبان این دوره، میرزا تقی خان فراهانی ملقب به امیرکبیر بود. اصلاحات او نسبت به سایر اصلاح‌طلبان قبلی گسترده‌تر بوده و کلیه کشور را دربر می‌گرفت. او برخلاف عباس میرزا، میرزا عیسی و میرزا ابوالقاسم، از دل سیاست بیرون آمد، نه از میدان جنگ و رشد او نیز تدریجی و در سایه آن سه بزرگ مرد در تبریز صورت پذیرفت، آنگاه که پدر وی، سرآشپز میرزا عیسی،

گفتمان اصلاحات □ ۱۰۳

همراه میرزا از فراهان به تهران و سپس تبریز نقل مکان نمود.^۱ امیر در خانه ارباب پدرش به علت ذکاوت از سوی میرزا عیسی اجازه یافت که همراه فرزنداناش به تحصیل پردازد.

میرزا تقی در زمان قائم مقام میرزا ابوالقاسم، ابتدا لشکرنویس سپاه آذربایجان، سپس ذی حسابی و آنگاه سرکردگی لشکر را به عهده گرفت. در سال ۱۸۲۹ به سن پترزبورگ رفت و بابت قتل گریبایدوف و جهت عذرخواهی ایران، پسر عباس میرزا، خسرو میرزا را همراهی نمود و با پیشرفت های صنعتی، علمی و نظامی روسیه از نزدیک آشنا شد. او در سال ۱۸۴۰ به مدتی طولانی در عثمانی جهت عقد قرارداد «ارز روم» برای تثبیت مرزها سکنی گزید که با «تنظیمات» یا اصلاحات عثمانی آشنا شد. پس از بازگشت از عثمانی با کوله باری از تجربیات جدید، در سال ۱۸۴۶، سرپرست ناصرالدین میرزا، ولیعهد جدید شد و در سال ۱۸۴۸ به هنگام تاج گذاری ناصرالدین شاه، صدر اعظم وی گردید. [۳۸]

امیر پس از صدارت همچون سلف خویش دست به اصلاحات دامنه داری زد ولی همچون میرزا ابوالقاسم پس از سه سال معزول و در ۱۸۵۱ کشته شد. اصلاحات او را می توان مقدمه جنبش مشروطه دانست که قبل از وی آغاز شده بود. «الگار» امیر را طلایه دار انقلاب مشروطه [۳۹] و ادوارد براون او را پیش قراول جنبش مشروطیت نیم سده پس از خود می داند. براون معتقد است امیر عملاً پیشگام جنبش مشروطه بوده هرچند به لحاظ تاریخی به روزگاران خودکامگی تعلق داشت. [۴۰]

امیرکبیر مانند اصلاح طلبان سایر ممالک توجه اولیه خود را به اصلاح ارتش معطوف ساخت. او این کار را با تغییر سازماندهی ارتش و تطبیق آن با الگوی کشورهای غربی و از طریق آموزش و تمرین سپاهیان به سبک جدید آغاز نمود. از دید وی ارتش ابزار دگرگونی است. امیر با دست زدن به اصلاحاتی در نظام

۱. برخلاف تصور موجود، پدر امیرکبیر سرآشپز بود نه آشپز، سرآشپزباشی در دربار یک مقام به شمار می رفت که تنها به افراد نزدیک و مورد اعتماد داده می شد.

ارتش، کل جامعه ایران را از نوسازی متأثر کرد. [۲۱] پرداخت مقرری منظم، سربازگیری مرتب و سرکوب شورش‌های داخلی از طریق ارتش از جمله شورش سالار در مشهد و فتنه باب در یزد و تبریز و زنجان از جمله آن‌ها بود. وی از اتریش و ایتالیا تعدادی خبیره نظامی استخدام و توانست «قانون جدید نظام» را پی‌ریزی کند. او با تأسیس کارخانه اسلحه‌سازی و ایجاد قوه مجریه، امکان گسترش تسلط نظامی بر مرزهای آبی و خاکی ایران را فراهم ساخت. [۲۲]

در زمینه اقتصادی نیز اقدامات امیر چشمگیر بود. تأسیس مرکزی برای ارزیابی ذخائر معدنی، تشویق فعالیت‌های اکتشافی، حمایت از نسخه‌برداری از کالاهای خارجی توسط صنعتگران داخلی، ایجاد نمایشگاهی از تولیدات جدید صنعتی در ایران، اعزام گروهی از ایرانیان به روسیه و عثمانی در سال ۱۸۵۱ برای اخذ صنایع روسی، اعزام افرادی به اتریش برای آوردن صنعت ماهوت به ایران، ایجاد موازنه مثبت در تراز پرداخت‌های بازرگانی، جلوگیری از خروج طلا از ایران، ایجاد قانون گمرکی، ممانعت از ورود کالاهای بنجل‌فرنگی که سبب اعتراض روس‌ها و انگلیسی‌ها گردید، امنیت راه‌ها، احداث کاروانسراها، گسترش دستگاه دولتی و استخدام تعداد زیادی کارمند که سبب افزایش بودجه بیش از درآمد گردید که این امر به کمبود مخارج دربار و شاهزادگان و... انجامید، کاهش مستمری درباریان و مبارزه با حیف و میل اموال و تجمل‌گرایی، تنظیم نظام مالی، کاهش مالیات ارضی و... از جمله این اقدامات بود. [۲۳]

در زمینه حقوقی امیر به تجدید و تعریف محاکم شرع و عرف، تخصصی‌ساختن و مدرن‌سازی این حوزه، مبارزه با قضات حکومتی فاسد، تأسیس دیوانخانه عدالت و پی‌ریزی قوانین جزایی و حقوق عرفی پرداخت. از اصول عمده «نظم میرزا تقی‌خانی» این بود که حکومت به‌عنوان نماینده قدرت سیاسی دخل و تصرفی در قضاوت و امور حقوقی نکند؛ خواه آن مقام قضایی محضر شرع باشد، خواه دیوانخانه عرفی. [۲۴]

در امور شهری و خدمات عمومی نیز امیر به تأسیس بیمارستان دولتی، جمع‌آوری متکدیان، مبارزه با بیماری‌های واگیرداری چون وبا، اجرای قانون

گفتمان اصلاحات □ ۱۰۵

چاپارخانه و قانون تذکره مسافرت و بناهای جدید و... پرداخت. در تعهد او به مبارزه با مشکلات جامعه معروف است می‌گفت: «اگر فردی در دورافتاده‌ترین منطقه شمالی ایران از بیماری بمیرد، امیر مقصر است.» [۴۵] که بدین وسیله در صدد ایجاد یک دولت مشغول و پاسخگو بوده است.

در حوزه فرهنگی، امیرکبیر دست به دو اقدام اساسی زد: تأسیس دارالفنون و انتشار روزنامه وقایع اتفاقیه. دارالفنون به سال ۱۸۵۲م یعنی سه سال بعد از دارالفنون اسلامبول گشایش یافت و این کمابیش همزمان با پایان کار امیرکبیر بود. اما آخرین کار این مرد را می‌توان آغاز دوره آشنایی واقعی ایرانیان با علم و فن غربی و اندیشه تجدد دانست. [۴۶] انتقاد به شیوه مدارس قدیم یا «ملتی» و آموزش سنتی از دوره امیرکبیر به‌طور جدی آغاز شده بود. احساس نیاز به مدارس جدید یا «دولتی» امیرکبیر را به تأسیس دارالفنون برانگیخت. در این مدرسه، زبان‌های خارجی، علوم سیاسی، مهندسی، کشاورزی، معدن، پزشکی، دامپزشکی، علوم نظامی و موسیقی تدریس می‌شد. [۴۷]

دارالفنون نخستین مدرسه بزرگ غیردینی بود. به گفته مستشارالدوله در رساله «یک کلمه»: «بنای مکتب‌خانه ها و معلم‌خانه‌ها در ایران، برای تربیت اطفال فقرا می‌باشد... اگرچه در ایران مدارس بسیار است و تحصیل علوم می‌کنند، اما علمی که می‌خوانند، علوم دین است، یعنی علمی است برای آخرت و از برای معاد نه از برای معاش... درحالی که علوم جدید برای معاش است.» [۴۸] اکثر استادان دارالفنون خارجی بودند، از اتریشی و فرانسوی و جز آن‌ها. دویست شاگرد داشت و امیر می‌خواست که هر فنی در آن آموخته شود و طبقه‌ای برگزیده در آن تربیت شوند که پیشگامان تجدد ایران باشند. اما با مرگ امیرکبیر دارالفنون بی‌صاحب ماند. شاه که نخست به این مؤسسه علاقه بسیار نشان می‌داد، از آن بیمناک شد و آن را به مدرسه‌ای برای آماده کردن کارمندان دولت و نظامیان تبدیل کرد. همین‌که نخستین دانشجویان فارغ‌التحصیل شدند، براساس بیانیه دولت، شاگردان تنها با اجازه وزیر علوم و «عرض به خاکپای مبارک» می‌توانستند وارد مدرسه شوند و نیز برای پرداخت مواجب

سختگیری‌هایی شد و آن دموکراسی علمی و تحصیلی که منظور امیر بود، از میان رفت. [۴۹]

فارغ‌التحصیلان دارالفنون به تدریج نقش بسیار مهمی در نوسازی ایران و رسد روشنگری و روشنفکری برعهده گرفتند. آنان بعدها در مسند صدارت و وزارت قرار گرفتند و خدمات شایانی در پیشبرد نوسازی ایران براساس آموخته‌های خویش به انجام رساندند. دارالفنون کتاب‌های متعدد غربی را برای اولین بار به صورت سازمان‌یافته به زبان فارسی ترجمه کرد که به‌عنوان اولین کتاب‌های درسی جدید فارسی به چاپ رسیدند. از جمله این کتاب‌ها، «تشریح بدن انسان»، «علاج‌الاسقام» در جراحی، «علم هندسه» و «کلیات طب فرنگی» بود.^۱ [۵۰]

اقدام دوم امیرکبیر در رشد روشنگری و گسترش دانش جدید، بنیان‌نهادن نخستین روزنامه رسمی ایران «وقایع اتفاقیه» بود که زیر نظر یک سردبیر انگلیسی، برجیس، مقالات مجلات اروپایی را پس از ترجمه به چاپ می‌رساند. [۵۱]

امیرکبیر که از طریق سفرهای خود و سفرهای فرنگ‌رفتگان ایرانی با نحوه

۱. بعد از امیر، روند مدرسه‌سازی در ایران متوقف شد. در زمینه مدرسه‌سازی در ایران می‌بایست بیش از همه از میرزا حسن رشدیه (۱۳۲۳-۱۳۳۹ش) یاد نمود. او در این راه مشقات زیادی را تحمل کرد. هربار که در تبریز، خراسان و تهران به تأسیس مدرسه پرداخت، مدرسه او را مردم به علت آن‌که آموزش مدرن با عقایدشان سازگار نبود، ویران ساختند و کمر به قتل او بستند. سرانجام او به ایروان رفته و در آنجا مدرسه می‌سازد. گویند روزی شاه در راه اروپا به ایران در وصف میرزا حسن رشدیه و اقدامات او مطالبی شنیده بود، از او خواست که به ایران بیاید و همان اقدامات را در توسعه علم و باسواد ساختن مردم انجام دهد. شاه، میرزا حسن را با خود به ایران می‌آورد که بین راه در نخجوان بر سر ناهار از او می‌پرسد، خاصیت مدرسه چیست؟ میرزا حسن که به گفته خویش جوانی بی تجربه و غافل از سیاست شاهانه در ایران بود، در جواب از فضائل علم و باسواد شدن می‌گوید. او اظهار می‌دارد که مدرسه سبب اطلاع و آگاهی ملت می‌شود که زیر بار ظلم نروند، آگاهانه تصمیم بگیرند، نسبت به امور پیرامون مطلع شوند، سبب مشارکت مردم در سیاست و تصمیم‌گیری‌ها شده و کلاً چشمشان را به روی واقعیت‌ها باز کنند. شاه همین‌که چنین جوابی شنید هراسناک گفت: حالا که مدرسه به چنین عواقبی می‌انجامد، ما مدرسه نمی‌خواهیم. بدین ترتیب رشدیه بازداشت و به ایروان بازگردانده شد.

حکومت در غرب آشنا شد، همانند سایر روشنفکران در آن دوره عامل پیشرفت غرب را در محدود کردن قدرت شاه از طریق «کنسٹیپوسیون»^۱ یا قانون اساسی می‌داند. میرزا یعقوب‌خان، پدر میرزا ملکم‌خان در این زمینه جمله‌ای از امیر نقل می‌کند که: «مجالم ندادند والا خیال کنسٹیپوسیون داشتم. مانع بزرگم روس‌ها بودند». [۵۲] فریدون آدمیت در توضیح اصطلاح کنسٹیپوسیون معتقد است که سخن امیر را می‌بایست با توجه به سابقه و تجربه رشید پاشا، صدراعظم عثمانی، که با اعلام «اصول تنظیمات» به سال ۱۲۵۵ «پایه دولت منتظم» را ریخت فهمید. او درباره معنای گفته میرزا تقی‌خان می‌نویسد که معنای این سخن امیر، به «ظن قوی»، به «نوعی دولت منتظم» اطلاق شده است. «یعنی اداره مملکت را بر پایه قواعد مشخصی استوار ساختن و حقوق و جان و مال افراد را از اعمال خودسرانه مصون داشتن. به تعبیر دیگر، نفی سنت مالک‌الرقابی و این‌که هرگاه یکی از ارکان دولت مورد اتهامی قرار گیرد، بدون رسیدگی حکمی صادر نگردد». [۵۳] از دید آدمیت «در خیال کنسٹیپوسیون امیر، دست کم چند عنصر اصلی دولت منتظم را می‌شود یافت: اول تعدیل سلطنت مطلقه، یعنی مترصد بود که دولتی بسازد بدون دخالت هوی و هوس و اراده مطلق فردی، دوم توزیع قدرت در دستگاه صدارت از طریق ایجاد وزارتخانه‌های مختلف و تقسیم کار و مسئولیت در میان وزیران؛ سوم اجرای حقوق ثابت، چون امنیت جان و مال افراد، خواه رعیت و خواه وزیر». [۵۴]

درحالی که طباطبایی معتقد است اگرچه امیرکبیر در عالم نظر، سخنی از مشروطیت سلطنت و انتقال حکومت به صدارت به میان نمی‌آورد و رعایت مقام شاه را می‌کند، اما در عمل، او مستقل بودن سلطنت را نمی‌پذیرد. از دید او، تردیدی نیست که «نظم میرزا تقی‌خانی» از محدوده تنگ صرف برقراری نوعی «دولت منتظم» بسی فراتر می‌رفت و «خیال کنسٹیپوسیون» در واقع، صورتی از سلطنت مشروطه بوده است. در این مورد نیز تردیدی نمی‌توان کرد که خود ناصرالدین شاه، قبیله شاه، درباریان و نیز دولت روسیه برقرارشدن آن نظم را

1. constitution

آغاز پایان سلطنت مستقل فهمیده و برای از میان برداشتن آن به وحدت کلمه رسیده بودند. [۵۵]

از زمینه‌های دیگری که امیرکبیر با آگاهی به آن مبادرت ورزید، پایه‌گذاری تفکر سکولاریستی در حکومت بود. سیاست مذهبی امیر دو جهت ثابت و مشخص داشت: جدایی دین از سیاست و کاستن نفوذ روحانیون و منع دخالت آنان در سیاست، و تسامح و تساهل مذهبی برپایه رعایت حقوق اقلیت‌های دینی و حق آزادی پریش و پاسخ. [۵۶]

بدین ترتیب اصلاح قشون در راستای قدرتمندسازی ایران و وحدت ملی، اصلاح نظام مالی و توجه به صنعت برای توسعه اقتصادی، تأسیس دارالفنون و توجه به مطبوعات برای توسعه فرهنگی و سرانجام خیال «کنسٹیپوسیون» و بنیان‌گذاری سکولاریزم در راستای توسعه سیاسی ایران همگی نقطه آغازی برای جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان گشتند.

روند اصلاحات از بالا با قتل امیرکبیر در سال ۱۲۳۱ش متوقف شد و تا روی کارآمدن میرزا حسین‌خان سپهسالار در سال ۱۲۵۰ش به مدت بیست سال ایران در سراسیمگی سقوط پیش رفت. پنج سال صدارت نوری از ۱۲۳۲ تا ۱۲۳۷ش با هرگونه نوآوری و تغییری مخالفت گردید. نوری تلاش نمود که دارالفنون را تعطیل و استادان خارجی‌اش را به وطن برگرداند. او جلوی ترجمه کتاب و چاپ روزنامه‌ها را گرفت و آن‌ها را مایه گمراهی مردم می‌دانست. او استدلال می‌کرد که مصلحت نمی‌داند فرق اروپا با ایران برای مردم معلوم شود. تمام امتیازات درباری که امیر جلوی آن‌ها را گرفت دوباره برگردانده شد و از همه بدتر، افغانستان از ایران در همین دوره جدا گردید. [۵۷] انحطاط این دوران به گونه‌ای بود که صدای اعتراض همه مردم و تحصیلکردگان و حتی بسیاری از نخبگان حاکم بلند شد. از اینرو شاه با برکناری وی درصدد برآمد که خود شخصاً قدرت را به دست گیرد (۱۲۳۷ش). در همین سالی که نوری برکنار گردید، و به دنبال اعتراضات وسیعی که از هرسو نسبت به اوضاع نابسامان ایران شنیده می‌شد، انتشار چند رساله مهم نیز سبب گردید که ناصرالدین شاه خود شخصاً

گفتمان اصلاحات □ ۱۰۹

وارد عمل شود تا با انجام اصلاحاتی صوری به رفع نابسامانی‌ها پردازد. برخی از این رساله‌ها شامل رساله «دفتر تنظیمات»، «شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران»، «جزوه‌ای در افزایش ثروت»، چاپ دو مقاله بلند یکی در تأسیس شورای دولت و دیگری در ترقی صنعت و تجارت در وقایع اتفاقیه بودند. رساله نخست را میرزا ملکم‌خان و بقیه آثار از نویسندگانی گمنام منتشر شد. [۵۸]

به دنبال نارسایی‌های مملکتی و تأثیر این نوشته‌ها شاه به نکته دیگری نیز پی برد. او واگذاری قدرت به صدراعظم‌ها و عدم دخالت خود در امور مملکتی را نیز عامل بحران ایران می‌دانست. از اینرو به منظور جلوگیری از تمرکز قدرت در دست یک صدراعظم سعی در پخش قدرت و نظارت بیشتر خود نمود. دستور داد شورایی به نام دارالشورای کبری تشکیل و ۹ وزارتخانه به نام‌های داخله، خارجه، جنگ، مالیه، عدلیه، اوقاف، علوم تجارت و صنایع تأسیس گردد که مجموع آن‌ها شورای دولت نامیده می‌شدند. [۵۹] مهدی بامداد در چگونگی عملکرد این شورا می‌گوید:

«مجلس دارالشورای کبری یا مجلس شورای وزراء با مجلس دربار اعظم. یک مجلس دولتی و تشریفاتی بود. اسم داشت ولیکن هیچ معنی نداشت. فقط ولات و وزرای معزول برای این‌که از قلم نیفتند و فراموش نشوند. حتی گاهی هم با تشبثات و پول دادن به شاه به عضویت این مجلس انتخاب می‌شدند و درحقیقت، مجلس ملاقاتی و کارگزارانی برای یکدیگر بود. اعضای آن هفته‌ای دوبار در این شورا آمده، پس از خوردن نهار و نوشیدن چای و کشیدن قلیان به خانه‌های خود برمی‌گشتند و برای وقت‌گذرانی رجال بی‌مصرف ایران مجلس خوبی بوده.» [۶۰]

همچنین شاه به منظور هماهنگی خود با جهان مدرن و از آنجا که شنیده بود که در غرب نهادی به نام پارلمان به شور و مشورت درخصوص اوضاع مملکت می‌پردازد و در آن تصمیم‌گیری جمعی صورت می‌پذیرد، دستور داد «مجلس

مصلحت‌خانه» یا «مشورت خانه عامه دولتی» مرکب از ۲۵ نفر از بزرگان کشور تشکیل گردد (۱۲۳۸ش). همراه با آن دستور می‌دهد که «نظامنامه» یا «کتابچه قواعد»^۱ نیز تنظیم شود که طی فرمان ملوکانه صادر گردید:

«پس مقرر فرمودیم که مجلس دیگری از کارگزاران تجربه آموخته منعقد شود تا در اموری که متضمن صلاح دولت و ازدیاد آبادی مملکت باشد، مشاوره و گفتگو نمایند. همچنین اذن عمومی دادیم که هر یک از چاکران حضرت^۲ و عقلای مملکت^۳ و صاحبان افکار صائبه، آنچه برای منافع مملکت و صلاح امور خلق، تدبیر نموده باشند، در آن مجلس حاضر شده، در حضور رئیس مجلس تقریر و بیان نمایند.»^۴ [۶۱]

سرانجام شاه وظایف مجلس مصلحت‌خانه را ابلاغ می‌کند:

«به‌جز مسائل سیاسی که مجلس حق دخالت در آن را ندارد، ترویج تجارت، تکثیر زراعت، وضع قوانین مدوحه، رفع عادات مذمومه، انتشار علوم، اختراع صنایع، راه‌انداختن معادن، ساختن راه‌ها، تقلیل مخارج، اشاعه عدل و انصاف، رفع ظلم و اجحاف، ازدیاد نفوس خلائق و حفظ صحت آن‌ها.» [۶۲]

درخصوص تدوین نظامنامه شاه آن را به عهده عباس میرزا ملک‌آرا قرار

۱. معادل قانون اساسی

۲. فرهنگ چاکرپروری و مرید و مرادی با هرگونه توسعه و تشکیل مشورت‌خانه در تضاد است. قصد ناصرالدین شاه همان حضور چاکران و نوکران وی در مجلس بود که تنها بله قربان‌گو باشند.

۳. عقل نزد ناصرالدین شاه اصلاً معنایی نداشت. بیشتر نزد افرادی چون او استفاده از عقل یعنی بهره‌گیری از مغز و سلول‌های مغزی، درحالی که معنا و معیار عقلانیت، استدلال، پرسشگری، تصمیم‌گیری جمعی و پیش‌بینی است که استبداد ناصری درک و تحمل آن‌ها را نداشت. در نتیجه منظور او از عقلای مملکت، همان چاکرانی است که اطراف او در پی حفظ و گسترش منافع خود بوده‌اند.

۴. ناصرالدین شاه تنها شنیده بود که مجلس و قانون در اروپا سبب ترقی گردید، اما هرگز نفهمیده بود که معنا و جایگاهشان چیست. شورای او همان جمع درباریان بوده که اکثراً تا به حال جز ویرانی مملکت و قتل اصلاح‌گرانی چون قائم‌مقام و امیرکبیر تجربه دیگری نداشته‌اند.

می دهد. ملک آرا در این زمینه می گوید: «من قانون اساسی عثمانی را که مدحت پاشا ترتیب داده است ظرف دو روز ترجمه کرده به مجلس مصلحت خانه دربار عرضه کردم. در حضور کامران میرزای نایب السلطنه و میرزا علی اصغر خان قرائت شد. همانجا در بند ۶۱ قانون اساسی مذکور بود که اجزای مجلس اعیان نباید عمرشان کمتر از ۴۰ سال باشد. قرائت به این بند که رسید، نایب السلطنه و امین السلطان با یکدیگر چشمک زدند و رنگ آنها تغییر کرد، زیرا که هیچ یک از آنها از ۳۲ سال بیشتر نداشتند... اگرچه مکرر گفتم که آنچه نوشته شد، ترجمه است و ربطی به من ندارد و هرچه باید قلم زد قلم بزنید. کینه این مسأله از دل آنها بیرون نرفت. بعد از چند روز هر قدر که از قوانین فرنگستان ترجمه شده بود به مجلس مصلحت خانه بردم. به غالب مطالب ایراد گرفتند و اشخاصی که به هیچ وجه قابل خطاب نبودند و به جز خوردن مال مردم و تقلب در حساب دیوان دیگر چیزی نمی دانستند، بنا گذاردن به ایراد گرفتن به قوانین که سالها حکمای فرنگستان زحمتها در نوشتن آن کشیده بودند. آنچه هم ما با حمقا مباحثه کردیم فایده نکرد و هر بندی که خوانده شد، می گفتند این بند نباشد. من دلتنگ شدم. این اشعار ملای روم را خواندم: «شیر بی دم و سر و اشکم که دیدی / این چنین شیری خدا هم نافرید» و گفتم که اگر قانون می خواهید این است و اگر نمی خواهید پس چرا عبث مردم را زحمت می دهید و محریضه استعفای خود را از این کار نوشته نزد شاه فرستادم.» [۶۳]

اعتماد السلطنه نیز در باب این مجلس می گوید: «بعد از نهار به مجلس شورا رفتم. پناه بر خدا از این مجلس که بدتر از طویله بود.» [۶۴] به گفته شمیم: «با شرکت وزیران و شاهزادگان درجه اول و اعیان که ظاهراً برای شورا در مسائل مهم مملکتی و اظهار نظر تشکیل می شد، لکن باطناً فقط مجری اوامر و دستورهای ناصرالدین شاه بودند و طرح مسائل در شورا به صورتی بود که تمایل شاه به تصویب آن کاملاً نمودار و شورا مکلف بود که آن را تصویب کند.» [۶۵]

سومین تحول عینی در این مقطع، ایجاد «فراموشخانه» بود. فراموشخانه اولین جمعیت سیاسی جدید ایران بود که توسط میرزا ملکم خان در ۱۲۳۶ ش

تشکیل شده بود و از جمعیت‌های فراماسونری غربی الگوبرداری گردید. [۶۶] آدمیت، مرام فراموشخانه را ترکیبی از اصالت عقل، مشرب انسانیت، فلسفه علمی تحقیقی (پوزیتویسم) و اصول اعلامیه حقوق بشر می‌داند، [۶۷] اما در عمل هدف عمده آن مبارزه با استبداد و تأسیس نهادهای مدرن بود. فعالیت این فراموشخانه با اجازه ناصرالدین شاه صورت پذیرفت که بتواند در روند توسعه ایران همچون احزاب اروپایی عمل کند. [۶۸]

از آنجا که روح استبداد با هرگونه تقسیم کار و تکثری مخالف است، به تدریج همین سه نهاد عمده که جهت حل مشکلات کشور تشکیل شده بودند، به علل گوناگونی تعطیل شدند. با توجه به گسترش روزافزون نارسایی‌های اقتصادی و اجتماعی و ایجاد شورش در چند شهر، شاه انتظار داشت که تشکیلات جدید یعنی شورای دولتی، مجلس مصلحت‌خانه و فراموشخانه کاری از پیش ببرند. درحالی که توطئه‌ها نیز علیه این تشکیلات به‌ویژه فراموشخانه^۱ درحال ازدیاد بود، بحران اقتصادی و خشکسالی در ایران در سال‌های ۱۲۳۹ تا ۱۲۴۹ ش که سبب قحطی، به هلاکت رسیدن نزدیک به صد هزار نفر و شورش‌های مختلف به‌خصوص در تهران شده بود، همگی دست به دست هم دادند که بار دیگر اصلاحات با شکست مواجه شود.

«می‌دانیم که اصلاحات مخالفان فراوان داشت. هر حيله‌ای می‌جستند که شاه را از آن راه بازدارند. چون غائله برخاست. به جای این‌که در علل آن بیندیشند. ساده‌ترین چیزها همین بود که بگویند هر تغییر و نوآوری مضر است. هر قانون و قاعده‌ای که «شورای دولت» وضع می‌کند. حاصلش عجز و ناتوانی دولت خواهد بود. همچنین اگر «مصلحت‌خانه» به عیب‌جویی از دولت پردازد. سبب فتنه و فساد خواهد گشت... هرگاه «فراموشخانه» برجای بماند. عامل هرج و مرج خواهد

۱. فراموشخانه به بحث و انتشار عقایدی می‌پرداخت که مبتنی بر افکار مدرن بود. مباحثی چون آزادی، قانون، نقش مذهب، جایگاه انسان، وظایف و ساختار حکومت و... که مخالف‌های زیادی را برانگیخت.

گردید. در این احوال، بنیادهای سیاسی نو هنوز سامان نیافته بود. که
ویران گشتند... حتی دیوان عدلیه‌ای که دو سال قبل تشکیل شده بود.
حالا برهم خورد».[۶۹]

سرانجام آن‌که:

«شورای دولت هنوز کار عمده‌ای از پیش نبرده بود که رئیسش را به
تولیت حضرت رضوی در خراسان سرافراز فرمودند... مجلس
مصلحت‌خانه هنوز رونقی نیافته که مدیرش را به حکومت یزد
فرستادند... مجلس فراموشخانه را نیمه‌کاره برچیدند. بنیانگذاران و
برخی از هواخواهانش را از ایران راندند... اهل آن را «اجامر و اوباش»
خواندند. یک چند نگذشت که شاگردانی که دو سال پیش برای تحصیل
به فرانسه فرستاده بودند، بازگرداندند. تصور می‌کردند آن‌هایی که در
فرانسه تحصیل می‌نموده و تربیت می‌شوند، جمهوری‌پرست و بی‌دین
خواهند شد.»[۷۰]

بنابراین همچون دوره‌های قبلی، دسیسه بر حقیقت، محافظه‌کاری بر
اصلاح‌خواهی و معیشت بر سیاست پیروز شد. سرانجام شاه تصمیم گرفت
دوباره سیستم صدر اعظمی را برقرار نماید. وی با انحلال تشکیلات سه‌گانه
فوق، میرزا محمدخان را به صدراعظمی برگزید (۱۸۴۵م). در مدت صدارت
وی هیچ کاری از پیش نرفت بلکه کشور همچون سابق در رکودی دیگر فرو رفت.
درنهایت موج انتقادات به شاه و نابسامانی‌ها به گونه‌ای به اوج خود رسید که شاه
درمانده از همه جا، طی نامه‌ای از میرزااحسین خان سپهسالار می‌خواهد که مقام
صدارت را بپذیرد: «اگر مثل شما یک آدم دل‌سوز با غیرت و طالب ترقی، در
پیش دست من باشد، پس کارهای عمده بزرگ می‌توانم بکنم. ماحصلش این
است که شما خود را وقف میل و اجرای خیالات من بکنید به خدا قسم از زمان
صدارت بهتر می‌توانید کار بکنید.» سپس شاه فهرستی از کارهای مهمی که
بایست انجام گیرد برمی‌شمارد: «ساختن مدارس جدید و بیمارخانه،
آسوده‌داشتن ملل متنوعه ایران، راه‌انداختن کارخانه‌ها، ساختن راه‌ها، ترقی

گمرک، ترقی پست و...» [۷۱]

با روی کار آمدن میرزا حسین خان سپهسالار معروف به مشیرالدوله در سال ۱۲۵۰ش گفتمان اصلاحات بار دیگر فعال شد. آنچه مجدداً این چرخه را به راه انداخت ناشی از تفکر شاه نبود بلکه اجبار او به خاطر بحران‌های داخلی از جمله گرانی و قحطی، گرسنگی و فقر، آشوب‌های پی‌درپی مردم، فروماندگی دولت در مقابله با فشارهای داخلی و مداخلات خارجی به‌ویژه روس‌ها بود. مشیرالدوله که از نخستین فارغ‌التحصیلان دارالفنون بود، اولین تجربه اجرایی خود را با امیرکبیر از طریق سرکنسولگری در بمبئی شروع می‌کند. وی در فرانسه، تفلیس و استانبول نیز چند سالی به‌خاطر مسئولیتش اقامت داشت و تحت تأثیر اصلاحات در آن کشورها به‌ویژه ترکیه قرار گرفت. مشیرالدوله پس از صدارت، میرزا ملکم‌خان را از استامبول احضار و مشاور خویش می‌نماید. او همچنین نویسنده رساله «یک کلمه»، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله را به وزارت عدلیه منصوب می‌کند؛ که این انتصابات نشانه تفکر مدرن و اراده اصلاح‌طلبی او است.

مشیرالدوله به‌منظور آشناسازی شاه با پیشرفت‌های غرب و تسریع در روند نوسازی ایران، سعی نمود تا ناصرالدین شاه را به مسافرت فرنگ روانه کند. سپهسالار فکر می‌کرد این سفرها همان سودی را خواهد داشت که از سفر پطر کبیر به اروپا عاید روسیه شد. گرچه تلاش وی در فرستادن شاه به اروپا طی دو سفر جداگانه در سال ۱۲۵۲ش و دیگری در ۱۲۵۷ش بی‌نتیجه نبود، اما به قول کسروی: «به‌جای این‌که شکوه نیروی اروپا را نتیجه همدستی دولت‌ها و توده‌ها دانسته، او نیز توده را به تکان آورد و به کارهای سودمند وادارد، از دیدن آن شکوه و نیرو خیره گردید و به نومیدی گرایید و در برابر همسایگان ناتوانی و زبونی بیشتر نمود.» [۷۲] تاج‌السلطنه خواهر شاه نیز در خاطرات خود می‌نویسد: «این مسافرت اروپایی برادر من خیلی شبیه مسافرت‌های پطر کبیر است، اما همان نتایجی که او برد، این عکس برد.» [۷۳] شاه پس از بازگشت از سفر اروپا، به درباریان درباره قانون و اهمیت آن چنین گفت: «در این سفر ملاحظه کردیم که

تمام نظم و ترقی اروپا به جهت این است که قانون دارند، ما عزم خود را جزم نموده‌ایم که در ایران قانونی ایجاد کرده و از روی قانون رفتار نماییم. شما بنشینید و قانون بنویسید». شاه در این خصوص آنقدر تأکید و اصرار کرد و مبالغه نمود که از حد و حصر گذشت. عباس میرزا ملک‌آرا به مطلبی اشاره دارد که بسیار مهم است: «هیچ یک از ما که چیزی می‌فهمیدیم، نتوانستیم عرض کنیم که بند اول قانون سلب امتیاز و خودسری از شخص همایون است و شما هرگز تمکین نخواهید فرمود. لاعلاج همه بلی بلی گفتیم و حکم شد در مجلس دربار جمع شده، مذاکره نماییم.» [۷۲]

سپهسالار با بنیانگذاری چهار روزنامه مستقل به نام‌های «وقایع عدلیه»، «نظامی»، «مریخ» و «وطن» به نشر افکار مدرن که شامل اندیشه‌های خود او نیز می‌شد، دست زد. به گفته آدمیت:

«باید دانست که مفهوم جدید «ملت» و «وطن» را پیش از هر کس، مشیرالدوله در نوشته‌های رسمی این دوره وارد ساخت و توجه داشت که مفهوم «رعیت» را به «ملت» تغییر دهد. از جمله اصطلاحات سیاسی جدیدی که به کار برده این‌ها هستند: «مشروطه»، «کنستیتوسیونل»، «ملیت» به مفهوم ناسیونالیسم، «وطن‌داری»، «ملت‌خواهی»، «حریت شخصی»، «حقوق پولیتیک شخصی»، «آزادی افکار»، «افکار عمومی»، «نظامنامه (به معنی اساسنامه)، «منافع عمومی» و «هیأت مجتمعه دولت (هیأت دولت)» [۷۵]

سپهسالار به اقدامات دیگری نیز در حوزه اندیشه مبادرت ورزید:

«روح فلسفه دولت سپهسالار تغییر بود در جهت ترقی. نگرش او صرف عقلی بود. و تکیه کلامش این بود: در طریق عقل اختلاف نیست. جوهر نقشه ترقی او نیز این بود: «اصلاح طرز حکومت»، تأسیس دولت منتظم بر پایه «قوانین موضوعه جدید»، «وضع قوانین مدوحه دولت متمدنه»، «الغای ادارات قدیمه و تشکیل وضع جدید»، «افزایش ثروت ملت و دولت»، «تفکیک سیاست و روحانیت»، «توسعه صنایع»، «ترویج

تجارت». «تربیت ملت که ملت حقوق و حدود خود را بدانند»، «نشر علم ترقی و مدنیت و حقوق انسانیت»، «ایجاد مدارس جدید و مجانی و...» [۷۶]

گذشته از تلاش‌های فکری، سپهسالار اقدامات اساسی دیگری نیز به عمل آورد. کسروی می‌نویسد:

«سپهسالار چون مرد کاردان و نیکی بود و دیرزمانی در استانبول و دیگر جاها مانده بود از چگونگی کشورهای اروپایی آگاهی می‌داشت، می‌خواست در ایران نیز تکانی پدید آورد و به کارهای دولت سازمان دهد. از لگام‌گسیختگی حکمرانان شهرها جلو گرفت و رشوه را از میان برداشت. یکی از کارهای نیک او این بود که وزارتخانه و درباری به آیین اروپا پدید آورد. بیش از آن برخی وزارتخانه‌ها می‌بود ولی مرز و سازمانی در میان نبوده و شاه یا صدراعظم به همه کارها در آمدی فرمان دادی. سپهسالار چنین نهاد که یک صدراعظم و نه وزارتخانه باشد...» [۷۷]

آدمیت نیز می‌گوید:

«روح عصر سپهسالار حکومت قانون است: نظم قانونی برقرار گردد، حقوق اجتماعی مردم شناخته شود، حد قدرت معین باشد و اداره مملکت بر اصول استواری نهاده شود. تاریخ قانونگذاری جدید ایران با وزارت عدلیه سپهسالار آغاز گردید و دستگاه عدلیه جدید به کوشش او و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله تأسیس یافت. قوانین نو وضع شدند. دستگاه قضاوت استقلال نسبی پیدا کرد و قوانین اساسی نوشته شد. نظم قانونی جدید بر اصول موضوعه عرفی بر پایه علم و عقل و درجهت عدالت و مساوات به وجود آمد.» [۷۸]

در این راستا، سپهسالار با نوشتن قانون اساسی، تدوین قانون عدالتخانه و استقرار محاکم عرفی، درصدد محدودیت قدرت سیاسی و حفظ حقوق ملت در مقابل تجاوزات طبقه حاکم برآمد. آدمیت مبدأ قانونگذاری جدید را در

راستای تحول وضعیت حقوقی و سیاسی به این دوره نسبت می‌دهد. [۷۹]

آگاهی از اهمیت قانون در جامعه، سپهسالار را به شکل نوین دول رهنمون شد و با تشریح وظایف حقوقی و اجرایی دولت و پاسخگو بودن آن در برابر ملت، حکومت به شیوه سنتی را به پرسش گرفت. دولت در اندیشه سیاسی سپهسالار سه جهت کلی داشت: یکی این که عامل ترقی باشد، دیگر این که قدرت دولت به خیر جامعه به کار بسته شود، سوم این که حقوق افراد مشخص گردند و دولت دستگاهی به وجود آورد که پاسدار آن حقوق باشد. وی برای چنین دولتی، قانون ده ماده‌ای به سال ۱۲۸۹ق تهیه نمود که سبب تفکیک قوا از پکسو و تمرکز قدرت سیاسی در هیأت دولت مسئول می‌شد. روح و مواد آن قانون با حکومت نامسئول ولایات و خودکامگی حکام ناسازگار بود. این ناجوری سیاسی را قانون تنظیمات اصلاح کرد و آن قانون سه جهت اصلی داشت: تعیین حدود حکام در رابطه با حقوق مردم؛ ایجاد مجلس تنظیمات یعنی دستگاه اجرایی متشکل واحد بر پایه قواعد مضبوط، یکنواخت کردن اداره ولایات در پیوند نظام دولت متمرکز. [۸۰]

از دیگر اقدامات مهم سپهسالار، فعالیت اقتصادی به ویژه در حوزه بانکداری و مالیه بود. اقداماتی که سال‌ها بعد توسط مجلس مشروطه و دولت‌های منبعث از آن تعقیب شد. وی همچنین ایجاد سرمایه به منظور راه‌اندازی صنعت را خیلی مورد توجه قرار داد و آن را مشروط به ایجاد بانک دانست. از اینرو تشکیل بانک دولتی در دوره صدارت وی در سال ۱۲۵۱ش طراحی شد. اصلاح مالیه از دو منظر برای دولت اهمیت داشت: از نظر هماهنگی نظام مالی با نقشه‌های ترقی و نوسازی اقتصادی، و از جهت افزایش نقش دولت برای به کار انداختن سرمایه تولیدی. در این میان صحبت از صنعت جدید – که منظور ماشین بخار بود – توجه میرزا حسین خان را به صنعت ماشینی جلب کرد. حتی فکر کشاورزی صنعتی نیز مطرح شد. فکر بهره‌برداری از معادن هم با استخدام یک مهندس معدن‌شناس اتریشی مورد توجه قرار گرفت.

سپهسالار مقدمات رشد سرمایه و تجارت را از طریق تشکیل «مجلس

شورای تجاری، متشکل از تجار با اطلاع فراهم آورد. افزایش قدرت حکومت مرکزی، برقراری امنیت نسبی، وضع نظامات جدید سیاسی و حمایت از حقوق تجاری، خود سبب رشد سرمایه و فعالیت اقتصادی گشت.

از دیگر اقدامات سپهسالار، ایجاد شبکه ارتباطی به منظور تسهیل و تسریع حمل و نقل و ارتباطات تجاری و بازرگانی بود. احداث راه آهن و جاده های بزرگ شوسه از طرح های وی به شمار می رفت که مهمترین آن راه بوشهر تا تهران بود. اما از آنجا که احداث خط آهن بیشتر متکی به سرمایه خارجی بود، نخستین طرح در این زمینه به نام «پروژه ناصری راه آهن قم» ارائه گردید. طرح راه آهن از حضرت عبدالعظیم و از آنجا به قم نیز ارائه شد. سومین طرح خطوط آهن، تهران، مشهد و قزوین به تبریز بود. در این میان مهندس نورمان بلژیکی نقشه راه آهن سراسری را پیشنهاد نمود که شامل دو رشته بود: یکی در شمال که از مرز آذربایجان شروع و به تهران، مشهد و هرات می پیوست و دیگری رشته غربی که دنباله راه آهن عثمانی بود. [۸۱]

سرانجام آن که اصلاحات سپهسالار نیز همچون پیشینیان خود با شکست مواجه شد. او در نهایت توسط شاه در سال ۱۲۵۹ ش به علت مخالفت درباریان و سنت گرایان برکنار گردید و چندی حاکم قزوین، خراسان و سیستان بود تا آن که در ۱۲۶۰ ش در سن ۵۷ سالگی در مشهد، چشم از جهان فرو بست. درباریان به ویژه حاکمان ولایت و شاهزادگان با هرگونه انتظام دولت مخالفت ورزیده و از این که در مقابل و لخرجی ها، خوشگذرانی ها، عدم انجام وظایف و ظلم به رعیت پاسخگو باشند، تاب تحمل نیاوردند، به گونه ای که ظل السلطان، حاکم اصفهان و برادر شاه، سپهسالار را شیطان و نمک نشناس می خواند. [۸۲] سنت گرایان نیز با هرگونه عرفی سازی حکومت و به ویژه عدلیه مخالف بوده و تنها قوانین شرعی را حاکم بر دستگاه های قضایی می خواندند. آن ها هرگونه نظارتی را نیز توسط وزارت عدلیه بر حاکمان شرع تجاوز دولت قلمداد می کردند. از سوی دیگر آن ها با مفاهیم مدرنی چون آزادی، خارج از شرعیات مشکل داشته اند. میرزا علی کنی، برجسته ترین رهبر سنت گرای این دوره، در مخالفت با سپهسالار گفته بود:

«کلمه قبیحه آزادی... به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب ولکن در باطن سراپا نقص است و عیوب. این مسأله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است.» [۸۳] وی همچنین معتقد بود «ساختن راه‌آهن موجب می‌شود که جماعت اروپایی به ایران سرازیر شوند.» [۸۴]

باید بدین نکته توجه داشت که همه درباریان و روحانیون با سپهسالار مخالف نبودند. برای مثال یکی از مراجع قم احداث راه‌آهن را باعث تعمیر و آبادانی کشور، دیگری راه‌اندازی روزنامه‌های جدید را باعث آگاهی و برخی حتی تغییر در خط فارسی را نیز موجب تسهیل تعلیم و تربیت دانسته‌اند. [۸۵] اما درنهایت درباریان قدرتمند همراه با سنت‌گرایانی چون ملاعلی کنی موفق به برکناری سپهسالار گردیده و ملاعلی طی فتوایی، به ناصرالدین شاه، سپهسالار را مسیحی و عزل او را واجب دانست، او تهدید نمود در غیر اینصورت با قیام عمومی مواجه خواهد شد. [۸۶]

با برکناری سپهسالار، پرونده اصلاحات دوران ناصری که با عباس میرزا آغاز شده بود، بسته شد به گونه‌ای که از سال ۱۲۵۹ تا ۱۲۷۵ ش، یعنی در دوران پانزده ساله آخر سلطنت ناصرالدین شاه، مملکت به چنان ظلم و ستم و وابستگی‌ای گرفتار آمد که درنهایت به ترور شاه انجامید. پس از یک سال از به‌قدرت رسیدن مظفرالدین شاه، کشور رنگ آرامش به خود ندید، بلکه به علت رفتار متساهلانه شاه برخلاف پدرش، مخالفت‌ها علنی و بیشتر شد. از اینرو شاه با دعوت از میرزا علی‌خان امین‌الدوله در سال ۱۲۷۶ ش برای تشکیل کابینه، آخرین تیر اصلاح‌طلبی نظام کهن و فرسوده قاجار را برکشید که پس از ناکامی آن، کشور به سوی انقلاب ۱۲۸۵ پیش رفت. شاه خطاب به امین‌الدوله می‌گوید: «سلطنت ایران برحسب شأن و مقام به مقتضای وقت و زمان بسیار عقب افتاده. خیلی باید جهد و کوشش کرد تا به همسایگان و دول همجوار خود برسیم. لذا تعویق در اجرای اصلاحات و تأمل در کارها ابداً روا نیست. هر قدر زودتر به اصلاحات پردازیم دیر است. باید دو اسبه تاخت تا به منزل رسید.» [۸۷]

امین الدوله به عنوان آخرین وزیر اصلاح طلب دوران قاجاریه، از روشنفکران و آزادی خواهان دوره خود بود. لرد کرزن در معرفی او نوشته است: «مرد آزادی خواه روشنفکری است. زبان فرانسه را به خوبی حرف می زند. از اوضاع ایران و جهان کاملاً اطلاع دارد. نسبت به میهن خویش نیز عشق و علاقه مفراطی ابراز می کند.» [۸۸]

او تنها کسی بود که علی رغم مخالفت ها، با هزینه شخصی خود و با حمایت از میرزا حسن رشديه در تبریز مدرسه ای بنا نمود. او در آن دوره که والی آذربایجان بود، با ورودش به تهران نخستین مدرسه ابتدایی مدرن را با مدیریت میرزا حسن رشديه تأسیس می کند. در همین دوران کوتاه یک سال و نیم صدارت امین الدوله (آذر ۱۲۷۶ تا خرداد ۱۲۷۷ ش)، نخستین روزنامه روزانه در پایتخت به نام «تربیت» زیر نظر محمدحسین فروغی (ذکاءالملک) منتشر شد و از سایر مطبوعات نیز حمایت بی دریغی صورت گرفت. او همچنین مقدمات تأسیس مدارس سبک جدید دیگری را نیز چون ابتداییه، علمیه و افتتاحیه فراهم آورد. [۸۹]

«امین الدوله که مردی دانشمند بود، می دانست که ترقی مملکت بدون توسعه معارف امری محال است. پس اولین اقدام او در توسعه معارف بود و شروع کرد به تأسیس مکاتب و مدارس به اسلوب جدید.» [۹۰]

امین الدوله در همین دوره، مقدمات ایجاد شرکتی برای طبع کتاب را فراهم نمود. کمی بعد این شرکت با ده هزار تومان سرمایه تأسیس می شود تا به کار تألیف کتاب های درسی و نشر کتب مفید دیگر اقدام کند. احتشام السلطنه، محمدباقر خان اعتماد السلطنه، میرزا کریم خان سردار مکرّم، حاجی حسین آقا امین الضرب و یحیی دولت آبادی، اعضای مؤسس «شرکت طبع کتب» بوده اند. شرکت همچنین میرزا محمدحسین فروغی و پسرش میرزا محمدعلی خان^۱ و محمد قزوینی را برای ترجمه و تألیف کتاب استخدام نمود. از نخستین اقدامات شرکت در امر تألیف، انتشار کتابی است درباره تاریخ ایران. «تاریخ مختصری که

۱. اولین نخست وزیر سلسله پهلوی

از روی تألیفات دانشمندان متخصص ترجمه، تألیف و با خط خوش طبع و به دست محصلین مدارس جدید می‌دهند.» [۹۱]

امین‌الدوله با تشکیل «انجمن معارف» نیز در واقع راه را برای ایجاد مدارس جدید دیگر و پیشرفت شیوه نوین آموزش باز نمود. او به شاه فهماند که «پدرش ناصرالدین شاه هدف تیر بلا نگردید مگر به واسطه ضدیت نمودن با افکار نوین و جلوگیری کردن از آزادی کلک و بیان». [۹۲] نخستین جلسه رسمی انجمن معارف در مدرسه رشديه در اسفند ۱۲۷۶ ش با حضور او و بزرگانی چون میرزا محمدخان احتشام‌السلطنه، یحیی دولت‌آبادی، جعفر قلی خان نیرالملک، علی خان ناظم‌العلوم، مهدی‌خان ممتحن‌الدوله، میرزا محمودخان مفتاح‌الملک و میرزا عباس خان مهندس‌باشی برپا شد و هرکدام از آنها به سهم خود در ایجاد مدارس و نشر معارف تلاش تازه‌ای را آغاز نمودند. بعدها افراد جدیدی از روحانیت نیز چون شیخ هادی نجم‌آبادی به آن پیوستند. [۹۳]

او همچون اصلاح‌طلبان پیشین، در زمینه مسائل مالی جلوی ولخرجی‌ها را گرفت و مواجب غیرضروری درباریان را قطع کرد. از هرگونه مداخلات افراد غیرمسئول نیز در اداره امور مملکت ممانعت نموده و درصدد انتظام دولت برآمد که البته مخالفان به او امان ندادند و به قول مجدالاسلام کرمانی «از همه بلاد ایران، آقایانی که امین‌الدوله جلوی تصرفات آنها را مطلقاً مسدود کرده بود و نمی‌گذاشت کما فی السابق در کلیه امور مملکت مداخله نمایند...» [۹۴] و یا به گفته کسروی «با زاری و گریه و مظلوم‌نمایی مقابل شاه، خواهان عزل وی شدند» [۹۵] که در نهایت با بالاگرفتن توطئه‌ها و کارشکنی‌ها، در ۱۷ فروردین ۱۲۷۷ ش امین‌الدوله استعفا نمود. [۹۶]

با استعفای امین‌الدوله، آخرین صدراعظم اصلاح‌طلب قبل از انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ ش، برگ زرین اصلاحات از بالا که به تدریج کلیه کشور را دربر می‌گرفت، بار دیگر بسته شد. ولی این بار برخلاف سابق چنین موجی به درون جامعه کشانده شد که دیگر تحمل فرصت‌سوزی‌ها، عقب‌گردها، فقر، درد و رنج و استبداد را نداشت، از اینرو کشور به آرامی به سمت انقلاب کشانده شد. اما

آنچه که در این میان از اهمیت اساسی برخوردار است، تأثیراتی است که چنین جریانی از خود برجای گذارد. گفتمان اصلاحات که معلول عقب‌ماندگی‌ها، شکست‌های خارجی، اعتراضات گسترده اجتماعی و همت و همیت تنی چند از نخبگان سیاسی حاکم بوده است، با تکیه بیشتر بر چهرهٔ دوم مدرنیته سبب قراردادن کشور در مسیری گردید که بازگشت به گذشتهٔ آن ممکن نبود. به عبارت دیگر اگر کشور در دوران قاجاریه و قبل از آن خارج از ریل جهانی توسعه و پیشرفت قرار داشت، اصلاح‌طلبان با سختی و تحمل رنج‌ها و یک‌تنه، قطار کهنه و منسوخ سیاست، فرهنگ، اقتصاد و جامعه را سوار بر ریلی نمودند که یا می‌بایست با سرعت هرچه تمامتر حرکت نماید، یا از گردونه خارج گردد، و یا این‌که در نهایت روی ریل بماند، اما با دیگر قطارهای سریع‌السیر برخورد نماید. اگرچه تمایل اکثریت طبقهٔ حاکمهٔ فرهنگی، سیاسی - اقتصادی و اجتماعی به خارج کردن قطار از روی ریل بود که بارها دست بدین کار زدند و از هیچ‌گونه کارشکنی دریغ نکردند، اما جامعه و نخبگان اصلاح‌طلب ترجیح دادند که این قطار روی ریل باقی بماند و به حرکت آرام، ناقص، پرسروصدا و توأم با کارشکنی‌ها ادامه دهد؛ اگرچه با سایر قطارها (کشورهای توسعه‌یافته) برخورد نماید.

بنابراین کشور با اقدامات نخبگان اصلاح‌طلب درون گردونه‌ای قرار گرفت که خروج از آن به معنای بازماندن، تحمل شکست‌ها و حقارت‌ها و انباشتگی مشکلات بود، و ماندن در آن نیز با برخوردها، هزینه‌ها، تغییرات اساسی و موانع عمده توأم بوده است. قطار توسعه ایران همراه با مسافرانی سردرگم، بی‌برنامه و ناهمگون در این زمان به جای بازسازی خویش، به تخریب خود پرداخت و همچنان روی ریل متوقف ماند، تا سایر کشورهایی که روز به روز پیشرفته‌تر می‌شدند، با آن برخورد نمایند. به عبارتی هر کس که از راه رسید، از این خوان نعمت، لقمه‌ای برگرفت.

یادداشت‌ها

1. Ann K.S Lambton, "The impact of the west on persia", International Affairs, 33, 1957, Pp. 12-15.
۲. نصرالله صالحی، «موانع اصلاحات سیاسی در ایران عصر ناصری (۱۳۱۳-۱۲۶۴ق)»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۹-۱۳۰، صص ۶۸-۷۷.
۳. علی محمد تقوی، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۴۰.
۴. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴، صص ۱۰۹-۱۴۰.
۵. ادوارد سعید، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه اکبر افسری، تهران، توس، ۱۳۸۲.
۶. کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴، صص ۴۶-۵۹.
۷. جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، فرزانه، ۱۳۷۵، صص ۵-۷.
8. E.G. Browne, the press and poetry of modern persia, cambridge, 1914.
9. M. Landau, Parliaments and parties in Egypt, Tel. Aviv, 1953.
10. Bernard Lewis, the Emergency of modern Turkey, London, 1964.
11. R. Coupland, The constitutional Problem in India, London, 1945.
۱۲. علی‌اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، افکار، ۱۳۷۴، صص ۸۳-۸۴.
۱۳. افشین پرتو، «جدایی آسیای میانه از ایران»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۹-۱۲۰، صص ۶۰-۶۵.
۱۴. مهدی بامداد، شرح رجال ایران در قرون ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران، زوار، ۱۳۵۷، ص ۲۱۵.
۱۵. مجتهدی، پیشین، ص ۱۱۰.
۱۶. سیدجواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران، ستوده، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳.
۱۷. محمداسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، تهران، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۴، ص ۱۳.
۱۸. فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۲.
۱۹. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، دانشگاه

۱۲۴ □ مشروطه ناکام

- تهران، ۱۳۵۴، ص ۴۹.
۲۰. ژوبر، پیشین.
۲۱. موريس دو کوتزبو، مسافرت به ايران به معيت سفير کبير روسيه در سال ۱۸۱۷، ترجمه محمود هدايت، تهران، چاپخانه فردوسي، ۱۳۱۰، صص ۹۵-۹۶.
۲۲. آگوست بن تان، سفرنامه، نامه‌های یک افسر فرانسوي درباره سفر کوتاهی به ترکیه و ايران در سال ۱۸۰۷، ترجمه منصوره مافی (اتحاديه)، تهران، بينا، ۱۳۵۴، ص ۶۹.
۲۳. حامد الگار، دين و دولت در ايران، نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سري، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۱۳۲.
۲۴. مرتضی راوندي، تاريخ اجتماعي ايران، تهران، اميرکبير، ۱۳۵۵، صص ۵۳۵-۵۴۱.
۲۵. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ايران و نقش ايرانيان مقيم عراق، تهران، اميرکبير، ۱۳۶۴، ص ۱۲.
۲۶. سيدعلی آل داود، نامه‌های اميرکبير، تهران، تاريخ ايران، ۱۳۷۱، ص ۲۲۴.
۲۷. مجتبی مینوی، اولین کاروان معرفت، تاريخ و فرهنگ، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۴۳۲.
۲۸. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ايران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، اميرکبير، ۱۳۶۷، صص ۲۱۴-۲۱۳.
۲۹. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، وحید، ۱۳۴۹، ص ۱۳۸.
۳۰. همان، ص ۱۳۶.
۳۱. همان، ص ۱۳۷.
۳۲. همان، ص ۱۴۳.
۳۳. همان، ص ۱۳۷.
۳۴. ميرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی، منشآت قائم مقام، به کوشش سيد بدرالدین یغمایی، تهران، شرق، ۱۳۷۳، ص ۶.
۳۵. همان، ص ۹.
۳۶. همان، ص ۲۱۴.
۳۷. اعتمادالسلطنه، پیشین، صص ۱۴۱-۱۴۲.
۳۸. حسين مکی، زندگانی ميرزا تقی خان اميرکبير، تهران، ايران، ۱۳۷۳.

۳۹. الگار، پیشین، صص ۲۱۴-۲۰۷.
40. E.G. Brown, op. cit, P. 310.
۴۱. جان. اچ. لورنز، «امیرکبیر، نوپرداز ایران در سده نوزدهم»، ترجمه ناصر فرشادگهر، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۱۱-۱۱۲، ۱۳۷۵، ص ۳۵.
۴۲. آدمیت، امیرکبیر و ایران، پیشین، صص ۲۳۲-۲۵۵.
43. Reza Arasteh, Education and Social Awakening in Iran, London, 1962, P. 36.
۴۴. الگار، پیشین، صص ۲۱۴-۲۰۷.
۴۵. آدمیت، پیشین.
۴۶. بهنام، پیشین، ص ۳۱.
۴۷. پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیر شانه‌چی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷، ص ۷۰.
۴۸. میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، یک کلمه، در: رؤیای صادقه، لباس‌التقوی، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۳، صص ۴۹-۵۲.
۴۹. محبوبی اردکانی، پیشین، ص ۳۱۱.
50. Ann Lambton, "Persian society under the Qajars", Royal central Asian studies, 18, April, 1961, P. 16.
۵۱. آدمیت، پیشین، صص ۳۶۷-۳۴۷.
۵۲. عباس اقبال، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تهران، قدس، ۱۳۵۵، صص ۱۴۸-۱۴۹.
۵۳. آدمیت، صص ۸۸-۸۹.
۵۴. همان، صص ۲۲۴-۲۲۶.
۵۵. طباطبایی، پیشین، صص ۱۴۹-۱۵۴.
۵۶. آدمیت، صص ۴۲۳-۴۳۵.
۵۷. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۱۶.
۵۸. همان، ص ۲۹.
۵۹. محمدسالار کسرای، چالش سنت و مدرنیته در ایران، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳.

۱۲۶ □ مشروطه ناکام

۶۰. بامداد، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۹.
۶۱. آدمیت، پیشین، ص ۵۸.
۶۲. همان، ص ۵۹.
۶۳. عباس میرزا ملک‌آرا، شرح حال، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۵، صص ۱۷۵-۱۷۷.
۶۴. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵، ص ۴۳۶.
۶۵. شمیم، پیشین، ص ۲۸۰.
۶۶. جلال‌الدین مدنی، تاریخ سیاسی معاصر ایران، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹، صص ۸۳-۷۷.
۶۷. آدمیت، پیشین، ص ۶۴.
۶۸. حامد الگار، پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان؛ میرزا ملکم‌خان، ترجمه جهانگیر عظیمی، تهران، طوس، ۱۳۷۰، ص ۲۹.
۶۹. آدمیت، پیشین، صص ۸۱-۸۰.
۷۰. همان، صص ۷۷-۷۶.
۷۱. همان، صص ۲۷۸-۲۷۹.
۷۲. بهنام، پیشین، ص ۳۶.
۷۳. تاج‌السلطنه، خاطرات، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۱، ص ۹۳.
۷۴. ملک‌آرا، پیشین، ص ۱۷۵.
۷۵. آدمیت، پیشین، ص ۱۳۰.
۷۶. همان، ص ۱۴۷.
۷۷. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، مجید، ۱۳۷۹، ص ۶۹.
۷۸. آدمیت، صص ۱۷۲-۱۷۳.
۷۹. همان، ص ۲۲۸.
۸۰. همان، ص ۲۱۷.
۸۱. همان، صص ۲۹۹-۳۳۳.
۸۲. همان، ص ۲۳۸.

۸۳. همان، ص ۲۰۰.
۸۴. الگار، دین و دولت در ایران، پیشین، ص ۲۶۹.
۸۵. آدمیت، ص ۱۵۹.
۸۶. همان، ص ۲۷۱.
۸۷. کسروی، پیشین، ص ۷۹.
۸۸. لردکرزن، ایران و مسأله ایران، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۷، صص ۹۰-۹۱.
۸۹. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی (۴ جلد)، تهران، عطار و فردوسی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۱۹۳-۱۹۸.
۹۰. مجدالاسلام کرمانی، تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۶، صص ۱۶۴-۱۶۵.
۹۱. دولت‌آبادی، صص ۲۰۱-۲۰۳.
۹۲. همان، ص ۱۸۳.
۹۳. همان، صص ۱۸۵-۱۹۳.
۹۴. مجدالاسلام کرمانی، پیشین.
۹۵. کسروی، ص ۸۱.
۹۶. امین‌الدوله، خاطرات امین‌الدوله، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.

فصل چهارم

گفتمان ترقی

پس از ناامیدی از حکومت برای انجام اصلاحات، موجی گسترده نیروهای اجتماعی همچون علما، روشنفکران و تجار را همراه با مردم به منظور رهایی از مشکلات فراگرفت. انقلاب ۱۲۸۵ش آغازگست واقعی میان سنت و مدرنیته و ستیز و رویارویی مستقیم نیروهای وابسته به این دو جریان با همه پشته‌های فکری، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شان می‌باشد. گفتمان حاکم در این دوران، ترقی و پیشرفت بود. شیخ فضل‌الله نوری، از رهبران مشروطه، چنین از مشروطیت تعریف می‌کند:

«مراد از خیر عمومی (که هدف مشروطه باید این باشد). رفتن در راه

ترقی است. بستن سدهای عدیده است و ترقیات دولت و ملت.» [۱]

همه کشور اعم از توده‌ها و نیروهای اجتماعی خواهان پیشرفت بودند که البته در آن دوره با نام «ترقی» متداول بوده است. نگاهی به مطالب برخی روزنامه‌ها گویای مطلب فوق است:

«ترقی قانون ازلی است؛ تنها در صنعت نیست بلکه همه مظاهر تمدن از جمله سیاست و اخلاق را شامل می‌شود.» «مخالفان ترقی و تجدد مردمی ابله و خودسرنده». «کلید ترقیات دینی و دنیایی فقط علم است.» «چنان‌که هر قرن از قرون نمایندگی مخصوص دارد — هر طایفه و ملتی هم نسبت به آن قرن باید نمایش خود را جلوه دهند. ما قرن حالیه را قرن ترقی و کمال تصور کرده، فخر به زیستن در این مانده می‌نماییم و...» [۲]

میرزا فتحعلی آخوندزاده که یکی از مهمترین نظریه‌پردازان ترقی است، در تعریف آن می‌گوید: «پروقره^۱ عبارت از آن است که مردم در هر خصوص از قبیل علوم و صنایع و عقاید، آناً فاناً طالب ترقی بوده و در نجات یافتن از حالت جهالت و وحشی‌گری کوشش نمایند.» [۳]

میرزا ملکم‌خان نیز به‌عنوان مهمترین نظریه‌پرداز ترقی خواهی تحت تأثیر اندیشه‌های داروین و نظریه تکاملی توسعه معتقد است:

«پیشرفت و هماهنگ‌شدن با نهضت آبادانی جهان امری محتوم است و اگر کشوری با این نهضت، هماهنگ و همساز نگردد، هرآینه بنیادش بر آب خواهد بود. زیرا خداوندان ترقی جهانی به حکم حکمت ترقی حکماً خواهند آمد و تمام این ممالک ما را خواه مسلمان، خواه کافر، ملوک و عبد ذلیل خود خواهند ساخت.» [۴]

در این زمینه توجه به چند نکته اساسی است: ۱. به وجود آمدن ذهنیت ترقی خواهی، کلیه جامعه و نیروهای اجتماعی ایران را دربر می‌گرفت که حتی شامل طبقه محافظه کار حاکم و شخص شاه (مظفرالدین شاه) نیز می‌شد. از شاه گرفته تا رعیت و در میانشان علما، روشنفکران، زمینداران، تجار و... همگی خواهان ترقی کشور بوده‌اند. چنین گفتمانی بر همه عرصه‌ها غلبه داشت. ۲. نقطه آغازین شکل‌گیری چنین گفتمانی ناشی از سلطه بیگانگان و یا پیدایش استعمار در ایران از زمان فتحعلیشاه قاجار و شکست‌های پی‌درپی خارجی در

قضایای جدایی نواحی شمالی و افغانستان از ایران و اشغال نواحی جنوبی چون خلیج فارس، بوشهر، بحرین و... بوده است. همچنین اقدامات اصلاح طلبان چون تأسیس مدارس، مطبوعات، تلفن، تلگراف، نشر کتاب و اندیشه‌ها و مبارزه با مفسد و بی‌لیاقتی‌ها؛ و شکست آن‌ها نیز، در پیدایش بیداری ایرانیان و شکل‌گیری این گفتمان تأثیر فراوان داشته است. ۳. ورود افکار جدید به ایران از طریق سفرنامه‌نویسی، روزنامه‌ها، مهاجرت‌ها، مسافرت‌ها و حضور خارجی‌ان در ایران، در آگاهی از عقب‌ماندگی‌های ایران و تحولات دنیای غرب تأثیرگذار بود. ۴. نکته بسیار مهم آن‌که میان تلقی تک‌تک افراد جامعه و نیروهای اجتماعی از مفهوم «ترقی» تفاوت‌های عمده‌ای وجود داشت، به گونه‌ای که چنین چند دستگی‌ای پس از پیروزی انقلاب سبب اختلافات عمده گردید. بنابراین در عین حال که می‌توان از مفهوم «ترقی» تعریف علمی و دقیقی ارائه نمود، اما چنین تعریفی قابل تسری به تمامی جامعه و نیروهای اجتماعی کشور نیست. با برداشتی کلی و انتزاعی از مفهوم ترقی، که میان آن‌ها تناقض‌ها و تفاوت‌های غیرقابل سازشی وجود داشت، همه جامعه و نیروهای اجتماعی با شکل دادن به ائتلاف و ایجاد اتحاد در انقلاب مشروطه ایفای نقش نمودند. با استفاده از روش تفسیری می‌توان در این زمینه نیروهای اجتماعی و جامعه را به دو دسته تقسیم نمود: ۱. آن‌هایی که فقط می‌دانستند چه نمی‌خواهند (سلبی)؛ ۲. و آن‌هایی که هم می‌دانستند چه نمی‌خواهند و هم به دنبال تأسیس نمودن می‌دانستند که چه نیز می‌خواهند (ایجابی). دسته نخست که بیشتر مردم عادی را دربر می‌گرفت، در انقلاب مشروطه فقر، ظلم، فساد، بی‌نظمی، بی‌عدالتی، استعمار و وابستگی و... نمی‌خواستند و در صورتی که از آن‌ها پرسیده می‌شد چه می‌خواهند، مترادف با همان موارد، به صورتی کلی و انتزاعی رفاه، عدالت، نظم و استقلال می‌خواستند، درحالی که راه رسیدن به این آرمان‌ها را نمی‌دانستند چیست. از اینرو همچون همه انقلاب‌ها سرنوشت خویش را به دست رهبران خود سپردند.

«عامه مردم تحت این کلمه یعنی مشروطیت فقط حکومتی می‌خواستند

که خوب باشد و ظلم و اجحاف نکند. گرچه هر صنف از خوبی و عدالت چیزی می‌فهمیدند. خلاصه این‌که مردم جز یک نظر کلی مبهم که منشأ آن عدم رضایت باشد نداشتند... بعضی آن را از علانم آخرالزمان دانستند و مردم را به توبه و عبادت خواندند و در بعضی شهرها و قصبات دسته‌هایی برای امر به معروف و نهی از منکر به راه افتاد. [۵]

گروه دوم که شامل نیروهای اجتماعی می‌شد یعنی روحانیت، روشنفکران و تجار، در عین حال که همچون گروه نخست می‌دانستند چه نمی‌خواهند، ولی به صورت ایجابی راه‌هایی را برای رسیدن به آرمان‌ها ارائه می‌نمودند. اما میان همین نیروها نیز اختلافات شدید فکری وجود داشت. لذا با وجود آن‌که گفتمان ترقی، آرمان همه جامعه بود، اما تصور غالب بر جامعه از این مفهوم، کلی، انتزاعی و مبهم بوده است؛ ۵. نکته مهم دیگر آن‌که انقلاب مشروطه، انقلاب شهری و نه روستایی بوده است. به عبارت دیگر، گرچه یکی از ناراضی‌ترین اقشار اجتماعی، روستاییان بوده‌اند که به علت استثمار و ظلم اربابان و فقر گسترده، سال‌ها کینه حاکمان را در دل داشته‌اند، اما انقلاب مشروطه در شهرها به ویژه در مراکز و در رأس آن‌ها تهران صورت پذیرفت؛ ۶. روند شکل‌گیری جنبش تا پایان آن یعنی پیروزی انقلاب، به تدریج بوده است، به گونه‌ای که می‌توان ابتدای جنبش را «عدالتخواهی» و نهایت آن را «دموکراسی خواهی» دانست.

مسئله مهم دیگر، تفاوت گفتمان ترقی با گفتمان اصلاحات است. گرچه ذهنیت نخبگان اصلاح‌طلب نیز ترقی خواهی بود، اما همین برداشت، تنها محدود به آن‌ها بوده و هنوز برای جامعه و بسیاری از نیروهای اجتماعی چنین ذهنیتی شکل نگرفته بود. مبدأ پیدایش گفتمان ترقی که تمام جامعه را دربر می‌گرفت، پس از شکست اصلاحات در اواخر دوره ناصری بوده است. دوم آن‌که گفتمان اصلاحات، حرکتی جهت ایجاد تغییرات از بالا بود، که هدف از آن جبران عقب‌ماندگی در چارچوب ساختار سیاسی قاجار بوده است. در حالی که غالب گفتمان ترقی هیچ تعهدی به انجام تغییرات درون ساختار رسمی حکومت

نداشت بلکه شدیداً با حکومت قاجار سر ستیز داشته است. سوم آن‌که گفتمان اصلاحات بیشتر به دنبال پدیده‌های عینی مدرنیته چون صنعت، فنون نظامی، مدرسه، مطبوعات و... بود، درحالی که گفتمان ترقی در پی پدیده‌های عینی و ایجاد چالش‌های ذهنی شدید در حوزه‌های دینی، فلسفی، علمی، سیاسی (نوع حکومت، وظایف حکومت و...) و تحولات ساختاری در حوزه اقتصادی و اجتماعی بوده است. برای مثال در دوران اصلاحات، مطبوعات وسیله‌ای برای خبررسانی بوده‌اند، اما در دوران ترقی خواهی مطبوعات به ابزاری برای ارائه مباحث فکری جدید و ایجاد چالش با سنت تبدیل شدند. سرانجام آن‌که گفتمان اصلاحات به ایجاد چالش میان طبقه حاکمه اصلاح طلب و محافظه کار انجامید، درحالی که گفتمان ترقی، به چالشی بین نیروهای اجتماعی و مردم با طبقه حاکمه و میان خودشان تا کوچک‌ترین لایه‌ها منجر شده است.

در اینجا به منظور تدقیق مباحث، به مسأله مهم دیگری نیز اشاره می‌نمایم که در باب مفهوم «مشروطه» و «مشروطیت» است. اگر مشروطه خواهی را به معنای حرکتی در جهت جبران عقب ماندگی‌ها و مدرن شدن کشور (چهره دوم مدرنیته) تعریف نمایم، مبدأ آن به سال‌ها قبل از انقلاب ۱۲۸۵ یعنی اصلاحات عباس میرزا برمی‌گردد، درحالی که واژه «مشروطه» حتی در دوران انقلاب ۱۲۸۵ به کار گرفته نشد. از قرار معلوم تقی‌زاده اولین نماینده‌ای بود که در مشاجرات مجلس اول، لغت مشروطه را در سخنرانی خود به کار گرفت. [۶] حتی در «فرمان» ۱۴/مرداد/۱۲۸۵ش که بعدها با نام «فرمان مشروطیت» شناخته شد و اختیارات لازم برای تشکیل مجلس اول را فراهم ساخت نیز از واژه «مشروطه» ذکری به میان نیامده بود. نهایتاً چند ماه بعد، واژه مشروطیت در مقدمه «متمم قانون اساسی» در ۱۵/مهر/۱۲۸۵ وارد می‌شود، بدون آن‌که تعریفی دقیق از آن به عمل آید. [۷] درحالی که اگر مشروطیت را به معنای دیگری یعنی «دموکراسی خواهی» به کار بریم (چهره نخست مدرنیته)، هرگز خواسته اکثریت جامعه و بسیاری از نیروهای اجتماعی به جز برخی از روشنفکران، همان‌هایی که نام مشروطه را بر انقلاب گذاردند، دموکراسی نبوده است.

در صورتی که نیروهای اجتماعی همگی خود را مشروطه‌خواه و جامعه نیز خود را طالب مشروطه می‌خواند.^۱ از همین زمانی که انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵ رخ می‌دهد و روشنفکران نام مشروطه بر آن نهادند و همه آن‌ها به علت آشنایی با سیاست مدرن و فنون مملکت‌داری جدید، اداره مجلس، مطبوعات، کابینه و... را به دست گرفتند^۲ و همچنین به علت ضعف سایر نیروها در داشتن برنامه جامع برای اداره کشور و عدم آشنایی کامل آن‌ها با تحولات دنیای غرب، آنگاه که مشروطیت به روایت نخست مدرنیته یعنی دموکراسی خواهی نزدیک گردید، اختلافات بروز نمود. در حالی که با وجود همین اختلافات نیز همگی خود را مشروطه‌طلب می‌دانستند. از جمله شخصیت طراز اول و واقعاً صادق مشروطه، آیت‌الله محمد طباطبایی آشکارا اعلام کرد که او به ندرت از مشروطه خواهی سر در می‌آورد و «تنها شنیده است» که امنیت و ترقی به بار می‌آورد. او می‌گوید:

«ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم ولی آنچه شنیده بودیم و آن‌هایی که مالک مشروطه را دیده‌اند به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادانی مملکت است ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نماییم.» [۸]

بنابراین می‌بایست انقلاب ۱۲۸۵ را بیشتر انقلابی تحول‌خواهانه به جای مشروطه‌خواهی دانست که اهداف آن با توجه به ماهیت و خواسته هریک از نیروهای اجتماعی و مردم متفاوت بود. از اینرو ترسیم هرگونه اهداف کلی برای این انقلاب امری اشتباه و از روی تساهل بوده بدون آن‌که ماهیت آن را روشن سازد. به کارگیری واژه مشروطه یا مشروطیت نیز برای انقلاب ۱۲۸۵ امری

۱. لفظ مشروطه بر روایت نخست از مدرنیته یعنی آزادی، فردگرایی، کثرت‌گرایی، تساهل و دموکراسی دلالت دارد. بنابراین نمی‌توان برای آن بخش از انقلابیون که هدف آن‌ها از شرکت در انقلاب، تحقق روایت دوم مدرنیته یعنی عدالت، برابری، نظم و دولت نیرومند و کارآمد بوده است، چنین لفظی را به کار گرفت.

۲. برای مثال یک سال پس از انقلاب مشروطه، نخستین کتاب در باب حقوق اساسی در ایران توسط محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) تحت عنوان حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول به چاپ رسید که اصول حقوقی دولت مشروطه و وظایف پارلمان و نقش ملت را در نظام سیاسی پس از انقلاب ۱۲۸۵ تبیین نمود.

اشتباه است. چراکه معنای لغوی و علمی مشروطه، دموکراسی خواهی است، درحالی که هدف اکثریت انقلابیون از مشارکت در انقلاب، دموکراسی نبوده است. اختلافات پیش آمده پس از انقلاب میان انقلابیون نیز گواهی بر این تحلیل است. اما از آنجا که همه نیروها و جامعه به اشتباه خود را مشروطه خواه می خوانده اند، تنها می توان از نظرگاهی تاریخی و نه علمی و مفهومی، تعریفی مطابق با زمینه های ذهنی و عینی جامعه از مشروطیت ارائه نمود که شامل همه جامعه و نیروهای اجتماعی گردد و آن تلاش برای جبران عقب ماندگی و رسیدن کشور به پیشرفت (به مفهومی کلی، مبهم و انتزاعی) است که آنگاه مبدأ آن از اصلاحات عباس میرزا خواهد بود.

علل بیداری ایرانیان

روی کارآمدن آغا محمدخان، مصادف با تحول سیاسی بزرگی در مغرب زمین بود که از سرنگونی نظام های سیاسی خودکامه سلطنتی با ایدئولوژی حقوق بشر و آزادی و برابری خبر می داد. زمانی که غرب با اصلاح دینی و انقلاب صنعتی و علمی خویش گام اساسی را برای پیشرفت بی امان برداشته بود، با انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، گام هایش را تکمیل نموده و به جای دولت های مشروع ولی ناکارآمد، دولت های مقبول و کارآمد ولی غیرمشروع یا غیرحقوقی بر سر کار آمدند. گام های غرب تکمیل شد ولی کشوری چون ایران حتی نمی دانست در غرب چه می گذرد چه برسد به آن که گامی بردارد.

بیداری ایرانیان از خواب و بی خبری نسبت به تغییر وضعیت جهانی و ورود جهان به دوران جدید، به شیوه ای متفاوت با غرب، دیر هنگام، به سختی و توأم با خشونت بوده است. این بیداری نه از سر آگاهی بلکه از روی ناچاری بود. به گونه ای که تا به خود آمد، نصف سرزمین های حاصلخیزش از دست رفت و آنچه ماند بیشترش خشک و کویری بود. همین دیربیداری زمینه های استثمار آن را نیز توسط روس و انگلیس فراهم آورد. درحالی که ایران از هرسو تحت هجوم خارجیان و استثمار آنان قرار داشت و تمام ثروت آن به غارت می رفت،

سرانجام بیداری مردمان آن زودتر از اکثریت نخبگان حاکم صورت پذیرفت. ناکامی‌ها و شکست‌های پیاپی ایرانیان از غرب همراه با افزایش ظلم و جور حاکمان و استثمار و بهره‌کشی و ناامنی همگی سبب ایجاد جرقه‌های ذهنی مهمی شد که تا به امروز ادامه دارد. چنین رویارویی با غرب، سؤالاتی را در ذهن ایرانیان که تا آن زمان تنها مشغول معیشت و گذران عمر بدون آگاهی از جهان روبه ترقی پیرامونی خویش بوده‌اند، به وجود آورد و آن‌ها را از خواب چندصد ساله بیدار نمود. سؤال از عقب‌ماندگی ایران و علل آن مهمترین پرسش یکصدسال اخیر ایرانیان و مشروطیت و جبران عقب‌ماندگی نیز بزرگترین آرمان آن بوده است. پس از آن سؤالات دیگری ذهن ایرانیان را به خود مشغول داشت که همگی حول محور سؤال نخست پیرامون وضعیت کشور و علل پیشرفت دیگر جوامع به‌ویژه غربیان بوده است. این بیداری که درک از نارسایی‌ها و عمق فجایع بود علت عقب‌ماندگی‌ها را در یک چیز خلاصه می‌نمود: شاه. شاید نشانه‌رفتن جنبش مشروطه شخص شاه را، همین برداشت رقم زد. به گفته میرزا ملک‌خان:

«خداوند عالم خاک ایران و اهل ایران را از برای چه آفریده است؟ از برای این‌که به چند نفر الواط بی‌دین خوش بگذرد. اسم مبارک این الواط چیست؟ اولیای دولت علیه ایران. این اولیای شریف به چه هنر صاحب چنان امتیازی شده‌اند؟ به هنر این‌که ایران را فقیرتر و ذلیل‌تر و خوارتر از هر نقطه روی زمین ساخته‌اند.» [۹]

زمانی که ایرانیان از وضعیت نامطلوب خویش در مقایسه با دنیای غرب که خبرهایی از آن به گوششان رسیده بود، مطلع شدند،^۱ جوش و خروشی بی‌امان آنان را فراگرفت.

«شکست‌های پیاپی فتح‌علیشاه از روسیه تزاری، ولخرجی‌های شاه و درباریان او، آشفتگی وضع اقتصادی کشور، مظالم حکام و فرمانروایان

۱. تنها در مقایسه است که انسان و جامعه به ضعف خویش پی می‌برد. در غیر اینصورت ممکن است خود را کامل‌ترین بداند. چنین امری به‌ویژه مستلزم گسترش ارتباطات است.

به توده مردم، هماهنگی و هم‌قدمی عده‌ای از روحانیون با مقامات ارتجاعی و ستمگران، آمدن هیأت‌های سیاسی و نظامی فرانسه و انگلستان و روسیه به ایران و مسافرت عده‌ای از طبقات ممتاز به ممالک اروپایی، اندک‌اندک جامعه ایران را به مزایای تمدن غرب و فساد هیأت حاکمه ایران و پوسیدگی دستگاه دولتی و نظام اجتماعی و سیاسی آن واقف گردانید.» [۱۰]

با پیدایش مدینه فاضله‌ای به نام غرب که در آن امنیت، عدالت، رفاه، قانون، آزادی و برابری وجود دارد ذهنیت ایرانی دچار تکانه‌ای شدید شد به گونه‌ای که از خود برید گرچه هرگز به دیگری (غرب) نرسید. بریدن از شاه و تقدس‌زدایی^۱ از آن، ناامیدی از طبقه حاکمه، جدایی از تفکر مبتنی بر جبر و تقدیر و سرنوشت با توجه به مشاهده پیشرفت غرب در نتیجه اراده‌گرایی و تلاش، برای تعیین سرنوشت خود و دستیابی به پیشرفت، و تحول‌طلبی به جای ایستایی برای دگرگونی وضعیت خویش و جامعه نتیجه رویارویی بزرگ یعنی رویارویی با غرب بود. تاکنون ایرانی می‌پنداشت که شاه سایه خداست، سرنوشت او از قبل رقم خورده است و می‌بایست شکرگذار حکومت بود که امنیت، جان، مال، آبرو و شرف او وابسته بدان است. اما این رویارویی بزرگ با تکانه‌ای شدید در ذهنیت ایرانی، به او فهماند که شاه و طبقه حاکمه نه عامل سعادت بلکه مانع پیشرفت می‌باشند. به عبارت دیگر چنین مواجهه‌ای با غرب در اشکال گوناگون آن به انسان ایرانی اراده و شجاعت ساختارشکنی داده بود که به جای سپاس از وضعیت خویش و نشستن به امید دیگران خود به داد خویش برسد. آنگاه که به چنین ذهنیتی دست یافت، نه تنها طغیان علیه حکومت نمود، بلکه کلیه وضعیت واپس‌مانده موجود را به پرسش گرفت و سرانجام انقلابی برپا کرد که نخستین قیام مردمی و سراسری علیه حکومت، خارج از چارچوب‌های رسمی و از پیش ساخته بود. اما به راستی چه عواملی ذهنیت خفته جامعه را بیدار نمود و آن را به

۱. ترور ناصرالدین شاه توسط فردی معمولی، آغاز قداست‌زدایی از سلطنت و زمینی شدن آن در ایران بود.

تکاپو واداشت.

جرقه بیداری در ذهن ایرانیان نخستین بار از طریق شکست‌های نظامی ایران به وجود آمد. ایران در دو جنگ با روسیه،^۱ سرزمین‌های شمالی و در جنگی دیگر با انگلستان، سرزمین هرات را از دست داد؛ درحالی که سایر نواحی ایران نیز طی ائتلاف و قراردادهای متعدد میان روس و انگلیس به مناطق نفوذ آنها تقسیم گردید. برای نخستین بار ایرانیان که در جنگ‌های برابر قبلی گاهی شکست و گاهی پیروزی به دست می‌آوردند، در این جنگ‌ها با افزارهای جدید نظامی، تاکتیک‌های نظامی جدید و سازماندهی خاصی مواجه شدند، درحالی که خود دارای افزارهای قدیمی، تاکتیک‌های منسوخ و عدم سازماندهی بودند. از سوی دیگر رویارویی ایرانیان با دشمنان جدیدی به نام روس و انگلیس بود که برای نخستین بار اتفاق می‌افتاد. نتیجه شکست‌ها و حقارت‌های ناشی از جنگ به گونه‌ای بود که علمای شیعه از اقصی نقاط جهان وارد عمل شده و علیه روس‌ها فتوا صادر کردند. از جمله آقا سید هاشم مجتهد به منظور تحریک احساسات مذهبی مردم پایتخت بر ضد روس‌ها، وارد تهران می‌شود. آقا سید محمد مجتهد نیز به همراهی یک صد تن از روحانیون وارد سلطانیه شده و دسته دیگری از مردم به سرپرستی ملا احمد نراقی نزد فتحعلیشاه می‌روند و همگی فتوای جهاد برای بازپس‌گیری سرزمین‌ها را صادر می‌کنند. [۱۱]

به هر حال برای ایرانیان اعم از مردم عادی و تعدادی از حکمرانان، حقارت، سردرگمی و احساس نامطلوب ناشی از شکست شکل گرفت. ایرانیان که به استقلال خود اهمیت فراوانی می‌دادند و همواره در جنگ‌های متعدد استقلال طلبانه، دشمنان یونانی، مغول و عرب را از خاک بیرون نمودند، نه تنها این بار سرزمین‌های خود را از دست دادند، بلکه می‌بایست حضور بیگانگان را در شهرهای کشور چون تبریز، مشهد، رشت، بوشهر و... تحمل نمایند. حتی آنها متوجه حضور ملموس خارجی‌ان در تصمیم‌گیری‌های دربار شدند، به ویژه آن‌که

۱. جنگ اول به مدت ۱۰ سال از ۱۲۱۸ تا ۱۲۲۸ ق و جنگ دوم به مدت ۲ سال از ۱۲۴۱ تا ۱۲۴۳ به طول انجامید.

گفتمان ترقی □ ۱۳۹

سبقتی هم میان حاکمان برای وابستگی هرچه بیشتر به بیگانگان پیش آمده بود. [۱۲] بنابراین آغاز آشنایی ایرانیان با دنیای مدرن و پیشرفته غرب از طریق جنگ‌ها بود. بدین جهت بود که نخستین توجه آن‌ها به فن‌آوری نظامی غرب جلب گردید.

درحالی که اشغال مستقیم سرزمینی را استعمار قدیم خوانند، استعمار غیرمستقیم کشور توسط بیگانگان پدیده‌ای جدید و مربوط به دوران معاصر است. [۱۳] ایران سرزمینی بود که هر دو نوع استعمار را در دوران معاصر تجربه نمود که با توجه به حکومت ضعیف و نالایق بهترین فرصت و مکان برای استعمار بوده است. از اینرو علاوه بر شکست‌های نظامی، پدیده جدید استعمار نو نیز در نارضایتی و آگاهی ایرانیان نقش اساسی داشته است.

افزون بر تصرف برخی از بهترین مناطق کشور، دریافت غرامت، حق استفاده از کاپیتولاسیون و دیگر امتیازات، تضمین روسیه برای ابقای سلطنت در فرزندان عباس میرزا (فرزند و ولیعهد فتحعلی‌شاه) طبق قراردادهای گلستان و ترکمنچای، باعث شد یک کشور بیگانه، مهم‌ترین رکن کشور یعنی حاکمیت سیاسی آن را مدیون و مرهون خود سازد. نتیجه چنین اقدامی تسلط روسیه بر دربار و تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری‌های حکام قاجار و درپی آن، سلطه و حکومت آشکار اما غیررسمی آن دولت بر نیمه شمالی ایران بود. چنین وضعی تا سال‌های پایانی عمر سلسله قاجار ادامه داشت. [۱۴]

سیاست انگلستان نیز در ایران بیشتر با توجه به حفظ هندوستان در مقابل دو قدرت روسیه و فرانسه بوده است. درحالی که تهدید هندوستان از سوی فرانسه تهدیدی مقطعی، گذرا و وابسته به حیات سیاسی ناپلئون و سوداهای او بود، و به همین علت هم با سقوط او در ۱۸۱۵م از میان رفت؛ اما تهدید روسیه نسبت به هندوستان، ریشه‌دار، پایا و جدی بود. اعزام سفرا و هیأت‌های متعدد - مهدی علی‌خان ۱۷۹۹م، سرجان ملکم ۱۸۰۰م، سرهارفورد جونز ۱۸۰۸م، سرجان ملکم ۱۸۱۰م، سرگور اوزلی ۱۸۱۱م، جیمز موریه ۱۵-۱۸۱۴، سرجان مکدانلد ۳۰-۱۸۲۶م - و نقشی که آنان در تحولات ایران به‌ویژه فراز و فرودهای جنگ

داشتند، همه به منظور نفوذ در ایران و مقابله با تهدید روسیه نسبت به هند بود. بدین‌گونه است که ایران، افزون بر اهمیت ذاتی خود، به‌عنوان مدخل هندوستان، از این تاریخ عرصه رقابت دو کشور روس و انگلیس گردید. [۱۵]

بریتانیا برای دستیابی به اهداف سیاسی و استراتژیک خود، افزون بر استفاده از قدرت نظامی، راهکارهای اقتصادی را هم به کار بست و برای تفوق تجاری خود در ایران کوشید، به‌گونه‌ای که در دهه ۱۲۳۰ش آن دولت بزرگ‌ترین طرف تجاری ایران بود و بیش از ۵۰٪ صادرات و واردات ایران را به خود اختصاص داد. اگرچه روسیه به تدریج در زمینه روابط تجاری با ایران، از بریتانیا پیشی گرفت و سهم مطلق بریتانیا در تجارت ایران روند نزولی یافت و از ۵۰٪ در دهه ۱۲۳۰ش، به ۳۳٪ در ۱۲۸۲ش و ۲۰٪ در ۱۲۹۳ش کاهش یافت، اما حجم مبادلات تجاری دو کشور همواره در حال افزایش بود و این روند تا جنگ جهانی اول ادامه داشت. [۱۶] روسیه از پیروزی نظامی‌اش برای دستیابی به اهداف اقتصادی و سیاسی خود بهره جست و به تعبیری، به «امپریالیسم روبل» روی آورد. در فاصله سال‌های ۱۱۳۹ش تا ۱۲۰۵ش، یعنی تا پایان دومین جنگ ایران و روس، صادرات روسیه به ایران نزدیک به ده برابر افزایش یافت، به‌گونه‌ای که $\frac{۱}{۱۰}$ واردات و $\frac{۱}{۳}$ صادرات ایران در اختیار روسیه بود. در دهه‌های بعد، به تدریج، این روند گسترش یافت. نقطه عطف این سیر صعودی، دهه‌های ۱۲۶۰ش و ۱۲۷۰ش بود به طوری که در سال ۱۲۷۴ش سطح روابط تجاری آن کشور با ایران، با انگلستان برابری می‌کرد. این روند در دهه بعد افزایش یافت به‌گونه‌ای که در آغاز جنگ جهانی اول در ۱۲۹۳ش روسیه بر انگلستان برتری چشمگیری پیدا کرد. در این تاریخ، ۵۶٪ واردات و ۷۲٪ صادرات ایران در اختیار روسیه قرار گرفت، در حالی که این ارقام در همین ایام برای بریتانیا به ترتیب ۲۸٪ و ۱۳٪ بود. [۱۷]

تبادل فزاینده مواد خام و اولیه ایران مانند تریاک، برنج، پنبه، گندم، توتون و تنباکو، خشکبار، گردو، ابریشم و پشم، با فرآورده‌های صنعتی اروپا و نیز کنترل اروپاییان بر تجارت، تعرفه‌ها، حمل و نقل در دریا و خشکی، همه و همه

شاخص‌های قدرتمند و نشانه‌های آشکار این الگوی جدید وابستگی و حاشیه‌ای شدن است. [۱۸] بدین‌گونه، ایران، در مقام یک کشور حاشیه‌ای، به اقتصاد جهانی پیوست و در نتیجه، بازارهای محلی در اقتصاد ملی ادغام شد. به عبارت دیگر، واردات محصولات کارخانه‌ای حجم تجارت داخلی را افزایش داد، و صدور محصولات کشاورزی، به ویژه پنبه، برنج، تنباکو و پوست، خودکفایی جوامع بومی را از بین برد و کشاورزی تجاری را رواج داد. [۱۹] ایران به واردکنندهٔ مصنوعات خارجی و صادرکنندهٔ مواد خام ارزان تبدیل شد. صنایع دستی ایران در رقابت با صنایع ماشینی اروپایی و روسی آسیب دید و از بین رفت. رقابت دو قدرت بزرگ در ایران مانع رشد و توسعهٔ شبکه‌های ارتباطی لازم در کشور شد، و این امر خود از موانع اساسی رشد و توسعهٔ اقتصادی کشور گردید. گسترش شبکه‌های بانکی روس و انگلیس نه تنها نفوذ و موقعیت آن‌ها را در ایران تثبیت می‌کرد، بلکه مانع اساسی در راه توسعه درونزای بانکداری نوین در کشور گردید. سلطهٔ آنان بر اقتصاد و تجارت از رشد اقتصاد، تجارت و شکل‌گیری سرمایه‌داری مستقل ملی در ایران جلوگیری می‌کرد. [۲۰]

وابستگی و ادغام اقتصاد ایران در اقتصاد سرمایه‌داری اروپا باعث شد ارزش پول ایران تابع ارز خارجی بشود. به همین علت هنگامی که ارزش نقره (فلز اصلی مورد استفاده در مسکوکات کشور) در بازار بین‌المللی سقوط کرد، اعتبار پول رایج محلی کاهش و هزینهٔ کالاهای وارداتی و تورم به شدت افزایش یافت. افزایش بیش از اندازهٔ حجم پول و کاهش ارزش سکه‌های در گردش مسی موجب شد پول عمدهٔ مورد استفاده پیشه‌وران، کارگران و تهیدستان شهری روز به روز کم‌ارزش‌تر شود به گونه‌ای که در فاصلهٔ میان سال‌های ۱۲۲۹ش تا ۱۲۷۹ش، قیمت اجناس ۶۰۰ درصد افزایش یافت. [۲۱] کاهش ارزش پول ایران باعث شد اقلام صادراتی کشور در بازارهای جهانی ارزان‌تر به فروش برسد. این عامل همراه با افت کلی قیمت‌های مواد خام در سطح بین‌المللی از ۱۲۵۰ش به بعد آسیب‌های شدیدی به اقتصاد و تجارت ایران وارد آورد. [۲۲] یکی از پیامدهای کاهش ارزش پول، افزایش دیون دولتی بود، به گونه‌ای که در آستانهٔ

جنگ جهانی اول (۱۲۹۲)، جمع دیون دولتی به ۷,۶۵۰,۰۰۰ پوند استرلینگ می‌رسید؛ یعنی دولت می‌بایست سالی ۴۰۰ تا ۵۰۰ هزار پوند استرلینگ بابت بهره این دیون بپردازد، که خود این بهره $\frac{1}{4}$ بودجه سالانه کشور را می‌بلعید. [۲۳] تا سال‌های اولیه حکومت قاجار، تولید داخلی تمام نیازهای غذایی جمعیت کشور را تأمین می‌کرد و در سال ۱۲۳۷ ش گندم و جو دومین کالای بزرگ صادراتی کشاورزی بودند و ۱۰٪ کل صادرات ایران را تشکیل می‌دادند. ابریشم خام عمده‌ترین کالای صادراتی کشور در سال ۱۲۳۰ ش، ۳۱ تا ۳۸٪ کل صادرات کشور را تشکیل می‌داد و در سال ۱۲۴۳ به اوج خود، یعنی برابر $\frac{1}{4}$ میلیون لیبره استرلینگ رسید. کل این فرآورده‌ها، یعنی جمع تولید ناخالص داخلی کشاورزی در سال ۱۲۳۹ به ۱۹ تا ۲۰ میلیون پوند استرلینگ می‌رسیده است. [۲۴] اما هجوم اقتصادی استعمار و گسترش روند وابستگی باعث شد که به تدریج واردات بر صادرات پیشی بگیرد و ایران از مقام صادرکننده حبوبات به مقام واردکننده آن تنزل یابد. [۲۵] همچنین در فاصله سال‌های ۱۲۴۸-۱۲۷۳ حجم گندم صادراتی از خلیج فارس هشت برابر شد اما قیمت آن در همین مدت هفت برابر کاهش یافت. این کاهش شدید قیمت سرانجام بدان انجامید که در اوایل دهه ۱۲۸۰، ایران واردکننده آرد گندم بشود. سقوط ۴۰۰ درصدی قیمت ابریشم در بازار جهانی باعث کاهش تولید آن شد و در نتیجه، ارزش کل فرآورده آن در سال ۱۲۸۱ به ۲۵۶۰۰۰ پوند استرلینگ کاهش یافت. یکی از علل مهم این وضعیت، تجاری شدن کشاورزی بود. این امر نه تنها باعث کاهش تولید اقلام غذایی اساسی، بالا رفتن قیمت‌ها و بهره مالکانه و افزایش میزان بدهی و سختی معیشت کشاورزان شد، بلکه ترکیب اقلام صادرات و واردات کشور را نیز دگرگون ساخت، به گونه‌ای که در دهه ۱۲۶۰ تریاک نخستین محصول صادراتی ایران شد و ۲۵٪ صادرات کشور به ارزش ۶۰۰ تا ۸۰۰ هزار پوند استرلینگ را به خود اختصاص داد. [۲۶]

منسوجات، که یکی از اقلام مهم صادراتی ایران بود، یکی از اقلام وارداتی شد؛ زیرا صنایع دستی محلی توانایی رقابت با فرآورده‌های ماشینی اروپایی را

گفتمان ترقی □ ۱۴۳

نداشت [۲۷] در سال ۱۱۷۹، ۵۰۰ دستگاه بافندگی در شیراز وجود داشت؛ وقتی در حوالی سال‌های ۱۲۳۹-۱۲۴۹، پارچه‌های کارخانه‌های انگلیسی به بازارهای جنوب رسید تعداد دستگاه‌های بافندگی شیراز به ۱۰ واحد کاهش یافت. در اصفهان نیز کاهش شدیدی در تولید صنایع دستی پدید آمد. در صنف حریربافان تعداد کارگاه‌ها از ۱۲۵۰ واحد در سال ۱۲۰۰، به ۴۸۶ واحد در اواخر دهه ۱۲۵۰ کاهش یافت. کرزن در دهه ۱۲۷۰ می‌نویسد: اصفهان مصرف‌کننده «پارچه‌های نخی کارخانه‌ای که تقریباً همه از منچستر و گلاسکو می‌آید»، شده بود. سقوط صنعت بافندگی دستی به نوبه خود بر سایر اصناف وابسته، نظیر رنگرزان، حلاجان و کارگران بخش تمیزکردن پارچه تأثیر گذاشت و می‌توان گفت همه این مشاغل «عمدتاً از میان رفتند». اوژن فلاندن، که در سال ۱۲۱۹ از کاشان دیدار کرد، می‌نویسد: واردات مصنوعات انگلیسی کارگاه‌های بزرگ کاشان را نابود کرده است. [۲۸]

بدین‌گونه است که به تدریج، واردات بر صادرات پیشی گرفت و کشور دچار کسری تراز بازرگانی شد. این کسری در سال ۱۲۹۲ حدود سه میلیون پوند استرلینگ بود و باعث شد دولت‌های ایران از خارجیان تقاضای وام کنند، ارزش پول خود را کاهش دهند و امتیازات تجاری بیشتری به آنان واگذارند. صرف نظر از سودجویی‌های شخصی و محدود، افزایش واردات، ورود سرمایه‌های اروپایی و امتیازات واگذار شده به بازرگانان خارجی، باعث پیدایش سرمایه‌داری وابسته شد که بیرون از شبکه بازارهای بومی فعالیت می‌کرد و مانع شکل‌گیری سرمایه‌داری مستقل ملی می‌گردید. [۲۹]

آنچه که بیشتر از همه مردم را نسبت به وضعیت کشور بیمناک ساخته بود، این بود که پادشاهان قاجار نه تنها به بخشیدن سرزمین‌ها اکتفا نمی‌کردند، بلکه ثروت باقی‌مانده را نیز در قالب قراردادهای مختلف به خارجی‌ها می‌دادند. قراردادهایی چون عهدنامه تجاری ترکمنچای (۱۲۰۶ش)، عهدنامه تجاری با انگلستان (۱۲۱۹ش)، قرارداد کشتی‌رانی در مرداب انزلی با روسیه (۱۲۲۴ش)، قرارداد تلگراف با انگلستان (۱۲۴۱ و ۱۲۴۴ و ۱۲۶۸)، قرارداد تلگراف با

عثمانی (۱۲۴۲ش)، قرارداد تلگراف با آلمان (۱۲۴۴ش)^۱، قرارداد تلگراف با روسیه (۱۲۸۵)، قرارداد بازرگانی و عهدنامه مودت با ایتالیا (۱۲۴۱- کاپیتولاسیون، خریداری و حمل ابریشم از ایران)، قرارداد رویترا با انگلستان (۱۲۵۰- واگذاری حق قطعی و انحصاری احداث راه آهن از دریای خزر تا خلیج فارس و امتداد راه آهن به شهرها و وصل راه آهن ایران به مرزها، تأسیس تراموای شهری و استخراج و بهره برداری از تمام منابع زیرزمینی و معادن ایران، امتیاز سدسازی و آبیاری و بهره برداری از جنگل ها و... به مدت هفتاد سال)، قرارداد شیلات با روسیه (۱۲۵۴)، قرارداد استخدام افسران با اتریش و مجارستان (۱۲۵۷)، قرارداد تشکیل نیروی قزاق با روسیه (۱۲۵۷)، قرارداد ایجاد راه آهن با فرانسه و بلژیک (۱۲۶۵)، قرارداد کشتی رانی در کارون با انگلستان (۱۲۶۷)، قرارداد کشتی رانی در مرداب انزلی و مصب بحر خزر با روسیه (۱۲۶۷- آزادی کشتی رانی)، قرارداد لاتاری با انگلستان (۱۲۶۷- امتیاز بخت آزمایی قرعه کشی)، قرارداد ساختن راه تهران به خلیج فارس با انگلستان (۱۲۶۷)، قرارداد شوسه و راه آهن در شمال با روسیه (۱۲۶۷)، امتیاز بانک شاهنشاهی به انگلستان (۱۲۶۷)، تأسیس بانک و امتیاز اجازه نشر اسکناس به مدت ۶۰ سال و بهره برداری از معادن)^۲، امتیاز بانک استقراضی با روسیه (۱۲۶۸)، امتیاز تأسیس بیمه عمومی و بیمه حمل و نقل با روسیه (۱۲۶۹)، قرارداد رژی یا امتیاز توتون و تنباکو با انگلستان (۱۲۶۸)، امتیاز راه سازی از انزلی به قزوین به روسیه (۱۲۷۲)، امتیاز بهره برداری از جنگل های شمال و امتیاز راه شوسه تهران - خانقین به روسیه و آلمان (۱۲۶۸)، امتیاز راه تراموای تهران - شمیران به آلمان (۱۲۷۴)، امتیاز بهره برداری از معادن قرچه داغ به روسیه (۱۲۷۷)، قرارداد گمرکی با روسیه (۱۲۸۰)، واگذاری امتیاز حفاری به فرانسه (۱۲۷۴)، واگذاری

۱. ناصرالدین شاه پس از امضای این قرارداد در حاشیه آن با خط خود نوشت: «امضا شد، مبادله کنند، مبارک است، فردا عصری پیشکشی را بیاورید.» (نجفی و فقیه حنفی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴).

۲. زمام اقتصادی کشور با این قرارداد، به دست بانک افتاد.

امتیاز حفاری شوش به فرانسه (۱۲۷۶)، امتیاز نفت جنوب به انگلستان (۱۲۸۰)، امتیاز بهره‌برداری از جنگل‌ها به یونان (۱۲۷۷) و درنهایت امتیاز واگذاری گمرک و مدیریت مالیه کشور به بلژیکی‌ها (۱۲۷۶ شمسی). [۳۰]

سخت‌تر از دادن امتیازات، پدیده جدیدی به نام وام و قروض بود که به‌عنوان یکی از مظاهر سیاست استعماری، افکار عمومی را تکان داد. [۳۱] اولین قرض در سال ۱۲۷۶ ش به مبلغ پانصد هزار لیره انگلیسی از بانک شاهی دریافت شد. در سال ۱۲۷۹ روس‌ها قرضه‌ای به مبلغ ۲۲/۵ میلیون روبل به دولت ایران دادند و درمقابل، درآمدهای گمرکات شمالی ایران را به‌گرو گرفتند. در سال ۱۲۸۵ نیز قرضه دیگری به مبلغ ۱۵ میلیون روبل از روسیه دریافت شد. [۳۲] به گفته سرپرسی ساکس، ایران طی سال‌های ۱۲۷۹ تا ۱۲۸۲ ش معادل بودجه سال ۱۹۰۰ خود، از دو کشور انگلیس و روسیه وام گرفت. [۳۳] مردم آن روز که اکثراً مسلمان معتقد و دیندار واقعی بودند، وقتی می‌دیدند «کفار فرنگ» و اروپاییان نامسلمان در کلیه شئون زندگی آنان رسوخ کرده، زمام کلیه امور را در دست گرفته‌اند و دین آنان در گرداب درماندگی فرو رفته است، متأسف و متأثر می‌شدند، پی‌درپی سرافسوس و آه می‌جانبانند و این همه بدبختی و ناتوانی را از چشم حکومت نالایق و ناتوان خود می‌دیدند. [۳۴]

درنهایت آن‌که حضور روس و انگلیس و رقابت آنان برای سلطه بر ایران باعث شد که کشور به نوع خاصی از حاشیه تبدیل شود، به گونه‌ای که نه از نعمت استقلال کامل برخوردار بود و نه مستعمره رسمی بود تا از مزایای محدود آن مانند کشور هندوستان، از قبیل تأسیس صنایع مونتاژ و بهبود نظام اداری و قضایی و غیره، بهره‌مند شود. [۳۵] شرایط استثمارگونه‌ای را که روسیه در عهدنامه

۱. ادیب‌الممالک فراهانی شعری دارد که شرح حال کشور در آن زمان را نشان می‌دهد:

| | |
|---------------------------------------|--|
| ای رسول هاشمی بردار سر اسلام را بین | ناله از عیسی زسویی وز حواریون ز یک‌سو |
| بر هلال شیعه آل محمد گشته جازم | لشکر لوقا ز سویی امت شمعون ز یک‌سو |
| دوست از راهی به کین ما و دشمن از طرفی | بطر یک‌سو در کمین ما و ناپلئون ز یک‌سو |
| گردمان دیواری از بدبختی و غفلت کشیده | فقری پایان زسویی قرض سی میلیون ز یک‌سو |
| ای امیری بر دو چیز امیدواری منحصر شد | همت ملت زسویی، رحمت بیچون ز یک‌سو |

ترکمن چای با قدرت نظامی بر ایران تحمیل کرد بر پایه اصل روابط کامله الوداد به دیگر کشورهای اروپایی هم تسری یافت. نتیجه این گونه روابط، ایران را در موقعیتی قرار داد که همه معایب یک مستعمره را داشت و از مزایای محدود آن محروم بود. [۳۶]

علاوه بر استعمار قدیم یعنی اشغال نظامی و استعمار جدید یعنی وابستگی کشور به بیگانگان، انتشار روزنامه‌ها در این دوران نقش اساسی تری در بیداری ایرانیان ایفا نموده است. گرچه تعداد افراد باسواد در کشور اندک بود، اما خبرها در ایران بیشتر به صورت شفاهی نقل شده و روزنامه‌ها نیز در افکار نخبگان اصلاح‌گر و روحانیونی که قدرت خواندن و نوشتن داشته‌اند تأثیر می‌گذارد و بدین طریق به دیگر افراد طبقه حاکمه و عامه مردم می‌رسید. حتی در این دوران مکان‌هایی وجود داشته که روزنامه‌ها را بر آن‌ها نصب، یکی می‌خواند و مردم گوش می‌دادند. مردم ایران که از سایر نقاط دنیا بی‌خبر بودند، از طریق همین روزنامه‌ها در جریان اخبار و تحولات قرار می‌گرفتند و از پیشرفت‌های اروپاییان و همسایگانی چون عثمانی، هند و روسیه مطلع می‌شدند و اندوه عقب‌ماندگی در دلشان زبانه برمی‌آورد. علاوه بر تشریح وضعیت کشورهای اروپایی، مندرجات مطبوعات ملی متوجه فعالیت‌های داخلی و انتقاد از امور داخلی حکومت بوده و در راستای مسأله حاکمیت و استقلال ملی ایران، علیه نفوذ خارجی‌ان و رقابت انگلیس و روس در ایران مبارزه می‌کردند به گونه‌ای که هر دو کشور از این بابت ابراز نارضایتی می‌نمودند. [۳۷]

تأثیر این روزنامه‌ها بر افکار عمومی به گونه‌ای بود که امین‌الدوله در این باره می‌گوید: «مردم را تشنه مطالعه می‌بینم... تنها چیزی که محل ملاحظه و مایه وحشت گشته این است که تدریجاً خیالات مردم پخته و ساخته شود و به حقوق خودشان آگاه شوند». ملکم نیز تأثیر اعجاب‌انگیز روزنامه‌ها را چنین بیان می‌کند: «در همین عهد ما افکار عامه ایران تا به کجاها بالا رفته است... خیالات ایران در جوش و خروش است، حرف‌ها می‌زنند که چند سال قبل به عقل محال می‌آمد». [۳۸]

نخستین روزنامه^۱ توسط میرزا صالح شیرازی به نام «کاغذ اخبار» که خود جزء ۵ نفر نخست اعزام شده به خارج توسط عباس میرزا بود، در ۱۲۱۵ش منتشر شد و در هر ماه فقط یک شماره بیرون می‌آمد. دومین روزنامه توسط امیرکبیر به نام «وقایع اتفاقیه» به صورت هفتگی منتشر شد. این روزنامه از شماره ۴۷۱ به بعد، «روزنامه دولت علیه ایران» نامیده می‌شد و بعد از شماره ۵۹۱ به جای آن به دستور شاه، چهار روزنامه «دولتی مصور»، «دولتی بدون تصویر»، «ملتی» و «علمی» انتشار یافت. در سال ۱۲۵۴ش سپهسالار به دستگیری مهندس بلژیکی به نام بارون دو نرمان یک روزنامه به دو زبان فرانسه و فارسی به نام «وطن» منتشر کرد که شاه از سرمقاله شماره اول آن ترسید و دستور توقف آن را صادر کرد. یک سال بعد سپهسالار روزنامه‌های دیگری به نام «علمیه» و «ادبیه» و «مربخ» منتشر نمود. زیباترین و پرهزینه‌ترین روزنامه در سال ۱۲۶۱ به نام «شرف» منتشر می‌شد که به شرح حال بزرگان عهد ناصری و جهان اختصاص داشت. در اصفهان نیز روزنامه‌ای به نام «فرهنگ» به فرمان ظل السلطان به سال ۱۲۵۸ش منتشر گردید. یکی دیگر از روزنامه‌های معروف و مفید، «اطلاع» نام داشت که آغاز انتشار آن سال ۱۲۵۷ش می‌باشد. در سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگ، یک چاپخانه کوچک و سبک به ایران آورده شد که وقایع مربوط به کارهای روزانه شاه از جمله شکارهای خسروانه، گفتار و کردار ملتزمین رکاب، و بعضی اخبار متفرقه را چاپ می‌نمود. از این میان یکی روزنامه «مرآت السفر و مشکوت الحضر» و دیگری روزنامه «اردوی همایون» بود که با درج اخبار از خوشگذرانی‌های شاه بر نارضایتی مردم می‌افزودند. [۳۹]

در دوره مظفرالدین شاه، نفیس‌ترین روزنامه به نام «شرافت» از حیث خط، کاغذ، زیبایی و هنر چاپ گردید. در سال ۱۲۷۷ش روزنامه دیگری به نام «خلاصة الحوادث» منتشر شد. این روزنامه در مقدمه شماره اول خود می‌نویسد: «امروز روزی نیست که مردم با چشم و گوش بسته آسوده و خاموش نشسته، غفلت و هوشیاری، خواب و بیداری، و عقل و جهل، و باخبری و بی‌خبری را

۱. در این دوره به روزنامه کاغذ اخبار می‌گفتند.

یکسان تصور نمایند. وسیله برای این آگاهی جز روزنامه‌جات نیست.» [۴۰]

روزنامه‌هایی که نام برده شد، همگی دولتی بودند، ولی بیشترین تأثیر رادر بیداری ایرانیان، روزنامه‌های غیردولتی یا ملتی داشته‌اند. این روزنامه‌ها دو دسته بودند: آن‌هایی که در داخل چاپ می‌شدند و آن‌هایی که در خارج توسط روشنفکران چاپ می‌شد. گروه دوم برخلاف گروه نخست به علت آزادی در خارج و عدم محدودیت به چاپ مطالب انتقادی و انقلابی مبادرت می‌ورزیدند و از این رو خوانندگان بیشتری داشتند. نخستین روزنامه مهم غیردولتی، «تربیت» نام داشت که توسط محمد حسن خان ذکاءالملک فروغی به سال ۱۲۷۵ ش چاپ می‌شد و همراه با مقالات مفید و علمی، به علل پیشرفت اروپاییان می‌پرداخت. روزنامه غیردولتی دیگر «ادب» نام داشت که به صاحب امتیازی ادیب‌الممالک به سال ۱۳۷۷ چاپ می‌شد. نخستین روزنامه غیردولتی خارج از کشور نیز به نام «اختر» در سال ۱۲۵۳ ش چاپ گردید که حتی درباریان نیز آن را می‌خواندند. معروف‌ترین و انتقادی‌ترین روزنامه خارج از کشور «قانون» بود که توسط میرزا ملکم‌خان به سال ۱۲۶۷ ش در لندن منتشر می‌شد. وی سفیر ایران در انگلستان بود که به علت انتقادات بی‌شمارش، عزل شد. وی در یکی از شماره‌ها می‌نویسد: «در کره زمین هیچ دولتی نیست که به قدر دولت ایران بی‌نظم و پریشان غرق مذلت باشد. کدام قلمی است که بتواند هزار و یک هرج و مرج ما را بیان نماید. اختیار کل مصالح دولت در دست جهان نانجیب، حقوق دولت مزد رضایت مترجمین سفارت، لشکر ما مضحکه دنیا، مأموریت سفراگدایی مواجب، شاهزادگان ما مستحق ترحم گداها، شهرهای ما پایتخت کثافت.. هیچ ایل وحشی نیست که پول آن به رسوایی پول ایران تنزل کرده باشد...» [۴۱]

در کلکته، روزنامه «جبل‌المتین» توسط مؤیدالاسلام به سال ۱۳۷۱ به چاپ می‌رسید که به گفته کسروی برای علمای نجف فرستاده شده و آن‌ها را در جریان مسائل و امورات قرار می‌داد. [۴۲] روزنامه‌های «حکمت» و «ثریا» و «پرورش» نیز در قاهره در سال‌های ۱۲۷۶، ۱۲۷۷ و ۱۲۷۹ چاپ می‌شدند که رویکرد ضد استبدادی، ملی و دینی شدیدی داشته‌اند. در اسکندریه نیز به سال ۱۲۸۳ ش

روزنامه «چهره‌نما» به چاپ می‌رسید. با نزدیک شدن به انقلاب مشروطه تعداد روزنامه‌ها به ۸۴ رسید. [۴۳]

در این میان بایستی از روزنامه دیگری به نام «عروة الوثقی» یاد نمود که توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش عبده در پاریس به سال ۱۲۶۰ش چاپ می‌شد که اگرچه این نشریه به عربی نوشته می‌شد اما در آشناسازی علمای نجف و سایرین نسبت به تحولات غرب و وضعیت عقب‌ماندگی در جهان اسلام و ایران بسیار تأثیرگذار بود. [۴۴]

اکثریت نویسندگان عامل اصلی بیداری ایرانیان را روزنامه‌ها ذکر می‌کنند. از جمله ادوارد براون که تاریخ مفصلی از این روزنامه‌ها را بیان می‌دارد، می‌نویسد: «عمده نهضت انقلابی بدون هیچ گمان روزنامه‌ها بودند که منادی شکایات و مظهر عدم رضایت و نفرت عامه از اصول اداره موجود شمرده می‌شدند و در میان آن‌ها صرف نظر از اختر که بالنسبه اعتدالی بود، روزنامه قانون مقام اول را حائز است. بعد از آن روزنامه‌های ثریا و پرورش است که نفوذ عمیقی در افکار داشتند، حتی نتایج حاصله از تأثیر آن‌ها خیلی عمیق‌تر و وسیع‌تر از قانون بود و طی سال‌های ۱۳۱۶ تا هجده قمری (۱۹۰۱-۱۹۸۹م) انقلاب فکری عظیمی میان جوانان پدید آوردند.» [۴۵]

علاوه بر موارد بالا، ورود مظاهر تمدنی غرب نیز در بیداری ایرانیان نسبت به وضعیت عقب‌ماندگی خود نقش داشته است. نمی‌توان تأثیر عینیات بر ذهن را همچون تأثیر ذهنیت بر عینیات دست کم گرفت. هر ابزار و وسیله‌ای با ورود خود و در صورت استفاده مداوم، فرهنگ مربوط به خود را نیز به وجود می‌آورد. برای مثال نمی‌توان از اتومبیل استفاده نمود اما تابع نظم، قوانین و مقررات، رعایت حقوق دیگران و... نبود. شاید بتوان مهمترین تأثیر استفاده از ابزارهای مدرنی چون تلفن، اتومبیل، کامپیوتر و... را پیدایش فرهنگ مادی و دنیوی و اخلاق سرمایه‌داری، به روزشدگی، شیء‌وارگی و تکاپوی ثروت و رفاه بیشتر دانست. [۴۶] دایره دید انسان سنتی محدود است چون نه اختراع مدام صورت می‌دهد و نه کشفی جهانی می‌کند. درحالی که انسان مدرن در جستجوی

همیشگی برای غلبه بر دیگران و طبیعت به منظور برآوردن امیال و خواسته‌های بیشتر و متنوع‌تر، از حرکت بازمی‌ایستد و تنها چیزی که او را راضی می‌کند، داشتن و بیشتر و بهتر داشتن است و چون این خواسته به علت تنوع محصولات و دستاوردهای انسانی هرگز پایان نمی‌یابد، پس تلاش او نیز پایانی ندارد. در صورت عدم تحقق خواسته‌ها به هر دلیلی، سرخوردگی، پوچی، گستاخی و در نهایت شورش علیه وضعیت موجود در او به وجود می‌آید. [۲۷]

ورود ایران به دوران جدید و استفاده از ابزارهای مدرن نه تنها در جبهه‌های نبرد صورت پذیرفت، بلکه گسترش ارتباطات و قرارگرفتن ایران در بازار کالاهای خارجی نیز، جامعه و نخبگان را با مظاهر تمدنی غرب آشنا نمود. به گفته عبدالرزاق دنبلی، مورخ دربار فتحعلی‌شاه:

«از ایلچیان روم و فرنگ هر روز یکی می‌آید و یکی می‌رود و هرگز راه از مردم آگاه خالی نیست... در این عهد همایون و دولت روزافزون از یکساله و شش ماهه راه از جماعت انگلیس و فرانسه و روس از طرف هندوستان و استامبول و ... با اشیای نفیسه و اجناس غریبه به دربار گیتی‌مدار تردد می‌نمایند و تحف و هدایای خود را از نظر اشراف می‌گذرانند و مورد عنایت و مطرح التفات و احسان شایان می‌شوند...» [۲۸]

علاوه بر قرارگرفتن کشور در مسیر تردد قدرت‌های خارجی، اصلاحات به عمل آمده توسط اصلاح‌طلبان حکومتی عامل اصلی ورود ابزارها و مظاهر مدرن بوده است. طبق روایت اعتمادالسلطنه در کتاب المآثر والآثار می‌توان به اقداماتی از این قبیل در عهد ناصری اشاره کرد: «خیابان‌کشی شهر تهران؛ تأسیس تلگرافخانه ابتدا از کاخ گلستان تا باغ لاله‌زار و سپس کلیه شهرها، به گونه‌ای که مردم در طول انقلاب در آن تجمع کرده و از اخبار سایر شهرها و قیام‌ها مطلع می‌شدند؛ چاپارخانه، افتتاح بیمارستان در تهران، کارخانه ریسمان‌ریسی، جبهه‌خانه‌ای به نام باستیان، کارخانه‌های تفنگ‌سازی که هر ماه هزار قبضه تفنگ بیرون می‌داد، مدرسه نظام جدید موسوم به مدرسه ناصری، کارخانه

فشنگ‌سازی، دیوانخانه حل اختلاف نظامی، ترویج دانش‌های زیان‌فرانسه، انگلیسی، روسی، آلمانی، شیمی، فیزیک، دواسازی فرنگی، گیاه‌شناسی، شیمی جدید، جغرافیا، فن گداختن آهن و مس، چدن‌ریزی، کریستالوگرافی، علم حساب، علم هندسه، علم جبر و مقابله فرنگی، مثلثات مستقیمه‌الخطوط لگاریتم، علم نقشه‌کشی، مساحی، تسویه اراضی، تکمیل فنون متعلقه به لشکرکشی و سپاهگیری، تاکتیک علمی و عملی، استراتژی، قواعد مشق اقسام توپ‌ها، مشق شمشیر، قلعه فوری ساختن، اسلحه جنگ شناختن، محاصره و مدافعه، ساختن اقسام پل‌های چوبی، ساختن قلعه‌جات محکم، پرداختن شوسه شوارع، مثلثات کروی، علم تپوگرافی که در قواعد برداشتن نقشه ولایات است، علم هیأت و ظهور اعتقاد به حرکت سیاره ارض، ترویج طب جدید اروپا از قبیل علم تشخیص امراض، علم شناختن ضربان قلب و نبض، معرفت احوال بدن در حین صحت، ترویج فن جراحی، چراغ برق، راه‌آهن تهران به حضرت عبدالعظیم و از آمل به محمودآباد، اولین سیم تلفن بین کامرانیه منزل کامران‌میرزا نایب‌السلطنه وزیر جنگ و کاخ گلستان، عکاسی^۱، ایجاد موزه، تغییراتی در لباس و کلاه، ایجاد کارخانه کاغذسازی در اصفهان، کارخانه چلواریافی بین تهران و شمیران، کارخانه گلوله‌ریزی در تهران و سایر شهرها، کارخانه چینی‌سازی در تهران به همت امین‌الضرب، کارخانه شمع‌ریزی در تهران، کارخانه نساجی در اصفهان، کارخانه ابریشم‌تابی به همت امین‌الضرب در گیلان، کارخانه ضرب سکه به همت امین‌الضرب، کارخانه باروت‌کوبی، کارخانه چای‌سازی، تأسیس چاپخانه به حروف لاتین، کارخانه سیگارسازی، اولین کارخانه قند به وسیله میرزا علیخان امین‌الدوله، ورود تلسکوپ، میکروسکوپ، گرماسنج، ارتفاع‌سنج، گرامافون، بالون یا کشتی هوایی، توپ ته‌پر و تفنگ سوزنی و مارتینی، خوردن چای، سواری با کالسکه و درشکه، ساختن سماور برنجی،

۱. همین هنر عکاسی از عوامل تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه بود. از جمله بخش عکس‌سیر نوز بلژیکی در جشن بالماسکه با لباس روحانیت و عکس مبارزان و مجاهدان مشروطه‌خواه و... (امضایی امیرخیزی، ۱۳۸۳، ۲۹۷-۳۰۴).

کشت تخم پنبه آمریکا، زراعت نیشکر در مازندران، زراعت توتون سیگار، چترسازی، استعمال کبریت، چراغ نفتی، اتوکشی، واکس کفش، آهارزنی، مبل سازی، استعمال ساعت های بغلی، به کاربردن ساعت های زنگی بزرگ در ساختمان ها، دوخته فروشی، آبله کوبی، سالک کوبی، انواع نان های شیرینی از جمله بیسکویت، ایجاد باغ وحش، تئاتر به سبک فرنگی، ورود انواع و اقسام گل از اروپا به ایران (گل یخ، طاووسی، افاقیا، کوب، مریم، شاپسند، میمون، استکانی، گل لادن، گل خنجری، بنفشه فرنگی، همیشه بهار و غیره)، ورود انواع سبزی های خوردنی و میوه جات (انجیر فرنگی، خیار فرنگی، سیب زمینی فرنگی، هویج فرنگی، ترشک فرنگی، کنگر فرنگی، نخود فرنگی و غیره)، ترویج تفریح کلکسیون سازی، رواج مصنوعات اروپایی، ایجاد اداره پلیس به ریاست کنت دومنت فرت، ترویج کاغذهای آرم دار دولتی به علامت شیر و خورشید، جلوگیری از القاب در نامه های رسمی، ممانعت از سب و لعن خلفای راشدین، ممیزی املاک خالصه و فروش آنها، ایجاد شورای دولتی و سرانجام مصلحت خانه و...» [۴۹]

اما برخی از همین مقدار اصلاحات محدود نیز دوام نیاورد و متوقف ماند: «این پادشاه را (ناصرالدین شاه) خودنمایی و تلون مزاج به درجه کمال بود و به هر کاری اقدام کرد ناتمام گذارد. اداره پلیس دایر کرد. برخی کارخانجات دولتی آورد. صحبت از بعضی اصلاحات هم نمود ولی هیچ یک را به اتمام نرسانید... همی خواست ایران غلاف اصلاح بپوشد بدون این که حقیقتی در او پیدا شود. الحق والانصاف ایران به هر جهت بر باد کرده اوست.» [۵۰]

از تحولات اساسی دیگری که در بیداری ایرانیان ایفای نقش نموده است، نهضت مدرسه سازی بوده است. نخستین مدرسه ای که به سبک جدید در ایران ایجاد شد، دارالفنون بود، که توسط میرزاتقی خان امیرکبیر به سال ۱۲۳۰ش تأسیس گردید. این نهاد فرهنگی نخستین مدرسه دولتی در سطح عالی به شمار می آمد که زیر نظر دولت با بودجه دولتی کار خود را آغاز کرد. چهار سال پس از افتتاح آن، وزارت علوم به وزیری علیقلی میرزا اعتضاد السلطنه در ۱۳۲۴ش

گفتمان ترقی □ ۱۵۳

تأسیس شد و بدین سان نهاد آموزش و پرورش جنبه دولتی پیدا کرد. از این زمان تا پیروزی مشروطیت:

– مدرسه نقاشی مجانی توسط میرزا ابوالحسن نقاش باشی رئیس دارالترجمه در سال ۱۸۶۴م تأسیس گردید.

– مدرسه مشیره توسط حاج میرزا حسین خان مشیرالدوله به ریاست محمدحسن خان اعتمادالسلطنه در ۱۲۵۲ش برای آموزش زبان‌های خارجی پدید آمد.

– مدرسه علوم سیاسی توسط میرزا حسن خان مشیرالدوله و یاران او در سال ۱۲۷۸ش برای پاسخگویی به نیازهای جدید بین‌المللی و دیپلماتیک ایجاد شد.

– مدرسه فلاح توسط تنی چند از کار به‌دستان حکومت در دوره مظفردالدین شاه با همکاری یک متخصص بلژیکی در سال ۱۲۷۹ش برای آشنایی با کشاورزی جدید و بهره‌وری بیشتر از زمین و کشت و زرع شکل گرفت. ناگفته نماند که دیگر نهادهای معتبر علمی و فرهنگی و مدرسه‌های عالی عصر مشروطیت چون مدرسه طب، مدرسه دندان‌سازی، دارالترجمه، دارالطباعة و بعدها... مدرسه حقوق و دارالمعلمین و دارالمعلمات و انجمن حفظ‌الصحة و جز آن‌ها همه مستقیم یا غیرمستقیم به‌گونه‌ای از دارالفنون منشعب شدند. همزمان با حرکت‌های آغازین مشروطه‌خواهی و با تشکیل انجمن معارف و تشویق و ترغیب صمیمانه اعضای آن به تأسیس مدرسه‌های جدید، فضای فرهنگی کم‌نظیری در تهران پدید آمد که در سطح کشور و اوضاع و احوال سیاسی جامعه بی‌نظیر بود. (۵۱)

هدف تحصیل در دارالفنون نیز چنین بیان شده بود که «اطفال این دولت بعضی علوم که در این دولت متداول نیست فراگیرند و آموخته شوند.» (۵۲) در آغاز قصد چنین بود که ۳۰ نفر از اطفال خوانین و معتبرین، اسامی‌شان نوشته شده، تعیین گردند. اما در زمان افتتاح اعتمادالسلطنه آورده است «یک‌صد نفر از اولاد شاهزادگان عظام و امراء و اعیان و رجال دولت که برای تحصیل در مدرسه

مبارکه دارالفنون منتخب شده بودند به توسط میرزا محمدعلی خان وزیر اول خارجه، شرفاندوز خاک پای مبارک شده بعد از آن به مدرسه مبارکه آمده، به میمنت تحصیل کردند. [۵۳]

محصلان مدرسه دارالفنون (۱۶-۲۴ ساله) از ۳۰ نوجوان تجاوز نمی کردند اما به مرور به ۱۰۵ تن رسیدند که در هفت رشته تحصیل می کردند. در آمار متعلق به سال ۱۲۶۸ش عده دانشجویان در رشته های تحصیلی چنین آمده است:

۱. نظام (رشته های سه گانه توپخانه، پیاده نظام، سواره نظام)، ۷۵ تن؛ ۲. علم و فن (طب، مهندسی، دواسازی، معدن شناسی)، ۱۴ تن؛ ۳. زبان فرانسوی، ۴۵ تن؛ ۴. زبان انگلیسی، ۳۷ تن؛ ۵. زبان روسی، ۱۰ تن؛ ۶. نقشه کشی، ۸ تن؛ جمع: ۱۳۵ تن.

آمار دیگری متعلق به ۱۲۷۱ش عدد فارغ التحصیلان دارالفنون را از آغاز (۱۲۳۱ش) تا زمان ارائه آمار (مدت ۴۰ سال) ۱۱۰۰ تن نوشته و عدد معلمان را ۲۶ تن اروپایی و ۱۶ تن ایرانی آورده است که این عدد در عصر مشروطیت به ۴۰ تن خارجی و ۳۹ تن ایرانی رسیده است. [۵۴]

دارالفنون و روند مدرسه سازی در ایران مورد استقبال بسیاری از مردم قرار گرفت. اما دولت طبق بیانیه ای به تاریخ ۱۲۳۸ش وضعی پیش آورد که ورود به آن مشکل شد و تقریباً وزیر علوم مسئولیت یافت که حکم پذیرش هر دانشجویی را از ناصرالدین شاه بگیرد و این امر تحصیل را مختص طبقات مرفه (اعیان و اشراف زادگان) نمود.

تأسیس «مدرسه علوم سیاسی» به عنوان دومین مرکز تحصیلات عالی اقدامی کارساز به شمار رفته و پاره ای نیازهای گوناگون جامعه متحول ایران را که عمده ترین بخش آن در پیوند با مسائل دیپلماتیک و آشنایی با کشورهای جهان و اوضاع و احوال سیاسی و آداب و رسوم درباری و ایرانی بود، پاسخگویی می کرد. [۵۵] تأسیس این مدرسه توسط میرزا حسین خان مشیرالدوله صورت پذیرفت:

«کار از ریشه خراب است. تا مبنای علمی برای اعضای وزارت خارجه دست و پا نشود، هرچه بکند نقش بر آب خواهد بود. از طرف دیگر، حال که جلو افتتاح مدارس باز شد و شاه (مظفرالدین شاه) و صدراعظم (امین‌السلطان) از آن جلوگیری ندارد، چه از این بهتر که مدرسه‌ای هم که در آن علوم عالیہ سیاسی تدریس می‌شود، دایر نمایند و کار معارف و فرهنگ کشور را پیشرفتی بدهند.» [۵۶]

اما مدارس ابتدایی و متوسطه جدید نسبت به مدارس عالی دیرتر احداث شدند. اولین دبستانی که از ناحیهٔ مردم به وجود آمد، در سال ۱۲۶۶ش توسط میرزا حسن رشديه در تبریز بود. در سال ۱۲۷۳ش مدرسه‌ای به نام «مظفریه» به دستور مظفرالدین میرزا، ولیعهد، در تبریز ایجاد شد. بعد از ترور ناصرالدین شاه، روند مدرسه‌سازی رونق گرفت به گونه‌ای که تا سال ۱۲۸۴ یعنی یک سال قبل از انقلاب مشروطه به ۳۶ عدد رسید که اکثراً با همت مردمی صورت پذیرفت: ادب، دانش، شرافت، شریعت، سلطانی، تمدن، فلاح، سعادت، معرفت، رفعت، کمالیه، نظامی، تأدیب، رشاد، فرهنگ، ثروت، رشديه، قدسیه، سادات، افتتاحیه، ابتداییه، خیریه، فیضیه، ثنائیه، الیانس، امریک، شرف و مظفری.

در این میان نقش میسیونرهای مذهبی را نیز در تأسیس مدارس نمی‌توان نادیده گرفت. نخست میسیون‌های آمریکایی که به سال ۱۲۱۳ش به منطقهٔ مسیحی‌نشین ارومیه رسیدند و مدارس خود را دایر کردند و سپس لزاریست‌های فرانسوی از ۱۲۱۷ش به بعد در شهر سلماس و روستاهای ارومیه شروع به فعالیت کردند و پس از آن میسیون‌های روسی و آلمانی و انگلیسی آمدند. غیر از منطقهٔ ارومیه، میسیونرها در شهرهای تبریز، اصفهان و تهران نیز به کارهای آموزشی پرداختند.

در این میان فرانسوی‌ها از همه موفق‌تر بودند. ابتدا میسیون‌ها به تعلیم و تربیت کودکان مسیحی پرداختند ولی اندک‌اندک تعداد شاگردان مسلمان رو به افزایش گذاشت. در سال ۱۲۵۱ میسیون آمریکایی مدرسه‌ای در تهران ایجاد کرد

که بعدها به کالج آمریکایی و سپس مدرسه البرز معروف شد و در طول ۵۰ سال در تحول مدارس متوسطه در ایران و تربیت برجسته‌ترین شاگردان ایفای نقش نمود. در سال ۱۲۶۵ مدرسه دخترانه آمریکایی شروع به کار کرد که با توجه به فضای آن روز در رابطه با فعالیت اجتماعی زنان، واقعه مهمی بود. پس از اندکی روند نام‌نویسی در این مدرسه توسط زنان سرشناس درباری صورت پذیرفت.^۱ [۵۷]

روند مدرسه‌سازی در ایران با استقبال بسیاری از مردم برای آموختن سواد و پیوستن به دروازه ترقی مواجه شد، اما مهمترین مشکل در این عرصه، مخالفت بخشی از جامعه با مدارس جدید به خاطر تعارض آموزه‌های جدید با اعتقادات مذهبی، شهریه مدارس، محدودیت تعداد مدارس، و ترس حکومت از باسواد شدن مردم بود که داستان آن قبلاً در زمینه ملاقات ناصرالدین شاه با رشديه در قفقاز نقل شد. اما همین فرآیند اندک، تأثیرات عظیمی در جنبش بیداری ایرانیان برجای گذارد.

یکی از ویژگی‌های شاخص اعتراضات سیاسی در ایران معاصر، شرکت جوانان و دانشجویان و دانش‌آموزان در آن است. این امر از زمان ورود محصلان دارالفنون در اعتصاب‌ها و تظاهرات معترضانة ضد حکومتی آشکار گردید و در پی آن در هماهنگی با محصلان دیگر مدارس عالی کشور، کانون روشنگری مؤثر اجتماعی پدید آمد. در ماجرای قیام بر ضد امتیاز استعماری تنباکو، شرکت معلمان و محصلان دارالفنون و مدارس عالی و متوسطه در تظاهرات خیابانی و گردهمایی‌های روشنگرانه بر ضد ستمگری‌های استعمار و استبداد کاملاً نمایان شد و از سال ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، پس از گسترش اعتراض‌های عمومی که منجر به انقلاب مشروطیت گردید، این جماعت‌های نوخاسته (معلمان و محصلان) در شمار گروه‌های مشروطه‌طلب و آگاه‌کننده مردم قرار گرفتند و به‌درستی می‌توان

۱. در هنگام نبرد آزادیخواهان تبریز با استبداد صغیر محمدعلی شاه، مستر باسکرویل، از معلمان مدرسه آمریکاییان در تبریز (مموریال اسکول) با تشکیل یک دسته جنگجو به نبرد علیه استبداد پرداخت که در جریان آن کشته شد.

در این پهنه نقش تاریخی و اجتماعی مدرسه دارالفنون را ممتاز دانست و تلاش‌های آنان و دیگر محصلان مدارس عالی را از جنبه‌های فرهنگی و پرورش‌دهندگی اندیشه انقلاب برجسته قلمداد کرد.

ناظم‌الاسلام کرمانی در تشریح واقعه بست‌نشینی در سفارت انگلیس نوشته است: «در این روز بازارها عموماً بسته است. شاگردهای مدرسه دارالفنون و مدرسه نظامی و مدرسه فلاحت نیز داخل و چادر مخصوص برای آن‌ها نیز برپا کردند». [۵۸] اما ورود و اقامت چندروزه آن‌ها که درس‌هایی در حقوق، روابط بین‌الملل، حقوق اساسی، تاریخ جدید ایران، تاریخ ملل مشرق، تاریخ یونان و روم، تاریخ اندیشه سیاسی، تاریخ جدید اروپا، ادبیات، علم ثروت (اقتصاد)، جغرافیای جدید، آداب مشروطیت و جز این‌ها خوانده بودند و زبان فرانسه و فقه و قرآن و صرف و نحو عربی نیز می‌دانستند، در آن مجمع اثرات چشمگیری باقی گذاشت؛ همان کسانی که ناصرالدین شاه به وزیر علوم دستور داده بود «از آن کتاب‌ها (تاریخ فرانسه) نخوانند»، اینک در میان بست‌نشینان سفارت انگلستان حضور یافته و با بست‌نشینان درباره نظام مشروطه و کنسٹیطوسیون سخن به میان می‌آورند.

پاره‌ای از گزارش‌ها این مسأله را روشن کرده است: «افرادی قانون‌دان به جماعت بست‌نشینان پیوستند که قانون فرانسوی برای آنان می‌خواندند و ترجمه می‌کردند و خواهان همان قانون فرنگی بودند... همه اهل پلتیک شده‌اند و حرف‌هایی می‌زنند که انسان مات می‌ماند». [۵۹]

مترجمان و مبلغان این اندیشه‌های جدید با شور و هیجان کافی و وافی، محصلان و دانش‌آموختگان دارالفنون و مدرسه علوم سیاسی بودند و همانند دیگر مردم در تمام ماجراهای نهضت و کوشش‌ها و نیز در شادی‌های پیروزی مشروطه‌خواهان و اخذ فرمان مشروطیت شرکت داشتند. ناظم‌الاسلام کرمانی پس از فوت مظفرالدین شاه در وقایع روز یکشنبه ۱۸ ذی القعدة ۱۳۲۴ آورده است: «جنازه مظفرالدین شاه در تکیه دولت نهاده شد و گروه گروه مردم برای فاتحه‌خوانی به تکیه دولت می‌آمدند». آنگاه اضافه کرده است: «امروز هم

شاگردان مدرسه نظامی و دارالفنون و سایر مدارس ملیه با خطابه‌های تعزیت‌آمیز به زیارت نعش پادشاه مغفور به تکیه دولت درآمدند. [۶۰] جمعی از کارشناسان، نظامنامه انتخابات اولین مجلس ایران را در مدرسه دارالفنون نوشتند و محل برگزاری انتخابات در همین مدرسه بود. دانش‌آموختگان دارالفنون در تمامی انجمن‌هایی که در جریان مشروطه‌خواهی تشکیل شده بود فعالیت داشتند. پس از کودتای محمدعلی شاه و مبارزات مردم در دوره استبداد صغیر و فتح تهران، مدرسه دارالفنون یکی از مراکز مشروطه‌خواهان به‌شمار می‌رفت و بعدها بسیاری از نمایندگان مجلس، وزیران و سفیران و شخصیت‌های کشور از همین پایگاه برخاستند.

البته اثرات مدرسه دارالفنون را در جنبش مشروطیت ایران، نمی‌توان جدای از اثرات روشنفکری و آموزش نوین در ایران دانست. مدرسه‌های میسیونری از آغاز سلطنت فتحعلیشاه بدین‌سو اندک‌اندک در تهران و اصفهان و همدان و ارومیه و دیگر شهرهای مهم ایران تعلیمات جدید را آغاز کرده بودند. همچنین بازگشت محصلان اعزامی برای تحصیل به خارج، قشر جدیدی از روشنفکران جامعه را تشکیل می‌دادند. این گروه با کتابخوانان و روزنامه‌خوانان خارجی، (ترجمه‌های نو) و اروپارفتگان گوناگون (مستفرنگ‌ها) و قشرهای مختلف بازاری و دیوانی (به‌ویژه آنان که با کشورهای عثمانی و تفریس و هندوستان در رابطه بودند) هماهنگی یافتند. اثرات این روند را در جامعه ایران به گونه‌هایی می‌توان برشمرد:

- نخست: اثربخشی فکری و ادبی و علمی (فرهنگی) در کل جامعه با انتقال اندیشه‌ها و اطلاعات جدید در ایران و آشنا کردن قشرهایی از جامعه با زبان‌های خارجی به‌ویژه زبان فرانسه.

- دیگر: اثربخشی علمی جدید و نوآوری در برابر آموخته‌های سنتی گذشته و استحکام نهادی و کرداری در پدیدآمدن آموزش‌های نوین در جامعه.

- سوم: نفوذ اجتماعی در ایران (به‌ویژه تهران) در خانواده‌های دیوانیان و نظامیان و شاهزادگان و بعضاً بازرگانان.

— چهارم: مورد اقتباس قرارگرفتن و تأسیس مدارس مشابه جدید که بیشتر به نام و نشان آن‌ها اشاره شد. در اثربخشی مدرسه‌های دیگر، از آن میان مدرسه علوم سیاسی، کافی است که به نوشته‌ای از ناظم‌الاسلام کرمانی اشاره شود:

«پس از افتتاح مدرسه سیاسی و اقدام میرزا نصرالله خان مشیرالدوله به ترقی آن مدرسه، امور مدرسه با میرزا حسن خان مشیرالملک (مشیرالدوله آینده) و میرزا حسین خان مؤتمن‌الملک بود. این دو شخص (دو برادر) عالم و متمدن علاوه بر معلومات و تحصیلات ایشان، فضلا و دانشمندان مملکت اطراف آن‌ها را گرفته و از خارج هم مدد و اعانت از آن‌ها شده تا کار به جایی رسید که هواخواهان حریت از اطراف عالم چشم به این دو نفر انداخته و نجات اهل ایران را منحصر به اقدام این دو نفر دانسته و این دو نفر هم الحق کوتاهی نکردند. جمع شدن فضلا و علما در مدرسه سیاسی باعث شد که مشیرالدوله (میرزا نصرالله خان) متنفر شد از استبداد و همراه شد با ملت تا به مقر صدر رسید.» [۶۱]

از دیگر مواردی که در بیداری ایرانیان نقش اساسی ایفا نمود، پدیده جدیدی به نام «نهضت ترجمه» بوده است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، به‌وجود آمدن اشتیاق فراوان میان دولتمردان اصلاح‌طلب نسبت به شناخت تمدن جدید غرب و جبران عقب‌ماندگی‌ها، سبب اعزام محصلین، افزایش مسافرت‌ها به آن دیار، چاپ روزنامه‌ها و... گردید. یکی از همین اقدامات نیز تأسیس چاپخانه، ایجاد دارالترجمه و تشویق برای ترجمه کتاب‌های جدید بود که توسط عباس میرزا شروع شده و آن‌گاه در زمان امیرکبیر و سایر رجال اصلاح‌گر، به‌منظور شناخت بیشتر تحولات غرب و تهیه متون درسی برای مدارس تازه تأسیس به‌ویژه دارالفنون و علوم سیاسی، این نهضت گسترش بیشتری پیدا کرد.

از جمله کتاب‌هایی که ترجمه گردید «تاریخ پطر کبیر» تألیف ولتر، «تاریخ عظمت و انحطاط امپراتوری روم» اثر ادوارد گیبون به تشویق عباس میرزا برای بررسی علل پیشرفت و عقب‌ماندگی کشورها، «تاریخ ناپلئون اول»، «خاطرات ندیمه ملکه ماری آنتوانت»، «سرگذشت تلماک»، اثر فنلون در باب اصول

حکمرانی، حقوق طبیعی و به کارگیری عقل، «بوسه عذرا» نوشته رینولدز در باب نهضت آزادی خواهی ملت چک، کتاب «منطق الوحش» اثر کنتس دوسگور که اثری انتقادی به زبان حیوانات است، کتاب «شارل دوازدهم» اثر ولتر، «روبینسون کروزوئه»، «سه تفنگدار» و همچنین کتاب‌های دیگر از الکساندر دوما، ژول ورن، برناردن دوسن پیر و دفو که اکثراً تاریخی و رمان بوده‌اند.

در کنار مترجمین معروف این دوره یعنی شاهزاده محمدطاهر میرزا، میرزارضا مهندس، مشیرالدوله و ذکاءالملک می‌بایست از مترجم رمان‌های اروپایی معروف، میرزا حبیب اصفهانی، یاد کرد که با توجه به شیوه کارش یعنی افزودن نثرها و نظم‌های فارسی بر ترجمه‌ها و ایجاد جذابیت برای خواننده ایرانی، کاری بی‌نظیر و بدیع انجام داده است. میرزا حبیب با ترکیب عناصری از نثر مسجع با شعر فارسی راه ترجمه رمان‌های اروپایی به زبان فارسی را باز کرد. او به‌عنوان مترجم آثاری چون «سرگذشت ژیل بلاس» اثر رنه لوساژ، «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی» نوشته جیمز موریه، و کتاب «غرائب عوائد ملل» نوشته رفاعه بک مصری چاپ استانبول، از نخستین مترجمان نوشته‌های ادبی اروپایی به فارسی و یکی از بنیانگذاران ادبیات جدید فارسی به‌شمار می‌رود. کتاب نخست از جهت به کارگیری نثر بی‌تکلف زبان فارسی در روایت و داستان شاهکار میرزا حبیب محسوب می‌گردد، اما اثر دوم یعنی «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی»، به جهت بیان دیدگاه‌های یک انسان غربی در خصوص وضعیت جامعه ایران با بیان شرحی از سیاحت یک ایرانی به نام حاجی بابا از اصفهان به مشهد که در واقع به نظر می‌رسد این سیاح خود نویسنده یعنی جیمز موریه باشد، جالب توجه است. در هر فصلی از داستان موریه، شخصیت‌های گوناگون برخاسته از همه طبقات ایران آغاز دوره قاجار به چشم می‌خورند و نوعی آگاهی ایرانیان از وضعیت فرهنگی، فکری، سیاسی و اجتماعی خود از زبان یک خارجی و با ادبیاتی فصیح به حساب می‌آید که به‌منظور خودشناسی ایرانیان بسیار مفید بوده است. اما کتاب سوم یعنی «غرائب عوائد ملل» در باب مقایسه میان نظام سیاسی و شیوه حکمرانی غربیان و شرقیان است که یکی بر

آزادی و دیگری بر استبداد بنا شده است. در این کتاب آمده است: «عادت فرمانروایان آسیا این که در فرمان و منشور خود اظهار کبر و عظمت می نمایند؛ خود را به مهر و ماه و ستاره و کوه و دریا مانند می سازند؛ پادشاه خود را منبع مهربانی و شفقت و مظهر رعیت پروری و عدالت می پندارند؛ وجودش را به خلق نعمتی عظیم و حرکاتش، سکناش را نفعی عمیم می شمارند. رعایا نیز ایشان را بدین قبیل اوصاف مبالغه آمیز می ستایند، و در اتصاف ایشان به اوصاف حسنه اغراق و افراط بی نهایت می نمایند، ایشان را سایه یزدان و خداوند روی زمین می گویند...» [۶۲]

اما در زمینه تحول عقلانی و آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب، می بایست از سه کتاب مهم نام برد که سهم بسزایی در میان تحصیلکردگان ایرانی و نخبگان اصلاح طلب داشته اند: «کتاب دیاکرت» که ترجمه رساله دکارت «گفتار در روش به کاربردن عقل» است و دیگری کتاب «فلک السعاده» نوشته میرزا اعتضادالسلطنه و رساله «جانورنامه» اثر میرزاتقی خان انصاری کاشانی که بیشتر رنگ و بوی ترجمه دارند.

رساله دکارت، از بنیانگذاران تفکر علمی و عقلی جدید غرب، در سال ۱۲۴۱ش با پیشنهاد «کنت دوگوبینو» وزیرمختار فرانسه و توسط «امیل برنه» عضو سفارت و «الغازار رحیم موسایی همدانی» مشهور به «ملا لاله زار» به فارسی برگردانده شد که تحت عنوان «حکمت ناصریه» در ۱۶۴ صفحه چاپ گردید. این کتاب اولین متن فلسفه جدید غرب است که به فارسی درآمد. [۶۳] در مقدمه این رساله که بر ضرورت عقلانیت (شعار دکارت چون فکر می کنم پس هستم)، تساهل، جستجوگری، عقاید جدید برخلاف عقاید گذشتگان و یافتن قواعدی برای معاش، تأکید می گردد، چنین آمده است: «در گذشته همیشه ایران منبع علوم و منبت حکمای متألّهین بوده، اما بعد تنزل یافته است. اکنون که توجه خسروانی به «وضع و تأسیس قواعد سیاست بلاد، و اجرای تعمیر و ترمیم علوم و صنایع و حرف و اربابانش، و استقامت معارف و فنون، و ارتقای تنظیمات و دادرسی عباد» معطوف گشته - حکمت که «اصل و مبدأ جمیع» آن

علوم است، به اهتمام وزیر علوم اعتضادالسلطنه ترقی خواهد یافت.» از آن عبارت دو معنی برمی آید. یکی توجه خاصی که مترجمان به همبستگی حکمت و سیاست (حکمت نظری و عملی) داشتند و دیگر اشاره به جریان فکری تازه‌ای که در راه وضع قوانین جدید و اصلاح اصول حکمرانی در دستگاه دولت به وجود آمده بود. به همان جهت ضمن اشاره به مقام شامخ علمی گوینو، تصریح می‌کنند که او به فکر افتاد برخی از آثار فلسفه جدید مغرب به فارسی ترجمه شود و «بین الناس شایع شود تا باعث ترقی صاحبان این فنون و طالبان و اربابان معلومات گردد.» [۶۴]

کتاب «فلک السعادة» نیز به سال ۱۲۴۰ش براساس عقاید نیوتن و با تحلیلی قدرتمند از آراء و عقاید وی منتشر گردید:

«نظام اجتماع را نیز می‌توان مشمول همان قوانین مکانیکی دانست. درجهت دیگر تفکر نیوتنی اعتقاد به تأثیر احکام کیهانی و سحر و جادو و این‌گونه اوهام‌پرستی را باطل می‌سازد.» [۶۵]

نویسنده به نفی هرگونه خرافه‌پرستی و تأثیرات اجرام بر اراده انسانی تأکید دارد:

«فتح و ظفر بسته به نظم لشکر و کثرت عسگر است نه ملاحظه سعد اکبر و نحس اصغر.» [۶۶]

رساله جانورنامه نیز به سال ۱۲۴۹ش براساس کتاب «اصل انواع بنابر انتخاب طبیعی» اثر داروین منتشر گردید. این رساله بر علیت، تکامل و قوانین نظام طبیعت براساس معیارهای عقلانی و تجربی تأکید می‌ورزد.

«علوم طبیعییه برای آن طرز و رفتاری که مخصوص به آن‌هاست، عقل را مانوس می‌کند به این‌که هر اثر و نشانی را بسته به یک سببی کند و همیشه نتایج پیدا شده را به برهان کارهای تازه پیرو کارهای پیشین نماید. پس دانش علوم طبیعییه سبب می‌شود که هرگز اندیشه‌های دروغ آشکار نگردد — چه این علوم همیشه دلیل‌های مادی در کنار اندیشه‌ها و پندارها گذارند.» [۶۷]

در نهایت آدمیت تأثیر چنین نوشته‌هایی را نفی «منقولات و آرای گذشتگان» می‌داند. از نظر وی نتیجه‌ای که از مجموع این گفتار می‌گیریم همین است که در اساس تفکر پیشینیان رخنه افتاد، تحول ذهنی تازه‌ای در جهت عقلی محض ظاهر گشت، به دانش تحققی اعتقاد پیدا شد، دانشی که پایه‌اش بر تجربه عینی بود، و رابطه آدمی با جهان هستی در اصالت عمل و اختیار شناخته گردید. [۶۸]

از دیگر موارد بیداری ایرانیان در کنار نهضت ترجمه، سفرنامه‌نویسی بوده است. پس از شکست ایران از روسیه، نخستین آشنایی ایرانیان با دستگاه تجدد غربی از طریق سفرنامه‌ها به وجود آمد. این سفرنامه‌ها، توصیفی از چهره واقعی غرب نشان می‌داد و صورت آن را برای دیگران به تصویر می‌کشید، بدون آن‌که به ماهیت آن پردازند. اما همین توصیف از واقعیت، به دقت و به گونه‌ای ژرف صورت پذیرفت که تأثیری شگرف در ذهن ایرانیان برجای گذارد. به‌ویژه آن‌که تمامی این سفرنامه‌ها درحالی نگاشته می‌شد که مقایسه کشورهای اروپایی و ایران، چیزی جز حسرت بر دل این نویسندگان باقی نمی‌گذارد. از این‌روی این نوشته‌ها همگی به صورت تطبیقی و با اندوه و از سر دلسوزی نگاشته شده است. این درحالی است که سفرنامه‌های دوره صفوی از جمله سفرنامه‌های اوروج بیک‌بیات، محمدریغ و محمدرضا بیک که آغاز آشنایی ایرانیان با غرب بوده است، همگی از سر نخوت و غرور نوشته شده و تنها توصیفات عادی از پیشرفت‌های ظاهری غرب به‌میان آوردند و به چهره استعماری غرب بیشتر توجه نمودند. چراکه ایران تا آن زمان احساس برتری نسبت به دیگر کشورها داشته و شاهان ایران خود را بزرگترین شاهان و فناپذیرترین آن‌ها می‌دانستند. اما زمانی که چنین غرور و ناآگاهی در جنگ با روسیه، تبدیل به شکستی سخت و از دست دادن سرزمین‌ها و سلطه بیگانگان در دوره قاجاریه گردید، همگی در پی یافتن علل این شکست‌ها و دلایل برتری غرب، در سفرنامه‌های خود علاوه بر مقایسه با وضعیت نابسامان ایران، سخت مفتون پیشرفت اروپا گردیده و دقت بیشتری علاوه بر مشاهده ظواهر آن نمودند. سفرنامه‌های اخیر اکثراً توسط محصلین اعزامی ایران به خارج و سفرا و هیأت‌های نمایندگی ایران به

رشته تحریر درمی آمد. از دید راوندی: «از اواسط سلطنت فتحعلیشاه، روابط ایران با ممالک متمدن اروپایی و آمد و رفت اروپاییان به ایران و آشنایی مردم این کشور به اصول جدید تمدن که در عهد صفویه و نادرشاه و کریم خان هم مقدمات آن شروع شده بود، رو به ازدیاد نهاد.» [۶۹]

یکی از نخستین سفرنامه‌هایی که در توصیف پیشرفت یک کشور مدرن و مقایسه آن با ایران نوشته شد، پس از اعزام هیأت ایرانی به روسیه در سال ۱۲۰۷ش به منظور معذرت‌خواهی از آن کشور به علت قتل سفیر روسیه، گریبایدوف، توسط خسرومیرزا، فرزند عباس میرزا بوده است. این هیأت نخستین کسانی بوده‌اند که بر اهمیت آشنایی با زبان‌های خارجی و فرستادن گروه‌هایی برای تحصیل و آشنایی با فرهنگ‌ها و آداب و رسوم ملت بیگانه تأکید نمودند. «سفرنامه خسرومیرزا» در شرح حال نهادهای سیاسی و وضعیت اجتماعی - اقتصادی روسیه نگاشته شد و حکومت مرکزی مقتدر و کارآمد آن با رضایت و همراهی مردم، وجود دیوانخانه‌ها و مشورت‌خانه‌ها برای تدبیر امور، تلاش و قناعت مردم روسیه، وجود مدرسه‌های عالی آن کشور، ترویج دانش و ایجاد نظامی در مهمات ملکی و مملکتی و بازرگانی و تولید ثروت را توصیف می‌کند:

«حیف باشد که ما ترقی و نظام همسایه خود را که در این مدت اندک تحصیل کرده است، به رأی‌العین، ببینیم و هیچ به فکر این نباشیم که از برای ما همچنین نعمتی دست دهد تا همیشه مغلوب همسایه نباشیم و در ولایت‌های غربت سرافکننده نگردیم. اسرای خود را که به اهل خیوه و بغارا فروخته شده، در ولایت روس بنده تجار آن دو شهر ببینیم.» [۷۰]

«سفرنامه انگلستان» نیز در سال ۱۲۱۵ش توسط رضاقلی میرزا یکی از نوادگان فتحعلیشاه نوشته شد که در نوع خود یکی از مفصل‌ترین توصیف‌ها از نظام حکومتی انگلستان و نهادهای آن است. وی با اشاره به انقلاب صنعتی و فرآورده‌های آن که البته سبب حیرت او شده بود، آزادی، ثبات فرمانروایی و قانونمندی را عامل پیشرفت آن کشور خوانده و برای مشارکت عمومی، مجلس،

نظام دوحزبی، مطبوعات و نظام عدل و انصاف در انگلستان توصیفات فراوانی دارد:

«همه مردم انگلند. از بزرگ و کوچک. اطلاع بر قانون و طریقه دولت دارند و هر فردی حق دارد چنان که نظری در دولت و مصالح مملکت داشته باشد. آزادانه بگوید و تصرف کند. زیرا بزرگی در حکومت قانون. به حساب عقل و حسب است.» [۷۱]

«سفرنامه آجودانباشی» نیز نوشته حسین خان تبریزی، آجودانباشی، سفیر محمدشاه به اروپا پس از دیدار از سه کشور اروپایی اتریش، فرانسه و انگلستان در سال ۱۲۱۶ش نوشته شد، که در باب پیشرفت‌های حاصله و زیبایی‌های آن کشورها است. او انتظام امور، مناسبات عادلانه میان مردم و فقدان ظالم و مظلوم را فرآورده حکومت قانون می‌داند که بنیان آن را «مشورت‌خانه دول انگلستان» استوار کرده است:

«این ملت قانونی گذاشته‌اند و نظامی برپا کرده‌اند که از اعلی و ادنی احدی از آن جرأت ندارد که پا از اندازه قانون بیرون بگذارد. امرا و کبرا و ضعفا و فقرا همیشه باهم مخلوط‌اند و هیچ کس را قدرت نیست که خلاف قانون دولت نسبت به یکدیگر رفتار کنند.» [۷۲]

همچنین سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله به نام «مخزن‌الوقایع» در دو جلد در شرح حال اوضاع فرانسه، توسط فرستاده ایران به نگارش درآمد که بر اصول ترقی، حکومت قانون، فراست پادشاهی، روابط حسنه فرانسه با همسایگان، سطح دانش و مهارت‌های فنی فرانسه تأکید می‌ورزد. وی از پانزده دستگاه اداره کشور شامل سه بخش، چهار مجلس اصلی، نه وزارتخانه و دو ایالت در فرانسه سخن می‌گوید. همچنین از مقام زنان نسبت به مردان در آنجا متعجب می‌گردد: «امروز در فرنگستان، عالم و صاحب هنر و صانع شهرت کردن خیلی مشکل است. زیرا که همه مردم قدر علم و هنر را دانسته. به تعصب یکدیگر کار می‌کنند. البته هر سال چند هزار جلد کتاب از زن‌ها تألیف می‌شود. جماعت زن‌ها کتاب‌ها بر رد مسائل و دلایل مردمان عالم و

دانشمند نوشته‌اند و کرور کرور کتاب‌ها از هر علم نوشته می‌شود که
مباحثه همه در شکاف حقیقت و قدرت خالق و در احوال حال و مال
است.» [۷۳]

میرزا عباس قلی خان نوری، سیف‌الملک، سفیر ناصرالدین شاه به روسیه نیز
در سفرنامه خویش از حیرت آنچه که مشاهده می‌کند، می‌نویسد:
«جز به مشاهده فهمیده نمی‌شد، هیچ متبادر به ذهن اهل ایران نبود و در
تحریر نمی‌گنجد.» [۷۴]

حاجی محمدعلی پیرزاده نیز در دومین سفر خود به اروپا در سال ۱۲۶۷ش
در سفرنامه خود ضمن برشمردن اوضاع و احوال فرانسه می‌نویسد:
«افسوس و صدافسوس که هنوز بغت اهالی مملکت ایران خوابیده و
مردمش بی‌هنر و بی‌علم و بی‌کمال تربیت می‌شوند. علم هر چیز را در
پاریس به حد کمال رسانیده‌اند و جمیع چیزهای موجود به اعلا درجه
کمال است. طالب چیزهای گران و ممتازند و مردم روز به روز در مرتبه
ترقی و طالب امتیازند.» [۷۵]

علی خان ظهیرالدوله نیز که همراه مظفرالدین شاه در سال ۱۲۷۸ش به اروپا
سفر می‌کند در سفرنامه خود به حال ایران افسوس می‌خورد و می‌نویسد:
«بادکوبه روز به روز در ترقی است و متصل کارخانه می‌سازند و آنی
غفلت نمی‌کنند. ما بیچاره ایرانی‌ها در چه خیالیم و مردم آنجا در چه
خیالات عالیه... در ایران قحط‌الرجال نیست، قحط‌الرجل است... تنها
کار رجال ایرانی تملق است که به دروغ اسسش را پلتیک دولتی
می‌گذارند...» [۷۶]

او فقدان نهادهایی که بتواند در غیاب افراد نماینده مصالح عمومی باشد، و
وجود افراد فاسد در رأس امور را دو عامل عمده تباهی ایران می‌داند:
«بیشتر آبادی‌ها در فرانسه اثر نبودن ظلم و بودن امنیت و نکردن تعدی
و کردن همراهی حکام و کارکنان است.» [۷۷]

در این میان می‌بایست از سفرنامه‌های خاصی سخن گفت که اولین اشاره‌ها

گفتمان ترقی □ ۱۶۷

بر لزوم اصلاحات در ایران داشته‌اند و از اهمیت بیشتری نیز برخوردارند. «تحفة العالم» اثر عبداللطیف موسوی شوشتری یکی از آن‌هاست که به سال ۱۸۰۱م به رشته تحریر درآمد. وی که با فتحعلی‌شاه در پیوند بوده، توصیفی از شهرها، مدارس و دارالشفاه، مسایل سیاسی، اصلاحات، دموکراسی، برابری در مقابل قانون، «مسلوب‌الاختیار بودن پادشاه»، بنیاد نهادن «خانه مشورت»، شیوه رسیدگی به دعاوی و محروم بودن پادشاه انگلستان از دخالت در امور قضایی ارائه می‌دهد. او از پیشرفت‌های انگلستان در زمینه‌های پزشکی، نجوم و صنعت نیز سخن می‌گوید. نکته مهم کتاب شوشتری، بررسی اصلاحات به عمل آمده در زمینه‌های سیاسی، قضایی و مذهبی در انگلستان است که آن را برای کشورهای چون ایران تجویز می‌نماید. [۷۸]

یکی دیگر از این سفرنامه‌های مهم، «حیرت‌نامه» میرزا ابوالحسن شیرازی معروف به ایلچی است که به مأموریت لندن به سال ۱۸۰۹ فرستاده شد. سفرنامه ایلچی از دو ویژگی برجسته برخوردار است. نخست آن‌که در زمینه دانش و نوگرایی چون علم زراعت، کشتی‌سازی، راه‌سازی، بانک‌داری، کارخانه‌های تفنگ‌سازی و... مبارزه با بیماری‌هایی چون طاعون و وبا و... و از همه مهمتر نهادهای دموکراتیک چون کارکرد «پارلمنت» در انگلستان و مطبوعات، گزارش جامع و از روی حیرت ارائه می‌دهد؛ و دوم آن‌که به توصیف داستان‌هایی مربوط به زیورگرایی‌ها، شب‌نشینی‌ها، خوشگذرانی‌ها و وضعیت آزادی زنان در انگلستان می‌پردازد که همگی مجموعه حیرت‌نامه وی را تشکیل می‌دهند. از آن جمله زمانی که نحوه برخورد دولت انگلستان را با یک مخالف سیاسی می‌بیند می‌نویسد:

«این معنی بر حیرتم افزود که این ازدحام و فتور (حمایت گسترده مردم از آن محکوم) اگر در شهری از ایران واقع شده بود، ده‌هزار تن بیشتر به معرض قتل و هلاک برآمده بودند. غریب‌تر آن‌که [مستولان امر] از حکم مقصر فارغ نشده‌اند [روزها برای محاکمه وی وقت گذاردند]. هدف از ایراد این گزارشات آشکارکردن خیرخواهی و بی‌آزاری و

آزادی مردم این شهر است که تا گناه بر گناهکار ثابت نشود. به معرض مؤاخذه درنیاورند که ترسند مبادا بی‌گناهی را آزار رسانده باشند.» [۷۹]

«سفرنامه هندوستان» که به دستور فتحعلیشاه توسط سلطان‌الواعظین درخصوص احوال فرهنگیان در سرزمین هند نوشته شد، نگاهی خیره‌کننده از پیشرفت‌های علمی اروپاییان، اصلاحات مذهبی و آزادی فلاسفه در نقد کلیسا و پاپ، امنیت و پاکیزگی، قدرت جنگی، اصول کشورداری و شیوه حکومت دموکراسی در اروپا و شیوه دادرسی در آنجا ارائه می‌دهد:

«ازجمله قوانین فرنگان آن است که کسی را بر کسی تسلط نیست، پادشاه و یا امرا هرگاه بخواهند بر زیردستان حتی بر خدمه زیادتی و تعدی کنند آن شخص در محکمه شکایت کند و صاحب عدالت هر دو را طلب نموده درمقابل هم نگاه دارد و امرا ایشان را فیصل نمایند.» [۸۰]

از دیگر نوشته‌ها درخصوص پیشرفت‌های صورت‌گرفته توسط غربیان، «مرآت‌الاحوال» اثر آقااحمد کرمانشاهی است که در باب اقدامات نوگرایانه انگلیسی‌ها در هندوستان بوده است. وی که خود از افراد سرشناس ایرانی در حوزه دینی به‌شمار می‌رود، توصیفات از بنیادگذاری آموزشگاه‌های نو و آموزش دانش‌ها و حرفه‌های جدید و حتی رایگان برای فقرا، حکومت دموکراسی به‌گونه‌ای که پادشاهی و لوازمات آن موقوف بر یک شخص نباشد، پارلمنت، تفکیک قوا، قانون اساسی برای تعیین اختیارات پادشاه، انتخابات برای برگزیدن نمایندگان مجلس و اصول دادگری در انگلستان ارائه می‌نماید.

«رکن سوم. و این اعظم از ارکان دیگر است. مجلس پارلمنت است. و اهل آن را «عمدةالرعايا» نامند و عدد آنها چنان‌که شنیده‌ام زیاده از چهارصد نفر است. همه ذی‌هوش و صاحب عقل و دانش و از نفسانیه مبری و از انانیه معری و همیشه اوقات ایشان مصروف صلاحدید امور مملکت و پادشاه و رعیت است و هر یک را ضابطه آنست که اغماض از حق نکنند والا در نظر همگان خار و حقیر از درجه اعتبار ساقط خواهد

از میان سفرنامه‌های مختلف، سفرنامه میرزا صالح شیرازی دارای برجستگی خاصی است. همان که میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام با خواندن آن با سلطنت مشروطه آشنا شد. میرزا صالح جزء نخستین فرستاده‌های ایران توسط عباس میرزا به فرنگ برای تحصیل بوده که نخستین چاپخانه را در تبریز و نخستین روزنامه به نام «کاغذ اخبار» را در تهران منتشر نمود. وی در سفرنامه خویش از نوگرایی‌ها، نوآوری‌ها و نوسازی‌های جهان غرب به‌ویژه روسیه و انگلیس، به شیوه‌ای گسترده سخن گفته و درباره بسیاری از آن‌ها گرایش‌هایی هواخواهانه از خود نشان داده است. وی از پیشرفت‌های انگلیس در زمینه‌های گوناگون دانش و امور اداری و کشورداری یاد کرده است. صنعت چاپ، علم شیمی، نظام پارلمانی، اهمیت حکومت قانون، لزوم آزادی برای مردم، شرکت مردم در حکومت از طریق انتخابات عمومی و اخذ آراء و محدود بودن قدرت و اختیارات شاه از جمله مسائلی است که میرزا صالح در زمینه نوگرایی مورد بحث قرار داده و به شیوه‌ای آگاهانه به هم‌میهنان خویش شناسانده است. [۸۲]

سفرنامه میرزا صالح از اولین و ارجمندترین سفرنامه‌های ایران متعلق به نیمه دوم سده نوزدهم است که برای نخستین بار شماری از اسامی و عناوین نهادهای مدنی در آن آمده است، از اینرو می‌توان آن را نخستین نوشته منسجم از تجددخواهی سیاسی دانست:

«هرکس می‌تواند از اهالی مشورتخانه باشد. اهالی آن محل او را اختیار کنند. اهالی هوس کامن را رعایای شهر و ده خود اختیار نموده چنان‌که خود بنده حاضر بودم. در هر شهر و بعضی دهات دو نفر، و نواحی دو نفر، اختیار نموده برای این‌که وکیل محل مزبور بوده... حمایت محل کند و نگذارد تعدی به ولایت متعلقه به خود روی دهد... و چون مطلقاً اختیار اجزای مشورتخانه به عهده رعایا است و احدی نباید به جبر آن‌ها را راضی کرده که فلان شخص را اختیار و فلان را رد کنند... هرکدام از اجزای مشورتخانه رخصت دارند که در مشورتخانه، هرچه به ذهن آن‌ها رسد، در امور ملکی و سایر موارد بیان نموده و احدی را

یارای مسانعت آن‌ها از گفتگوی مزبور نیست...»

میرزا صالح درباره نظام قضایی فرنگیان که ریشه در عمق پندار آنان داشته

است، می‌نویسد:

«هیچ‌کدام از قاضیان را رجوعی به امتحان و تنبیه مقصرین نیست. به

این معنی فتوی نمی‌تواند داد. مثلاً شخصی تقصیر کرده او را به محکمه

آورده. دوازده نفر از اهالی مزبور را، هرکس که مقصر مذکوره انتخاب و

اختیار نماید، برگزیده. دوازده نفر مزبوره... از روی راستی و درستی به

حقیقت او رسیده. مراتب را در خدمت قاضی عرض می‌کنند...» [۸۲]

سفرنامه‌های فوق به همراه سایر نوشته‌های مشابه که اکثراً توسط فرستادگان

ایرانی برای انجام مأموریت و یا تحصیل که با دیگر نخبگان ایرانی در ارتباط

بوده‌اند، نگاشته شد، تأثیری شگرف بر ذهنیت اصلاح‌طلبان ایرانی برجای گذارد

و برای کسانی که علاقه‌مند به دانستن اوضاع فرنگ بوده‌اند، شگفتی آفرید که در

مجموع همگی بر لزوم نوگرایی و انجام تغییرات اساسی در ایران با استفاده از

الگوهای غربی تأکید داشته‌اند.

در کنار نوشته‌های بسیاری که در بیداری ایرانیان نقش داشته‌اند، رساله‌های

سیاسی - اجتماعی نیز سهم عمده‌ای دارند. رساله‌نویسی در ایران تاریخچه کهنی

دارد که توسط اشخاص متفکر و دردمند در نقد اوضاع زمانه به‌نگارش درمی‌آمد.

این سنت که سابقه آن به دوران فرهنگ اسلامی و حتی قبل از آن تمدن ساسانی

و عهد قدیم بازمی‌گردد، با وخیم‌تر شدن اوضاع و افزایش آگاهی شدت و حدت

بیشتری می‌یافت. شمار زیادی از این رساله‌ها به شیوه‌ای اندرزگونه حوزه

گسترده‌ای را شامل تنظیم زندگی فردی، امور خانوادگی و اجتماعی، تعلیم

اخلاقی و دینی و فن حکومت‌داری دربر می‌گرفت. «اندرزنامه‌نویسی» با قبول

نظم و نظام حاکم و تسلیم و رضا در برابر وضع موجود، تمنای دادگری و

عدالت‌پروری از پادشاهان و فرمانروایان داشته‌اند. اندرزنامه‌هایی که در دوره

قاجار به رشته تحریر درآمده‌اند را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: غیرانتقادی و

انتقادی آمیخته به طنز و کنایه؛ در هر دوی آن‌ها دعوت به دادگری که خاص

پادشاهان است برجسته می‌نماید. از میان دسته نخست می‌توان به «تحفة الناصریه» حاج محمدحسین نصرالله دماوندی، «وجوب سلطنت ناصرالدین شاه» اثر حاج میرزا محمد نایینی، «مشکوة محمدیه» از نویسنده‌ای نامعلوم، «رساله در عدل» از محمدحسن بن مسعود، «حکایت السلاطین»، از نویسنده‌ای نامعلوم، «آداب ناصری»، اثر میرزا ابراهیم‌خان محلاتی، «آداب سلطنت» از نویسنده نامعلوم، «سیاست مدرن» اثر میرزا موسی ساوجی، «خصائل الملوک» از اسدالله بن عبدالغفار، «اقبال ناصری» از افلاطون بن سکندر، «در بیان تأدیب زنان» از نویسنده‌ای نامعلوم، رساله «بهشت و دوزخ این عالم است» از والی خان گرجی و «بی بی خانم» اثر معایب‌الرجال اشاره نمود.

از میان اندرزنامه‌های انتقادی نیز می‌توان به «احکام و اشعار» رستم‌الحکما، «تحفة الملوک» اثر جعفر بن اسحاق، «میزان الملوک» از همان نویسنده، «عادت الملوک» از حسن بن جعفر و «فی الموعظة والنصیحة» از میرزا حبیب لشکر نویس اشاره نمود.

به‌عنوان نمونه رساله «احکام و اشعار» که پس از شکست ایران از روسیه نگاشته شد، به‌صورت گفت و شنودی فرضی با فتحعلیشاه، مدعی است: «نصیحت داروی تلخ است باید که چون جلاب در حلقهت چکانند. ای دولتخواه خیراندیش چه مصیبت و بلایی از جانب دشمنان این سرزمین بر سر ما فرود آمد که امیدها به یأس و پیروزی‌ها به شکست مبدل گشت. علت چه چیز است، بیان نما:

«ای شهریار عمر گذشته خود را به اتباع هوای نفسانی و پیروی شهوات جسمانی و متابعت وساوس شیطانی... و اسراف و تبذیر گذراندی. از عمر مبارکت شصت سال گذشت. تبعیت از نفس اماره و طبیعت پرستی سرآمد. وقت تدبیر و تفکر رسید.» [۸۴]

مهمتر از اندرزنامه‌ها، رساله‌های سیاسی - اجتماعی دیگری وجود دارند که از عمق بیشتری برخوردار بوده و به‌علت این‌که اکثراً انتسابی به کانون قدرت نداشته‌اند، از اینرو جنبه رادیکالیستی آن‌ها نیز بیشتر است. نوشته‌هایی که در

انتقاد از نظام حاکم، ضعف حکومت و نابسامانی‌های کشور بدون پروا سخن می‌گویند و ایجاد شرایط لازم جهت برقراری قانون و استفاده از تکنیک‌ها و پندارهای ممالک پیشرفته را راه علاج می‌دانند. رساله‌هایی مانند «سفینه طالبی» یا «کتاب احمد» از عبدالرحیم طالبوف، «یک کلمه» از یوسف‌خان مستشارالدوله، «منهاج‌العلی» از میرزا ابوطالب بهبهانی، «راه نجات» از صنیع‌الدوله، «نمونه میمونه در علم سیاست مدن» از میرزا اسدالله خان، «کشف‌الغرایب فی الامور العجایب» معروف به رسالهٔ مجدید از مجدالملک، رسالهٔ «نوشدارو یا دواي درد ایرانیان» اثر میرزا حسن انصاری، «شیخ و شوخ» از نویسنده‌ای گمنام، «مکالمهٔ سیاح ایرانی با شخص هندی» از میرزا حسن کاشانی مدیر روزنامهٔ حبل‌المتین، «قانون سلطنت» از رستم‌الحکما، «احکام‌المدن» از محمدعلی کرمانشاهی، «شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران» از نویسنده‌ای نامعلوم، «سیاست مدن» از محمدعلی طباطبایی، «حقوق دول و ملل» از محمدرفیع طباطبایی، «تشکیلات ملت متمدن» اثر حسین‌بن محمدالموسوی، «میزان‌الملل» از علی‌بخش قاجار، «بدایع نظمیه» در باب مفهوم نظام و امنیت عمومی از نویسنده‌ای نامعلوم، «رساله در اصلاحات» اثر دبیرالملک فراهانی، «منهاج‌العلی» از ابوطالب بهبهانی، «اوضاع سیاست ایران» از میرزا حسین‌خان سرتیپ، «رسالهٔ میرزا سعیدخان انصاری»، «رساله‌ای در حقوق اداری ایران» از نویسنده‌ای نامعلوم و تنها اثر مضبوط و جامع در باب حقوق اداری ایران، «رسالهٔ مختصر» از میرزاعلی‌خان لسان‌الدوله در باب حقوق اجتماعی افراد، رسالهٔ «گفتگوی یک میرزای با علم با یک عوام مستحضر» از نویسنده‌ای گمنام، «خاطرات تاج‌السلطنه» در باب حقوق طبیعی و آزادی زن و مرد، «رسالهٔ وقایع» نوشتهٔ عباسقلی‌خان در باب ظلم و تعدی در کشور و امکان واژگونی دستگاه متزلزل وقت، «آئینهٔ اسکندری» از میرزا آقاخان، «دفتر تنظیمات یا کتابچهٔ غیبی» از میرزا ملکم‌خان، «خاطرات حاج سیاح» از حاج محمدعلی محلاتی، «خاطرات سیاسی» نوشتهٔ میرزا علی‌خان امین‌الدوله در باب علل انحطاط ایران و ضرورت اصلاحات؛ و ده‌ها رسالهٔ سیاسی - اجتماعی دیگر در انتقاد از وضعیت موجود با ارائهٔ راهکارهایی برای اصلاحات و

برونرفت از آن وضعیت که همگی بر گفتمان ترقی خواهی بنا گردیده‌اند و در بیداری ایرانیان و ترویج اندیشه‌های جدید، سهم اساسی تری داشته‌اند. برای مثال کسروی در اهمیت و تأثیر رسالهٔ سیاسی «سیاحت‌نامهٔ ابراهیم‌بیک» اثر حاج زین‌العابدین مراغه‌ای که چندین بار در خارج از ایران به چاپ رسیده بود و در شرح فقر و ذلت مردم ایران و ظلم و جور حکمرانان، حقه‌بازی برخی ملایان، بی‌فرهنگی مردمان و نفوذ بیگانگان و صدها مشکل دیگر است، می‌نویسد: «اما سیاحت‌نامهٔ ابراهیم‌بیک، ارج آن را کسانی می‌دانند که آن روزها خوانده‌اند و تکانی که در خواننده پدید می‌آورد به یاد می‌دارند. این کتاب داستان جوانی را از بازرگان زادگان ایرانی در مصر می‌سراید که به آرزوی دیدن میهن خود همراه لاهش یوسف عمو به ایران آمده و در پایتخت و دیگر شهرها هرچه دیده از ناآگاهی مردم و سرگرمی آنان به کارهای بیهوده و... و ستمگری‌های حکمرانان و بی‌پروایی دولت و مانند اینها، با زبان ساده و شیرین و با آهنگ دلسوزی به رشتهٔ نوشتن کشیده. انبوه ایرانیان که در آن روز خود به این آلودگی‌ها و بدی‌ها گرفتار بودند و جز از زندگانی بد خود به زندگانی دیگری گمان نمی‌بردند از خواندن این کتاب تو گفتمی از خواب بیدار می‌شدند و تکان سخت می‌خوردند. بسیار کسان را توان پیدا کرد که از خواندن این کتاب بیدار شده و برای کوشیدن به نیکی کشور آماده گردیده و به کوشندگان دیگر پیوسته‌اند.» [۸۵] حتی برخی نویسندگان، تأثیر نوشته‌های طالبوف تبریزی و حاج زین‌العابدین مراغه‌ای در انقلاب مشروطه را با تأثیر مونتسکیو و ژان ژاک روسو در انقلاب کبیر فرانسه مقایسه می‌کنند. [۸۶]

در اینجا به منظور آشنایی با محتوای یکی از این رساله‌ها، به رسالهٔ مهم و تأثیرگذار «کشف‌الغرائب» معروف به «رسالهٔ مجدیه»، اثر حاج میرزا محمدخان مجدالملک که در واقع نامه‌ای سرگشاده به اولیای امور برای اصلاحات می‌باشد، اشارهٔ مختصری می‌نماییم. این رساله به سال ۱۲۴۸ ش نخستین هشدار به وقوع دگرگونی عظیم خطاب به ناصرالدین شاه است: «تنزلات محسوسه و امراض مزمنه‌ای که از این ریاست بی‌حرکت، آناً فآناً عارض دولت ایران می‌شود، به قاطبهٔ اهالی مملکت محروسه وعده می‌دهم وقوع یک امر عظیمی را که احدی

از خلق نتوانند از آرایش آن مستثنی بمانند.» [۸۷]

مجدالملک منسوخ شدن رسم عدالت و روشن شدن آتش بدعت را که در عصر ناصری خلل‌های بسیاری در سامان کشور وارد کرد، زمینه‌ساز آن «امر عظیم» می‌داند. مجدالملک به شاه درخصوص اطرافیانش تذکر می‌دهد: «چند نفر صیاد وحشی خصال شاه‌شکار، قلب پادشاه را طوری صید اراده و رأی خود گردانیده‌اند که دقیقه‌ای نمی‌گذارند از سیاحت صحرا و کوه و کشتن حیوانات تسبیح‌گو فارغ شود و منتظرند که شومی این عمل که قطعاً موجب قطع نسل و کوتاهی عمر و شوری بخت است، اثر خود را ظاهر کند.» [۸۸]

«این وادادن پادشاه و سکوت او چون از حد گذشته، مردم را به وحشت انداخته است. الحق پادشاه صورت سلطنت را به یک صفحه ناصافی تجلی داده که عکس پیرای هیچ صورتی نیست و ابر جهانبانی با لطافت طبع به شوره بومی مترشح است که جز غس و خار چیزی از آن نمی‌روید.» [۸۹]

میرزا محمدخان، در رسالهٔ مجدیه، سیاهه‌ای از مراتب تباهی‌های نظام حکومتی ایران و عاملان آن ترتیب داده و اشاره‌هایی به مسئولیت‌های هریک از آنان آورده است.

مجدالملک علاوه بر معرفی اطرافیان شاه به‌عنوان کانون فساد و مسلخ مصالح ملی ایران، شاه را که در دوره‌هایی تن به قضا می‌داد و بیرون محدودهٔ حرمسرای شاهی و نخجیرگاه سلطنتی را داخل در قلمرو کشور نمی‌دانست، علت مزمن تباهی ایران می‌داند و با رعایت جانب شاه، درنهایت او را در صدر سیاههٔ رسوایی‌ها و تباهی‌ها قرار می‌دهد. [۹۰]

مجدالملک مانع دیگر اصلاحات و پیدایش وضع نابسامان را سوء استفاده از شریعت می‌داند و با استثنا کردن برخی علمای طراز اول ایران و نجف، سایر علما را به سه دستهٔ نیازدگان عاقبت‌طلب، دنیاگریزان معتکف و منفعت‌طلبان درباری تقسیم می‌کند. او بر آن است که اینان به‌عنوان نایبان امام و پاسداران شریعت، در زمانی که نیاز مبرمی به راهنمایی و ارشادشان وجود داشت، از

وظیفه خود طفره می‌رفتند:

«کفات دین و هرات حق و یقین، نایبان امام و علمای اعلام که قیام ایشان بر طریقت انبیاست و قوام آنها به پاسداری ملت غزاه، در ادای تکالیف الهی و... قاصرند.» [۹۱]

اهمیت مجدالملک به‌عنوان یکی از نخستین اصلاح‌طلبان تاریخ جدید ایران، و رساله او در تدوین نظریه‌ای برای اصلاح‌گری در این است که نقادی او از وضع موجود با تکیه بر اندیشه سیاسی کمابیش منسجمی انجام شده است. خاستگاه نقادی مجدالملک از تباهی و فساد حکومت ایران، ارزیابی درست او از سرشت التقاطی نظام سیاسی کشور است:

«حکومت ایران نه به قانون ایران شبیه است نه به قاعده ملل دیگر، باید بگویم حکومتی است مرکب از عادات ترک و فرس و تاتار و مغول و افغان و روم و ترکمان، مخلوط و درهم، یک عالمی است علی‌حده، با هرج و مرج زیاد.» [۹۲]

مجدالملک به دفاع از اصلاحات برمی‌خیزد و با معرفی حاکمان به‌عنوان خائنان به ملت و دولت، اجرای اصلاحات راستین را نیازمند کندن ریشه‌های گندیده تباهی و از میان بردن جرثومه‌های فساد می‌داند. گام نخست و بلند در راه ناهموار اصلاحات از دید وی، بریدن شریان منافع حرامیان است که جز از مجرای آن نیز امکان‌پذیر نیست.

«در بلاد خارجه که نظم آن سراسر عالم را گرفته، اگر از این جنس حیوانات مودیه (کارگزاران حکومت) یک روز پروبال باز کنند، کسانی که بازوی عقلشان قوی است و حفظ و آبادی و امنیت را دولت به ایشان گذاشته، رفع این حیوانات مودیه را از امور فوریه می‌دانند و آنها را هدف تیر و گلوله خواهند کرد.» [۹۳]

او اجرای عاجل اصلاحات را یگانه امکان خروج از بن‌بست نابسامانی‌هایی می‌دانست که کشور را در غرقاب خود فرو برده است. مجدالملک مانند همه رجال اصلاح‌طلب زمان خود، تأسیس مجلس و تدوین قانون را نخستین گام در

راه پرمخاطره اصلاحات می دانست:

«از ارباب عقل و تجربه توقع داریم به ما بگویند بعد از آن که امور یک دولتی به اینجاها بکشد. تکلیف اهالی مملکت چه خواهد بود؟ جز این که برای کسب اصول آبادی و نظم مملکت مجلس بزرگ تشکیل دهند که اعضای رئیسه آن عقل باشد و غیرت؟ چنانچه اهالی ایران، در این حالت، که کشتی حیات ایشان به گرداب فنا نزدیک شده، این مجلس صحیح الاعضاء را تشکیل دهند. وعده صریح می دهیم که نتیجه این مجلس نظم و ترقی دولت است.» [۹۲]

رسالة مجدی به علت طرح زمینه های نظری عقب ماندگی ایران و فراهم آوردن شالوده ای فکری از نهادهای مدنی، بیانیه ای در ضرورت اصلاحات و اصلاح طلبی است که همراه با سایر رساله های سیاسی - اجتماعی، تأثیری شگرف بر بیداری ایرانیان نسبت به نابسامانی وضعیت موجود و رهایی از آن برجای گذارد.

گذشته از تحولات عینی داخلی و نوشته ها و تحولات ذهنی، برخی از تحولات در عرصه بین الملل نیز سهم عمده ای در بیداری ایرانیان داشته اند که نمونه مهم آن انقلاب ۱۹۰۵ روسیه بوده است. روسیه تزاری در دوران جدید، دو انقلاب بزرگ را در سال های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ به خود دیده است. انقلاب اول دقیقاً یک سال قبل از انقلاب ۱۲۸۵ مشروطه در ایران روی داد، در حالی که وقوع انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه تأثیر خود را بر روی کارآمدن دولت مطلقه در ایران در سال ۱۳۰۴ برجای گذارد. انقلاب ۱۹۰۵ روسیه دارای ویژگی ضد فئودالی و ضد امپریالیستی و علیه نظام فئودالی خودکامه و فرمانروایی انحصاری بود. دهقانان، خرده بورژوازی و طبقه کارگر که در آن هنگام شکل یافته بود، نیروی محرکه انقلاب شدند و ملاکان لیبرال، روحانیون و بورژوازی بزرگ، سرکرده آن بودند. در پی همین رخدادهای انقلابی بود که در سال ۱۹۰۶ پارلمان (دوما) در کشور پدید آمد و در آن، قانون اساسی که قدرت شاه را محدود می کرد، تصویب و برخی اصلاحات سرمایه دارانه صورت پذیرفت. [۹۵]

در همین دوران، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه بر جمهوری‌های مستعمراتی آن همچون منطقه قفقاز تأثیرگذار بود. چنین انقلابی، زمینه را برای بروز نارضایتی‌ها در سایر مناطق فراهم آورد. حرکات اعتراضی مردم در منطقه قفقاز شکل‌های متفاوتی داشت که گسترده‌ترین شکل آن خودداری کردن از پرداخت مالیات، عدم اجرای وظایف مختلف و سرپیچی از فرمان حکومت، اعتصاب کارگران و کارکنان کارخانه‌ها و مؤسسات دولتی به‌خصوص تعطیلی صنایع باکو و شرکت مردم در جلسات سخنرانی‌های متعدد بود. [۹۶]

پیروزی انقلاب روسیه در سال ۱۹۰۵ و پیدایش جوش و خروش انقلابی در مناطق مرزی ایران که در آنجا تعداد زیادی از کارگران مهاجر ایرانی نیز سکونت داشته‌اند، هم از یکسو سبب پیدایش افکار انقلابی در ایران شد که نماینده بارز آن سوسیال‌دموکرات‌ها بودند و از همه مهمتر سبب ایجاد شور و نشاط، تقویت انگیزه و بحث‌های مختلف در میان جامعه ایران در باب آن انقلاب و اهداف آن شد. ناظم‌الاسلام کرمانی در باب اهمیت این انقلاب می‌نویسد: «این ملت روسیه است که می‌بیند چگونه به خیال حریت و آزادی افتاده و برای کسب شرف و آزادی، تحمل چه زحماتی می‌نمایند و چگونه از مال و جان می‌گذرند.» نماینده سیاسی انگلیس می‌آورد «تحولات سیاسی روسیه تأثیر ژرفی در ایران بخشیده، مردم از آن سخن می‌گویند. ایرانیان می‌دانند که «مردم روس در پی آزادی خویش‌اند، و حکومت روس در وضعی قرار گرفته بس خطیر.» باز او می‌گوید: «طبقات مختلف مردم ایران، مثال روسیه را در برابر چشم خویش دارند و با اشتیاق مراقب هر واقعه‌ای هستند که در آن کشور رخ می‌دهد.» وزیر مختار انگلیس اشاره می‌کند که اعتصاب کارگران مسلمان بادکوبه (۱۹۰۵) و اخبار انقلابی قفقاز هیجانی در میان روحانیون ایجاد کرده است. از قول یکی از مأموران ارمنی که «در خدمت ایران است و با گروه ارمنیان انقلابی قفقاز هم رابطه نزدیکی دارد» نقل می‌کند: «ارمنیان و سوسیالیست‌های روسی دست به دست هم دادند و اعتصاب انقلابی بادکوبه را برپا ساختند.» کنسول انگلیس هم مضمون صحبت خود را با یکی از صاحب‌نظران اوضاع ایران می‌آورد. به او

گفتم: «مثل این که ایرانیان با دقت مراقب اوضاع روسیه هستند. جواب داد، همین طور است و در کار آن هم هستند. در تهران، اصفهان، شیراز و یزد کمیته های کوچک چهارپنج نفری ترتیب داده اند و هرکس یکصد و پنجاه تومان تا دوست تومان پول گذاشته، کسانی را به نواحی مختلف فرستاده، به مردم تعلیم داده اند که هرگاه مظفرالدین شاه در تابستان به سفر فرنگستان برود، در سراسر مملکت غوغایی برپا دارند.» [۹۷] مهدی ملک زاده نیز در تأثیر انقلاب ۱۹۰۵ روسیه بر مطالبه آزادی و حکومت قانون توسط ایرانیان اظهار می دارد:

«افتتاح مجلس دوما در روسیه اگرچه دولت مستعجل بود، برای ایرانیان مزده فرح بخشی بود و شرکت ملت روسیه در مقدرات خود نوید سعادت را به ایرانی روشن فکر اعلام می داشت و آزاد مردان ایرانی را برای تهیه یک تحول عمومی تشجیع می کرد.» [۹۸]

حتی نیکیتین، کنسول روسیه تزاری در رشت به تأثیر انقلاب ۱۹۰۵ بر جامعه ایران اقرار دارد:

«در حالی که روسیه تزاری، حافظ صاحبان منافع کلان، موافق حفظ نظم مستقر بود، روسیه انقلابی سال ۱۹۰۵، تأثیر خود را در جهت مخالف از طریق مطبوعات مسلمان باکو با کمک پیک های قفقازی، که در فن حملات انقلابی حرفه ای بودند، بر مسیر سیاست داخلی ایران گذاشت.» [۹۹]

بعد از ایران، تحت تأثیر انقلاب مذکور، حرکت های مردمی ضد امپریالیستی در هند (۱۹۰۸-۱۹۰۶)، ترکیه (۱۹۰۸) و چین (۱۹۱۱) شکل گرفت. ذکر این نکته مهم است که شکست روسیه تزاری از ژاپن در جنگی سخت در همان سال و اندکی قبل از انقلاب، تأثیر زیادی در وقوع انقلاب ۱۹۰۵ روسیه داشته است که البته تأثیر آن بر ایرانیان به همان اندازه گسترده بود.

آخرین موردی که در بیداری ایرانیان قبل از انقلاب مشروطیت ایفای نقش نمود، جنگ میان روسیه و ژاپن بوده است. امپریالیسم روسیه با گسترش طلبی خود در سال های حکومت ۳۳۰ ساله خانواده رومانوف ها، علاوه بر ضمیمه نمودن خاک بسیاری از کشورها به خود، از درون دچار بحران های متعدد

گردید. [۱۰۰] سیاست این کشور که امپریالیسم از نوع قدیمی یعنی اشغال ارضی بود، نارضایتی‌های گسترده‌ای را از آن در کشورهای آسیب‌دیده‌ای چون ایران به وجود آورد.

در اوج نارضایتی مردم ایران از حکومت قاجار و روسیه، جنگ میان روسیه و ژاپن اندکی قبل از انقلاب مشروطه بر سر خاک چین که یک سال و نیم به طول انجامید، با شکست مفتضحانه روسیه ابرقدرت پایان پذیرفت که همه جهان را مبهوت نمود. چنین شکستی از دید کاردار انگلیس: «تأثیری در ایران گذارده محوشدنی، هیچ‌کس نمی‌تواند نتیجه غایی آن را پیش‌بینی کند.» حتی در ایران کتابی به نام «منظومه میکادونامه» (نوشته میرزا حسینعلی شیرازی) نوشته شد که شرح عبرت خیزش ملل غیور را اسباب جنبش و مایه عبرت باشد. [۱۰۱] ملک‌زاده می‌نویسد که این پیروزی توجه ایرانیان را به ترقی ژاپن جلب نمود:

«چون کشور ژاپن یکی از ممالک آسیایی است و در آن تمام کشورهای آسیا در تاریکی جهل و استبداد می‌زیستند، ظهور ستاره درخشان حکومت ملی در یک کشور دوردست تأثیر بسزایی در کلیه ممالک آسیا من جمله ایران نمود و طبقه روشنفکران ایران این تحول عظیم و ترقی غیرمنتظره ژاپن را که میوه درخت مقدس آزادی بود با شگفت و تحسین تلقی می‌کردند و آرزومند بودند که روزی آن‌ها هم از قید بندگی نجات یافته و همان راهی که کشور آسیایی ژاپن می‌پیماید، پیش بگیرند.» [۱۰۲]

از جمله این روشنفکران، میرزا ملکم‌خان بود که حتی از الگوی ژاپن در تلفیق علم غربی با سنت شرقی سخن گفت: «به حسن اتفاق در همین روزها عقل و علم ژاپن بر تمام آسیا ثابت کرد که انوار ترقی حق عمومی طوایف است و اخذ آیین تمدن بدون هیچ آرایش عقاید عیسوی صد مرتبه آسان‌تر و بهتر میسر می‌شود.» [۱۰۳]

مردم ایران به علت سیاست امپریالیستی روسیه در ایران و آسیایی بودن ژاپن، از این واقعه اظهار خوشحالی نمودند و آن‌ها را در نهضت خود علیه حکومت ایران، تهییج نمود. [۱۰۴] این شکست افکار ایرانیان را بیش از پیش متوجه مقایسه

میان نظام سیاسی ژاپن و ایران نمود. چراکه همزمانی اصلاحات امیرکبیر با شروع اصلاحات در ژاپن، درحالی که یکی قدرتی را بر خاک می‌نشاند و دیگری بر خاک آن قدرت می‌نشیند، نشانه‌ی چیزی جز زبونی و خواری استبداد در ایران نبود. پاسخ همه‌ی ایرانیان به چرایی پیروزی ژاپن، ترقی آن کشور در نتیجه‌ی وجود پادشاهی کارآمد و مترقی یعنی میتوهیتو، میکادوی ژاپن بود. روشنفکران نیز این عقیده را میان جامعه رواج دادند که علت‌العلل ترقی در ژاپن و پیروزی آن بر روسیه، نظام مشروطه آن است. ملک‌زاده مستنداً نشان می‌دهد که اخبار تحولات کشور ژاپن و نظام مشروطه آن از منابع و نواحی متعدد و مختلف به ایران می‌رسید:

«روزنامه‌ی حبل‌المتین کلکته که بزرگترین نامه‌ی ملی فارسی‌زبان بود و ورودش به ایران ممنوع گشته بود ولی به‌طور قاچاق و خفیه به مجامع ملی می‌رسید. و روزنامه‌ی حکمت که به مدیریت زعیم‌الدوله در مصر طبع می‌شد و مجلات و روزنامه‌های آزادیخواه مصر که برای عده‌ای از ایرانیان مترقی و آشنای به زبان عربی می‌رسید، در اطراف ترقیات ژاپن به تفصیل قلم‌فرسایی می‌کردند و ملل مشرق را به پیروی از اصول و راهی که آن دولت کهنسال با پیوند اصول مشروطیت جوان و نیرومند شده بود توصیه می‌نمودند.» [۱۰۵]

ملک‌زاده تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «حقاً مشروطیت کشور ژاپن را باید یکی از عوامل پیدایش حکومت ملی ایران دانست» [۱۰۶] ملک‌المتکلمین و سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز درباره‌ی موقعیت ژاپن و پیشرفت‌های عظیم آن سخن‌ها گفتند.

وتوده مردم هنگامی تن به انقلاب می‌دهند و
داروی تلخ را سر می‌کشند که از اوضاع ناامید شوند
و تنظیم درست منافع، اختیارات متقابل،
اصلاحات، همه این‌ها را آزموده باشند. آیا می‌توان
گفت مردم این دارو را تجزیه و تحلیل می‌کنند؟
طوفان‌های بس سهمگین است که آن‌ها را بدین
سو می‌راند. زن پل سارتر

جنبش مشروطیت

پس از ناکامی گفتمان اصلاحات در بهبود وضعیت کشور و جبران عقب‌ماندگی،
به تدریج حرکت تحول‌خواهی به سطح توده‌ها و نیروهای اجتماعی کشانده شد.
این روند اندکی پس از ترور ناصرالدین شاه که خود نشانه اقدام برای پایان
بن‌بست اصلاحات بود، آغاز شد. در دوران وی به علت استبداد و سرکوب
گسترده، اعتراضات پنهانی بود که در صورت علنی شدن سرکوب می‌شد. حتی
قیامی چون تنباکو نیز به‌عنوان اولین جنبش مردمی ایرانیان علیه اقدام
حکومت، [۱۰۷] در صورت فقدان سایه شاهی سرکوب‌گر، سرانجام به جنبشی
سیاسی تبدیل می‌گردید، درحالی که ترس از حکومت و البته کوتاه آمدن سریع
شاه در مقابل قیام، آن را در سطح اجتماعی متوقف نمود. اما همین قیام آغاز
شکل‌گیری حرکت‌های دسته جمعی و مردمی علیه وضعیت موجود و کشاندن
حرکت مشروطه‌خواهی یعنی تلاش برای جبران عقب‌ماندگی و نوسازی کشور،
از سطح نخبگان به سطح اجتماعی بوده است. [۱۰۸] به گفته ادوارد براون، «واقعه

انحصار تنباکو را باید مبدأ تاریخ بیداری و آغاز دوره و مرحله نوین ایران در حوادث اجتماعی دانست که کشور را به پرتگاه انقلاب سوق داد.^۱ [۱۰۹] کسروی نیز می‌گوید: «این را می‌توان نخستین تکان در توده ایران شمرد.» [۱۱۰] ناظم‌الاسلام کرمانی نیز می‌نویسد: «ملت ایران به خود آمده و اندکی رو به بیداری کرد... ملت ایران دانست که می‌شود در مقابل سلطنت ایستاد و حقوق خود را مطالبه کرد.» [۱۱۱]

با ترور ناصرالدین شاه (۱۲۷۵)، میزان شکاف میان دولت و ملت هم بر ملا و هم تشدید شد. با روی کار آمدن شاه ضعیف که از سرنوشت پدرش بیمناک شده بود و عمق اعتراضات و نارسایی‌ها را دریافته بود، شماره معکوس انقلاب به حرکت درآمد.^۱ در سال ۱۲۷۶ با استعفای امین‌الدوله، مرد اصلاحات دوره مظفری، و روی کار آمدن امین‌السلطان، فساد درباری دوباره بازگشت نمود و اوضاع سیر قهقرای بیشتری به خود گرفت:

«ایران را بی‌سامانی و پریشانی فراگرفته، روس از یکسو می‌کشد، انگلیس از یکسو، عثمانی هم سری توی سرها می‌آورد. دولت یکجا ۲۲/۵ میلیون روبل در صدی پنج، یکجا یازده کرور تومان در صدی چهار به دولت روس مقروض است. دویست و نود هزار لیره به انگلیس، گمرکات وثیقه قرض است. خزانه خالی است و دولت محتاج پول. بودجه منظمی در کار نیست... بالمقاطعه حکام پیشکش به شاه، و سهمی به صدور، و میلی به اجزای دربار و صدراعظم می‌دهند و می‌روند به بخت و اقبال، یا قوه تعدی، که چه وصول کنند. به انواع اسامی از رعیت نقد و جنس گرفته می‌شود. مردم آن‌که در شمال است خود را به روس‌ها بسته و آن‌که در جنوب است به انگلیس. وزرا چشمشان به دهان

۱. به زعم تمامی نظریه پردازان انقلاب، کاهش یا فقدان سرکوب حکومت یکی از شرایط لازم و نه کافی وقوع انقلاب‌ها در رژیم‌های استبدادی است. جانشینی مظفرالدین شاه بیمار، رفیق‌القلب و ترسو به جای ناصرالدین شاه مستبد و سرکوبگر، و همزمانی آن با علنی و انقلابی شدن اعتراضات، از آن نمونه محسوب می‌گردد.

سفارتین است... مردم که خارج از این بازی هستند خشم آلوده هستند. خشم آلوده منتظر دست غیبند. شاه مریض است و گرفتار به درد خود. رجال دولت همه در فکر منفعت. فکری که در هیچ کلمه‌ای نیست فکر مملکت است. اگر چند نفری هم در این فکرند، مغلوب اکثریتند. مردم چیزهایی شنیده‌اند و آرزوهایی در دل دارند. بمبی در سینه‌ها مخفی است تا کی بترکد.» [۱۱۲]

ستمگری شاهان قاجار زیانزد مردم غرب نیز بود به گونه‌ای که زمان سفر ناصرالدین شاه به فرنگ، امپراتور آلمان هنگام خداحافظی به شاه ایران به صورت کنایه آمیزی می‌گوید: «مثل این که بدون گردن زدن عدالت نمی‌شود» [۱۱۳] در شهرها نیز عملاً اداره حکومت در دست شاهزادگان، الواط و قدرتمندان وابسته بود. [۱۱۴] داستان فروش دختران نیز حکایتی دیگر است، به گونه‌ای که آیت‌الله طباطبایی در یک مراسم مذهبی برای مردم آن را نقل می‌کند: «حکایت قوچان را مگر نشنیده‌اید که پارسال زراعت به عمل نیامد و می‌بایست هریک نفر مسلمان قوچان سه ری گندم مالیات بدهد و چون نداشتند و کسی هم به داد آن‌ها نرسید حاکم آنجا سیصد نفر دختر مسلمان را در عوض گندم مالیات گرفته و به ترکمنان فروخت. حالا انصاف بدهید ظلم از این بیشتر می‌شود.» [۱۱۵] یکی از سیاحان انگلیسی نیز در خصوص ظلم و ستم در ایالت فارس می‌نویسد: «حکومت این شاهزاده جوان (شعاع‌السلطنه) مردم فارس را گدا کرد و بیش از صد میلیون به رعایا خسارت وارد کرد. سیرکردن شکم و پرکردن جیب خود و اردوی مفتخواری که همراه آورده بود، فارس را به روز سیاه نشانده.» [۱۱۶]

در هنگام بازپرسی از قاتل ناصرالدین شاه، میرزارضای کرمانی، از او می‌پرسند: «پس شما از کجا به خیال قتل شاه شهید افتادید؟» و او جواب می‌دهد: «از کجا نمی‌خواهد. از کندها و بندها که به ناحق کشیدم و چوب‌ها که خوردم و شکم خود را پاره کردم، از مصیبت‌ها که در خانه نایب‌السلطنه و در امیریه و در قزوین و در انبار و بازهم در انبار به سرم آمد. چهار سال و چهار ماه در زنجیر بودم و حال آن‌که به خیال خودم خیر دولت و ملت را خواستم...» [۱۱۷]

با آغاز ماه محرم و شروع سخنرانی‌ها توسط روحانیون و وعاظ در میان تجمعات و دسته‌جات مذهبی، باتوجه به روی کارآمدن عین‌الدوله به جای امین‌السلطان که در سرکوبگری معروف بود، مباحث عمدتاً به وضعیت نابسامان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشیده شد. به‌خصوص با انتشار عکس مسیو نوز بلژیکی در لباس روحانیت و هنگام پایکوبی در مجلسی در ماه عزا، واکنش‌های اجتماعی شدیدتر شد تا این‌که با فلک‌کردن یک بازرگان قند به‌منظور سرپوش‌گذاشتن بر گرانی‌های اخیر توسط حاکم تهران، جرقه انقلاب زده شد.

پس از حادثه اخیر، بازارها تعطیل و همه‌گرد روحانیون در مساجد جمع شدند. از آنجا که ماندن در تهران خطرناک بود، جمع کثیری از مردم به همراهی آیت‌الله طباطبایی، و آیت‌الله بهبهانی به حضرت عبدالعظیم رفته و تحصن نمودند. باوجود همه تهدیدها و ترغیب‌ها، بازگشت علما ممکن نشد. درحالی که تمام بازار تعطیل بود، ترس از گسترش شورش، شاه را به مصالحه‌کشاند و درنهایت از آن‌ها خواسته شد که شرایط خود را مطرح کنند. اصلی‌ترین خواسته متحصنین عزل مسیو نوز بلژیکی از ریاست گمرک و مالیه؛^۱ عزل علاءالدوله، حاکم تهران؛ نبودن عسگر گاریچی در راه قم - تهران که امتیاز حمل و نقل مسافر در این جاده را به‌عهده داشت که با مردم نهایت بدرفتاری را می‌کرد؛ مراجعت میرزا محمدرضای کرمانی از تبعید، برگرداندن مدرسه خان مروی به حاج شیخ مرتضی که عین‌الدوله از او گرفته و به امام جمعه وابسته به دربار داد؛ اجرای قانون اسلام درباره آحاد افراد بدون ملاحظه از احدی؛ موقوف نمودن تومانی دهشاهی کسری موجب و مستمریات مردم را که یک سال است قرار گذارده بودند که صاحبان موجب تومانی دهشاهی بدهند به اجزاء صندوق مالیه؛ و درنهایت تأسیس عدالتخانه که در هر بلدی از بلاد ایران یک عدالتخانه برپا شود

۱. ریاست نوز بر گمرک سبب افزایش عوارض گمرکی و اعمال نظر در واردات و صادرات مطابق با خواسته قدرت‌های خارجی می‌شد که عملاً تجار ضرر و زیان زیادی از این بابت می‌نمودند.

که به عرایض و تظلمات رعیت رسیدگی شود و به طور عدل و مساوات رفتار کنند.^۱ [۱۱۸]

سرانجام با فشار علما و مردم، شاه مجبور به پذیرش خواسته‌های متحصنین شده و دستور تأسیس عدالتخانه از سوی وی صادر می‌شود. اما پس از بازگشت علما به تهران، عمده مطالبات مردم عملی نشد و عین‌الدوله با کارشکنی‌های خود مانع از تحقق عدالتخانه شد. به گونه‌ای که آیت‌الله طباطبایی نامه‌ای به عین‌الدوله نوشته و از وضعیت فوق اظهار گلایه می‌نماید:

«کو آن همه عهد و پیمان. مسلم است از خرابی این مملکت و استیصال این مردم و خطراتی که این صفحه را احاطه نموده است خوب مطلعید.» [۱۱۹]

این وضعیت سبب شورش مجدد مردم، خطابه‌های بسیار تند و صریح و در عین حال جذاب شیخ محمد واعظ اصفهانی و سپس تبعید او، مرگ یک طلبه در جریان تظاهرات، تجمع در مساجد و سرانجام تحصن مجدد در قم و حرم حضرت معصومه (س) (۲۰۰۰ تن) گردید. پس از مدتی شیخ فضل‌الله نوری نیز به جمع متحصنین پیوست. [۱۲۰]

واقعه مهم در این دوره، بست‌نشینی ۱۴۰۰۰ تن از مردم تهران در سفارت انگلستان بوده است. تأمین آذوقه مردم در سفارت برعهده دو تن از تجار حبوبات یعنی حاجی محمدتقی بنکدار و برادرش حاجی محمدحسن بود. [۱۲۱]

غیر از ترس از جان به علت خشونت عین‌الدوله، عوامل دیگری نیز در این بست‌نشینی همچون تلاش متحصنین برای واسطه‌گری انگلستان، ترس از توطئه

۱. بنابر ادعای یحیی دولت‌آبادی، در متن اولیه درخواست‌های علما و مهاجرین اشاره‌ای به تقاضای عدالتخانه نشده بود و او قبل از آن‌که متن مزبور را به شمس‌الدین بیگ، سفیر عثمانی و واسطه مهاجرین با حکومت، برای ارائه به شاه بدهد، آن را اضافه نمود (دولت‌آبادی، ج ۲، ۱۳۷۱، ۲۳-۲۴). ناظم‌الاسلام کرمانی نیز می‌گوید علما قصد گنجاندن درخواست عدالتخانه را در متن خواسته‌های خود داشته‌اند، اما فراموش کرده بودند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ۳۹۷) اما حامد الگار با رد این نظرها معتقد است که عدالتخواهی خواسته همیشگی علما بود و این چنین نسبانی بعید به نظر می‌رسد (الگار، ۱۳۶۹، ۳۶۴).

روس‌ها به علت وابستگی اکثریت حکومت در این دوره به آن‌ها، و تشویق روشنفکران از آن جهت که خواسته‌های آنان با نظام سیاسی انگلستان و دموکراسی آن همخوانی داشته و لذا احساس همدلی بیشتری می‌کردند، نقش داشته‌اند.

نکته اساسی اینجاست که درحین تحصن علما، تجار و مردم در قم، مسأله جدیدی به نام «افتتاح دارالشورا» و یاهمان مجلس در کنار خواسته‌های دیگر متحصنین چون بازگشت علما به قم، عزل عین‌الدوله، تأسیس عدالتخانه، قصاص قاتلین و... طرح گردید. اگر نکته بارز خواسته مردم در مهاجرت اول عدالتخانه بود، خواسته مهم و اصلی در مهاجرت دوم، تأسیس مجلس بوده است. [۱۲۲]

درنهایت شاه با خواسته مهاجرین موافقت و فرمان تأسیس مجلس را صادر می‌نماید و هیأتی مرکب از رجال اصلاح‌طلب، تجار، علما و محافظه‌کاران درباری مأمور تشکیل مجلس می‌گردند. پیش‌نویس قانون اساسی^۱ نیز تدوین می‌گردد که به امضای شاه می‌رسد؛ طبق آن مقرر گردید مجلسی مرکب از ۱۵۶ نماینده که ۶۰ تن از تهران باشند، به صورت صنفی تشکیل گردد. سرانجام مجلس با حضور نمایندگان تهرانی تشکیل و قانون اساسی را که در آن مجلسی دیگر به نام «سنا» که نیمی از اعضا به انتخاب شاه و انتخاب نیمی دیگر حق مجلس باشد، پیش‌بینی شده بود، تدوین و یک روز قبل از مرگ مظفرالدین شاه به امضای وی می‌رسانند. [۱۲۳]

با روی کار آمدن محمدعلی شاه و ورود اعضای شهرستانی به مجلس به‌ویژه نیروهای رادیکالی چون تقی‌زاده از تبریز، جریانات سیاسی به سوی رادیکالیزه شدن پیش رفت. مهمترین مسائل مورد مناقشه نقائص قانون اساسی در زمینه‌های محدوده قدرت شاه، اختیارات مجلس و دولت، تنظیم بودجه و مسائل مالی، تعریف ساختارهای جدید، تعریف مشروطیت، حدود اختیارات علما، نقش دین، مقابله با امتیازات خارجی و... بود. اما همه این اختلافات حول

۱. در این زمان قانون اساسی به نظامنامه معروف بود.

یک محور دور می‌زد و آن تعریف از مشروطیت بود. از اینرو نمایندگان به اصرار، متممی برای قانون اساسی نوشتند که همین متمم عامل اصلی اختلاف میان شاه و مشروطه‌خواهان از یکسو و چنددستگی میان علما از سوی دیگر شد که در نهایت با کشانده شدن اختلاف به روزنامه‌ها، مساجد، سخنرانی‌های عمومی و صحن مجلس و با به توپ بستن مجلس، اشغال تهران توسط مشروطه‌خواهان آذری، گیلانی، اصفهانی، بختیاری و... و اعدام شیخ فضل‌الله نوری به ظاهر پایان یافت که البته خود شروع دوره جدیدی به نام دوران هرج و مرج بوده است.

از آنجا که در مقدمه یادآور گشته‌ایم هدف ما تاریخ‌نگاری نبوده بلکه تحلیل ماهیت تحولات دوره معاصر با استفاده از روش تفسیری و گفتمانی است، از اینرو پس از ترسیم مختصر چارچوب تاریخی این دوره، به چند مسأله مهم اشاره می‌نماییم. از آنجا که با وجود زمینه‌های گسترده شورش مردمی، اعتراضات علنی با فلک‌کردن یک بازرگان و تحصن بازار شروع می‌شود، وقایع مهم بعدی نیز همچون صنفی شدن مجلس اول که تعداد ۳۲ نماینده از اصناف و ۱۰ نماینده تنها از تجار در مقابل ۱۰ تن از زمینداران، ۴ تن از علما و ۴ تن از خاندان قاجار (نمایندگان تهران) بوده‌اند، نشان‌دهنده قدرت اصناف و تجار می‌باشد. این مسأله بیانگر ماهیت خرده‌بورژوازی انقلاب مشروطه است که طبیعتاً نمی‌توانست به دموکراسی و مشروطیت (روایات نخست از مدرنیته) منجر شود. از اینرو این انقلاب، نه انقلابی بورژوایی علیه فئودالیت و نه انقلابی روشنفکری، بلکه عمدتاً انقلابی برآمده از درون خرده‌بورژوازی شهری بود که تنها به دنبال نظم، امنیت، قانون (قواعدی برای حفظ مال، عدم تعرض، عدم دخالت سلیقه‌های شخصی در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی، ثبات بازار اقتصادی و جلوگیری از نوسانات بازار)، بهبود وضعیت اقتصادی مردم برای افزایش قدرت خرید، رونق بازار، و از همه مهمتر جلوگیری از دخالت خارجی‌ان در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی و واردات و صادرات بوده است. (روایت دوم از مدرنیته) ناکامی شاه در برآوردن خواسته‌های بازرگانان، موجب گسترش

اعتراضات شد. بنابراین انگیزه این طبقه عمدتاً اقتصادی و در چارچوب مسائل و تحولات اقتصادی قابل تحلیل است. فهم و تفسیر قانون‌خواهی توسط این طبقه صرفاً به منظور تضمین امنیت بازار و عدم دخالت حکومت و خارجیان در تحولات اقتصادی بوده است نه قانونی که بتواند قدرت شاه را مشروطه نموده، سبب عدم تعرض آن به حوزه‌های خصوصی و عمومی شود، مالکیت خصوصی بر همه عرصه‌های اقتصادی را تضمین نماید، آزادی‌های اجتماعی، فردی و سیاسی را به رسمیت بشناسد و...

جنگ‌های ایران و روس و انعقاد قراردادهای گلستان و ترکمانچای سبب محدودیت‌های تجاری عمده‌ای برای تجار شده بود. [۱۲۴] به گونه‌ای که تجار روسی به علت پرداخت عوارض گمرکی محدود (۵ درصد بهای کالا طبق قرارداد) با قیمت‌های پایین‌تری، کالاهای خود را به ایران صادر می‌کردند، در حالی که تجار ایرانی عوارض گمرکی، راهداری و مالیات زیادی بابت کالاهای خود می‌پرداختند. این مسأله در جنوب نیز توسط انگلیسی‌ها اعمال می‌شد. عدم امنیت از سوی راهزنان و حکام ولایات و وابستگان درباری هم خود مانع بزرگی برای فعالیت و سودآوری تجار بود. در نهایت استخدام سه بلژیکی به ریاست نوز برای سامان‌دادن به گمرک و مالیه ایران که سبب اعمال سختگیری و دخالت در کار تجار ایرانی، هواداری از کالاهای اروپایی و بازرگانان آنجا و افزایش تعرفه‌ها گردید، [۱۲۵] همگی سبب شد که تجار و اصناف ایرانی به صورت متفق، خواهان امنیت (سرمایه و مال)، وضع قوانین برای تضمین سرمایه و امنیت بازار و جلوگیری از مداخلات بی‌مورد دولت، برابری (با اشراف و اعیان در امتیازات)؛ و ممانعت از ورود بی‌رویه کالاهای خارجی و سلطه سرمایه خارجی (ناسیونالیسم) باشند. [۱۲۶]

از آنجا که ماهیت بخش عمده‌ای از نیروهای انقلاب، خرده‌بورژوازی بوده است، تعریف انقلاب ۱۲۸۵ تنها بر مبنای روایت نخست از مدرنیته امری اشتباه است. خرده‌بورژوازی به عنوان طبقه سنتی اقتصادی در روند صنعتی شدن و گسترش سرمایه‌داری جهانی جای خود را به طبقه بورژوازی خواهد داد که خود

می‌تواند انگیزه‌ای برای طغیان این طبقه باشد. خرده‌بورژوازی ایران بر مبنای تجارت و واسطه‌گری و نه تولید، کار دستی نه ماشینی و تولید پایین و نه انبوه قرار دارد. حتی وضع قانون اگرچه می‌تواند به ثبات بازار بینجامد، اما همین قانون نیز به هرگونه مالیات‌گریزی و بی‌سر و سامانی بازار خاتمه داده و نظارت سختی را اعمال می‌نماید که با آزادی و قانون‌گریزی بازاریان سازگار نیست. به عبارت دیگر آرمان خرده‌بورژوازی نه دموکراسی و مشروطیت بلکه دولت متمرکز و قدرتمندی است که بتواند به نفع آن امنیت و قانون وضع نماید. از اینرو با مراجعه به تاریخ تحولات سیاسی و اقتصادی جهان می‌توان نقش خرده‌بورژوازی را در پیدایش رژیم‌های غیردموکراتیک مشاهده نمود. [۱۲۷]

مسئله مهم دیگر که در جنبش مشروطه حائز اهمیت می‌باشد، خواست «عدالتخانه» است. نویسندگان کمتر رابطه مشروطیت را با این مسئله مورد بررسی قرار داده‌اند. توجه به این امر خود روشن‌کننده بخش عمده‌ای از ماهیت انقلاب مشروطه است. جنبش عدالتخواهی، سابقه در تاریخ گذشته ایران دارد. به گونه‌ای که در همه دوره‌ها همواره این ویژگی برای شاهان از اهمیت نخست برخوردار بود. انتساب انوشیروان، پادشاه ساسانیان نیز به صفت عادل نشان از اهمیت آن در ایران باستان دارد. در دوران اسلامی نیز عدالت از مشخصه‌های حکومت و حاکمان ذکر شده و تأکیدات زیادی بر آن نموده‌اند. برخی معتقدند در تمامی اندیشه‌های سیاسی اسلام، مبنا و زیربنای همه اصول، عدالت است. [۱۲۸]

فرمانروای دادگر، نزد ایرانیان، فرمانروایی بود که از مرزهای کشور پاسداری می‌کرد، یاغیان و راهزنان و دزدان را سرکوب می‌نمود، ثبات برقرار می‌کرد و به مقامات رسمی خود اجازه نمی‌داد به شیوه‌ای که خود درست نمی‌دید رفتار کنند. جامعه همواره در حالت شورش بالقوه بود، زیرا فرمانروایان را بیدادگر می‌دانست. هر زمان که دولت به شکل استثنایی «ضعیف» و «بیدادگر» می‌شد و این دو ویژگی معمولاً دست در دست هم دارند - شورش به راه می‌افتاد. [۱۲۹]

خواسته مشروطه‌خواهان مبنی بر تأسیس عدالتخانه، یادآور نهاد قدیمی «دیوانخانه»، یعنی محل رسیدگی به امور قضایی از دوره صفویه است که هرچند

از لحاظ تئوریک در تصمیم‌گیری‌هایش مستقل بود، اما عملاً تحت نظارت حاکم بوده است. «دیوانخانه عدلیه» نیز که ابتدا توسط میرزا تقی‌خان امیرکبیر احیا شد و سپس به وسیله میرزا حسین‌خان سپهسالار، به صورت دادرسی برای ارجاع دادخواست‌ها به محکمه‌های مذهبی، مجدداً سازماندهی شد، شبیه مجلس والای احکام عدلیه عثمانی شکل گرفته در سال ۱۸۳۷م بود که در واقع پیش‌درآمدی بر تأسیس «وزارت عدلیه» در اواخر دوره قاجاریه محسوب می‌گردید، [۱۳۰] اما به گفته کسروی «چنانکه همه کارها از روی خودکامگی بود، در این عدلیه نیز کارها از روی خودکامگی انجام گرفته، و هرچه می‌خواستند می‌گفتند و به کار می‌بستند. این‌که جدایی میان توانا و ناتوان و دارا و نادار نگذارند و دادگرانه رسیدگی نمایند، در آن عدلیه شناخته نبود... بلکه بیشتر مشکلات مردم با دست ملایان و ریش‌سفیدان و... به پایان آورده می‌شد.» [۱۳۱]

برخی نیز معتقدند که اصلاح عدالتخانه که معنای دقیق آن در هاله‌ای از ابهام بود، ابتدا از سوی ملک‌خان در خلال تلاش‌هایش جهت اصلاحات حقوقی طی دهه ۱۸۶۰ مصطلح شد و سپس با جدیت بیشتر طی دهه ۱۸۷۰م زمانی که سپهسالار تحت تأثیر اصلاحات حاصل از تنظیمات عثمانی، سعی در معرفی تشکیلات حقوقی (عدالتخانه‌ها) در استان‌ها و زیر نظر مرکزیتی واحد در پایتخت و با مسئولیت اجرایی دولت را داشت، مطرح گردید. چنین اصلاحاتی نیز یحتمل مقتبس از «شورای دولت» عثمانی که آن نیز الگو گرفته از Conseil d'Etat فرانسه بود، بوده است. در سال ۱۸۹۰م ملک‌خان اصلاحات انجام‌گرفته در قوانین عثمانی را مورد توجه قرار داد و به مقایسه پیشرفت‌های حاصله در زمینه قانونگذاری و سازماندهی «عدالتخانه‌ها» در امپراتوری عثمانی، با سیستم قانون‌گریز و ظالمانه ایران پرداخت. مقصود از تشکیل عدالتخانه‌ها، مرتبط بود با شکل‌گیری یک‌سری از مؤسسات در اواخر قرن نوزدهم میلادی تحت عناوین مختلفی که همگی آن‌ها به منظور تظلم‌خواهی در مقابل قدرت اجرایی دولت، طراحی شده بودند. [۱۳۲]

از آنجا که درخواست مهاجرین به شاه عبدالعظیم در کنار تأسیس عدالتخانه،

اجرای احکام اسلامی بوده است، می‌بایست این دو را در یک راستا مشاهده نمود. به عبارت دیگر علما و متحصنین خواستار عدالتخانه‌هایی بودند که اعضای آن مورد تأیید علما و مردم باشند و به اجرای قوانین اسلامی پردازند. در غیر این صورت اگر چنین خواسته‌ای نداشتند، وزارت عدلیه موجود که بر کلیه محاکم نظارت داشت و روحانیون مورد تأیید حکومت نیز بر دستگاه‌های قضایی رسمی سلطه داشته‌اند، می‌بایست مورد پذیرش آن‌ها قرار گیرد و نیازی به اعتراض و تحصن نبوده است. علما و مردم بخش عمده‌ای از نارسایی‌ها و ظلم‌ها را ناشی از همکاری همین قضات روحانی سراسر کشور با حاکمان می‌دانستند که از طریق حکومت تعیین می‌شدند، و درخواست آن‌ها تغییر چنین وضعیتی بوده است. [۱۳۳] احکامی که از سوی این محاکم اجرا و صادر می‌گشت برآمده از تمایلات شخصی، سوء تفسیرها و بده‌بستان‌ها بوده که نتیجه آن‌ها گسترش بی‌عدالتی‌ها، سرکوب‌ها و غصب جان و مال مردم توسط حکمرانان بود. تأسیس عدالتخانه مورد نظر معترضین، هدف اصلی آن، اجرای عدالت در سایه احکام شریعت بوده که البته اعضای آن مورد تأیید علما و مردم باشند. از همین‌رو زمانی که عین‌الدوله پس از پایان تحصن به تدوین و انتشار «نظامنامه عدلیه» می‌پردازد و جهت معطل نگه‌داشتن علما و مردم، ادعا می‌کند که «ما نوشتن نظامنامه را شروع کرده‌ایم که تدوین فصل مربوط به نحوه و شرایط قضاوت در امور شرعیه برعهده علمای اعلام خواهد بود»، هدف وی ایجاد اختلاف میان علما و به طول انجامیدن مباحثه میان علما بر سر این فصل بود که البته با پی‌بردن به نیت او از سوی علما نقشه‌اش برهم خورد. [۱۳۴] همین امر نشانه آن است که عدالتخانه مورد نظر متحصنین می‌بایست شرعی و مورد تأیید علما باشد که به رفع تظلمات پردازد. چنانچه شاه در خطاب به عین‌الدوله می‌گوید:

«ترتیب و تأسیس عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجب‌تر است و این است بالصراحه مقرر می‌فرماییم برای اجرای این نیت مقدس قانون معدلت اسلامی، که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت مطهره است، باید در

تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود.» [۱۳۵]

بنابراین تا بدین جا سخنی از «مجلس»، «قانون اساسی»، «محدودیت اختیارات شاه»، «آزادی»، «مشروطه» و دموکراسی نیست. بلکه خواسته اصلی جنبش، عدالتخواهی جهت ستاندن حق افراد و رفع تظلم‌ها بوده است. حتی بعدها که «مجلس شورای ملی» تشکیل شد، نام «عدل مظفر» را بر سر در مجلس نصب کردند. [۱۳۶]

اما سؤال مهم در اینجا این است که چرا در مهاجرت دوم به قم، در کنار عدالتخانه، خواسته دیگری یعنی تأسیس مجلس مطرح گردید که در واقع انقلاب مشروطیت بعدها حول محور آن شکل گرفته است. برای نمونه آیت‌الله طباطبایی، از رهبران مشروطه در نامه‌ای به عین‌الدوله و مظفرالدین شاه و در همین دور دوم قیام مردمی می‌نویسد:

«اصلاح تمام خرابی‌ها منحصر است به تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما... تمام مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند، از میان خواهد برد... مجلس اگر باشد، ظلم‌ها رفع خواهد شد؛ خرابی‌ها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به سلکت نخواهد کرد...» [۱۳۷]

پاسخ به سؤال چرایی تغییر موضع معترضین از تأسیس عدالتخانه به تأسیس مجلس، کلید حل بسیاری از معماهاست. این تغییر، به واقع جنبش مردمی را از یک اعتراض به یک انقلاب تبدیل کرده است چراکه تأسیس عدالتخانه در چارچوب نظام سیاسی حاکم جهت بهبود وضعیت موجود می‌توانست تحقق پذیرد، بدون آن‌که به شخص شاه و جایگاه وی آسیب جدی وارد سازد، اما تأسیس مجلس شخص شاه را هدف خود قرار داده بود. چون مشروطیت یعنی پارلمان، دموکراسی، تفکیک قوا، مشارکت سیاسی مردم، تعیین سرنوشت مردم به دست خویش، پاسخگویی نهادهای حکومتی، مبارزه با استبداد و تمرکز قدرت، انتخابات، تشکیل دولت با اجازه مجلس و... همگی

نقطه مقابل خودکامگی می‌باشند. با تغییر خواسته معترضین شاهد ظهور نیروی جدیدی از پشت صحنه به روی صحنه سیاست، جامعه و فرهنگ می‌باشیم که نه تنها در پیدایش نارضایتی‌ها، بیداری ایرانیان، آشنایی با غرب و تأسیس برخی نهادهای مدرن چون مدرسه، مطبوعات و صنعت نقش داشته است، بلکه برای برون‌رفت از بن‌بست پیش آمده، برخلاف سایر نیروها، طرحی جامع، تئوریک و تجربی در اختیار داشت. به گفته مرتضی راوندی: «کسانی که در شکل‌گیری جنبش علیه دولت خودکامه قاجار نقش داشتند، همان‌هایی بودند که قبلاً فرصت یافته بودند زندگی و فرهنگ اروپا را تجربه کنند.» [۱۳۸]

روشنفکران تنها نیرویی بوده‌اند که برخلاف سایر نیروهای معترض، راهکارهای عملی برای احقاق حقوق مردم ارائه دادند. از این تاریخ رهبری فکری و وظیفه نهادسازی جنبش در دست روشنفکران و رهبری اعتراضات و پشتوانه مردمی آن در اختیار علما قرار گرفت. همان‌ها بودند که طرح تأسیس مجلس را به علمای متحصن قبولاندند. اما رهبری فکری و بعداً عملی روشنفکران چگونه ممکن شد؟

مطابق مدارک و گزارش‌های تاریخی موجود، در بستر وقایعی که به علنی شدن مبارزات مردمی بر ضد استبداد مطلقه قاجاریه انجامید، هرچند غالب روشنفکران و تجددگرایان مشروطه‌طلب در واقعه مهاجرت صفرای علما و مردم به آستانه حضرت عبدالعظیم، از علما و مقاصد آنان حمایت کردند، اما از آن‌جا که از نظر روشنفکران بیم آن می‌رفت با تأسیس عدالتخانه که در رأس اهداف معترضین قرار داشت، توده مردم و علما مبارزه را خاتمه یافته تلقی کنند، تلاش فراوانی از سوی آن‌ها در تشدید مبارزه و تضاد مردم و علما با دربار به کار بسته شد تا بدین وسیله فراتر از عدالتخانه، زمینه‌های اهداف مشروطیت و دموکراسی خواهی فراهم آید. آدمیت در این باره می‌نویسد:

«دخالت روحانیون در سیاست به عقیده عموم آزادیخواهان مضر است و اگر مساعدتی به آن‌ها می‌شود، برای پیشرفت مقصد می‌باشد تا وقت معین. به عبارت دیگر، طبقه روشنفکری که نماینده اندیشه ترقی و

سیاست عقلی است نمی‌خواهد حرکت مشروطیت به بستر شریعت‌خواهی بیفتد اما یاری دستگاه روحانی را در حد معینی می‌طلبید.» [۱۳۹]

میرزا آقاخان کرمانی هم در تأیید دیدگاه بالا معتقد بود:

«چون هنوز در مردم ایران فیلاسوفی قوت ندارد، برای اصلاح کارها اگر از طایفهٔ علما تا یک درجهٔ محدودی معاونت بطلبیم احتمال دارد زودتر مقصود انجام بگیرد.» [۱۴۰]

او در ادامه می‌گوید:

«از آنجا که ملت ایران نیازمند برانگیختن شور و احساسات مذهبی هستند. بنابراین اگر ما بتوانیم حمایت علمای نیمه بیدار را نیز جلب کنیم. به احتمال قوی خواهیم توانست به اهداف خود نایل آییم.» [۱۴۱]

از جمله اقدامات روشنفکران در تداوم مبارزه می‌توان به تشویق علما به پایداری، تحریک و تشویق عین‌الدوله به مخالفت با ایجاد عدالتخانه، [۱۴۲] انتشار اعلامیه‌ها و شب‌نامه‌ها علیه حکومت و تهدید علما به عدم سازش اشاره نمود. برای مثال یکی از این شب‌نامه‌ها بیان داشت که در صورت سازش طباطبایی و بهبهانی با حکومت، آن‌ها را خواهند کشت. [۱۴۳] حتی از سوی برخی روشنفکران، بیانیه‌های جعلی به نام علما صادر می‌شد که در آن شاه را به تأسیس مجلس تهدید می‌نمود. یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد:

«شب‌ها در شهر حوزه‌های متعددی از اشخاص منورالفکر منعقد می‌شود و از قول علما عریضه‌ها به شاه می‌نویسند و منتشر می‌سازند. طوری که به دست آقایان علما هم رسیده، بخوانند و تکلیف خود را در مذاکرات بدانند.» [۱۴۴]

در چنین شرایطی، بنابر گزارش ملک‌زاده، ملک‌المتکلمین و نصره‌السلطان، دوتن از اعضای برجستهٔ محافل روشنفکری، در ملاقات با طباطبایی و بهبهانی در قم، اعلامیه‌ای که توسط خود آن‌ها تهیه شده بود و هر دو روحانی را تهدید به عدم سازش می‌نمود، به آن‌ها نشان دادند. تا این‌که چنین فشارهایی کارساز آمد و

از ملک‌المتکلمین درخواست راه حل می‌نمایند و او از آن‌ها خواست که باید «از شاه برقراری مجلس منتخبین و حکومت مشروطیت را بخواهید. سرانجام با فشارهای به‌عمل آمده روانی، سندی به امضای طباطبایی، بهبهانی و دیگر رهبران متحصن تهیه و صادر می‌شود که:

«امضاکنندگان برای نجات ملت ایران از زیر بار ظلم، تصمیم گرفتند که از پادشاه برقراری مشروطیت و مجلس منتخبین ملت را در ایران که از طرف جناب ملک‌المتکلمین پیشنهاد شده و ما به طیب خاطر از نظر صلاح مسلمانان و ملت ایران پذیرفتیم درخواست نماییم.» [۱۲۵]

در این دوران جلسات متعددی از سوی روشنفکران با علمای متحصن گرفته شد که آن‌ها را به مشروطه‌خواهی و تأسیس مجلس تشویق می‌نمود. همچنین بست‌نشینی تعداد زیادی از مردم و بازاریان در سفارت انگلیس با جلسات و سخنرانی‌های متعدد از سوی روشنفکران همراه بود که مردم را با واژه‌های جدید و آرمان مشروطه و یا کنستیتوسیون آشنا می‌نمود.^۱ به قول وکیل‌الدوله در نامه‌ای خطاب به امین‌السلطان: «افرادی قانون‌دان به جماعت بستیان پیوستند که قانون فرانسوی برای آنان می‌خواندند و ترجمه می‌کردند و خواهان همان قانون فرنگی بودند.» در نامه‌ای دیگر او می‌نویسد: «همه اهل پل‌تیک شده‌اند و حرف‌هایی می‌زنند که انسان مات می‌ماند. مثلاً می‌گویند معنی تحت‌اللفظی شاه این است نماینده ملت، و در صورتی که ملت کسی را نخواسته باشد، آن شخص را در هیچ دول نخواهند شناخت.» [۱۲۶]

بازگشت معترضین به تهران بار دیگر روشنفکران را نگران سازش، تضعیف روحیه، کاهش هیجان، مبارزه و دسیسه‌های حکومت گرداند. از اینرو به ملتهب‌ساختن فضای مبارزه از طریق صحبت با علما و انتشار شبنامه‌ها ادامه دادند. بنابر نوشته دولت‌آبادی: «بنا می‌کنند به شبنامه و از آقایان علما بدگویی

۱. در این زمان تا قبل از مجلس اول، به‌جای کلمه مشروطه از واژه فنستیطوسیون (قانون اساسی) صحبت می‌شد. به‌کارگیری واژه مشروطیت در بسیاری از نوشته‌ها و سخنرانی‌های این دوران بعید به نظر می‌رسد.

نمودن که عدالتخواهی شما چه شد، مجلس خواهی شما کجا رفت، پس شما ما را فریب دادید که اسباب ریاست برای خود فراهم کنید.» [۱۴۷] حتی برخی از این شبنامه‌ها، علما را به گرفتن رشوه و سازش با عین‌الدوله متهم نمودند. «این مذاکرات و اقدامات علما هم تمام به جهت جلب منفعت است و پول گرفتن... در یک سال و نیم، غوغای وطن‌پرستی و ادای ملت‌خواهی علما منحصر به جلب نفع و اخذ پول بوده است.» [۱۴۸] تبلیغات و سیاست‌های فوق‌ازسوی روشنفکران از یک‌سو به تداوم مبارزه علما با استبداد تا برآورده شدن خواسته‌های آنها انجامید، و از سوی دیگر موجب اعتماد مردم به روشنفکران و رهبری آنها شده بود. همچنین درحالی که تنظیم قانون اساسی و سایر قوانین، تأسیس مجلس و نحوه تنظیم نظامنامه انتخاباتی و فعالیت‌های پارلمانی، نحوه مشارکت سیاسی مردم و... همگی به‌عنوان پدیده‌های جدید برای مردم و علما ناآشنا بودند، روشنفکران دقیقاً به آنچه که می‌خواستند آگاهی داشتند. آنها تنها گروهی بودند که تصور روشنی از مشروطیت داشتند. از اینرو آنان برخلاف علما برای مدیریت کشور در آینده، نظام سیاسی جدید و برای هر یک از حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی دارای برنامه بودند که برگرفته از غرب بود. درحالی که علما برنامه منظم و مشخصی نداشتند.^۱ همچنین روشنفکران رهبری گفتمان ترقی‌رانی برعهده داشتند. از آنجا که دستیابی به پیشرفت، قدرت و ثروت همچون مردمان قدرتمند و ثروتمند غربی برای تک‌تک ایرانیان در آن دوره آرزویی بزرگ تلقی می‌شد، از اینرو آنان به کسانی اعتماد نمودند که علاوه بر آشنایی با غرب و مدرنیته طرحی جامع برای ترقی داشته‌اند. از علل دیگری که می‌توان برای رهبری روشنفکران پس از مهاجرت کبری برشمرد، اتحاد میان روشنفکران درون و بیرون قدرت بوده است. روشنفکران بیرون از ساختار قدرت از طریق نخبگان اصلاح‌طلب درون حکومت همچون میرزااحسین خان

۱. از علل اصلی پیروزی انقلاب اسلامی سال ۵۷ و رهبری روحانیت قبل و پس از انقلاب، ارائه طرح جامع حکومت اسلامی، رهبری واحد سیاسی، تبیین تاریخ سیاسی اسلام، و... از سوی رهبر آن بوده است که انقلاب مشروطه فاقد آنها بود.

مؤتمن‌الملک، مرتضی قلی خان صنیع‌الدوله، مخبرالسلطنه مهدی‌قلی هدایت، میرزا جواد خان سعدالدوله، دوست محمد خان اعتصام‌الملک (بعدها به نام معیرالممالک) و ابوالقاسم خان ناصرالملک که نخست به علت تدوین مجموعه‌ای از قوانین مکتوب و دیگری به خاطر اعتقاد به مدرنیزاسیون از بالا به ائتلاف گسترده با یکدیگر دست زدند، [۱۲۹] به ستون‌های قدرت دسترسی یافته و سریع‌تر به خواسته‌های خود رسیدند. اما مهم‌تر از همه همانی بود که گفته شد و آن این‌که درحالی که هیچ نیرویی غیر از روشنفکران با مفاهیم جدید و سازوکارهای آن آشنایی نداشتند، طبیعی بود که پس از گنجاندن خواسته تأسیس مجلس، همان‌ها باشند که رهبری جنبش را از طریق پشتوانه اجتماعی علما به دست آوردند.^۱

گرچه جریان اصلی بیداری در ایران نیروهای روشنفکری بوده‌اند و همانان از طریق مختلف به آگاهی ایرانیان نسبت به جهان مرفعی و وضعیت نابسامان خود کمک نمودند، اما بسیج مردم علیه حکومت توسط روحانیت صورت پذیرفت. [۱۵۰] به گفته جلال آل احمد:

«در نهضت مشروطه فکر و اندیشه را روشنفکر داده بود و حرکت

اجتماعی را روحانیت برانگیخت.» [۱۵۱]

نفوذ روحانیت در جامعه ایران با توجه به تفکرات شیعه قابل بررسی است. از دید تشیع، اسلام در مقایسه با دیگر ادیان تنها یک دین محسوب نمی‌شود، بلکه نظامی حکومتی نیز بوده و نظریه سیاسی و حقوقی آن به اشکال مختلف اجرا گردیده است، به عبارت دیگر اسلام از آغاز یک تئوکراسی بود. [۱۵۲] حمید عنایت چنین آمیختگی میان اسلام و سیاست را نشان می‌دهد و حتی اسلام را سیاسی‌ترین دین می‌داند: «در دل و درون مسلمانان گرایش خاصی نسبت به سیاست نهفته است که مستقیماً از روح اسلام نشأت می‌گیرد. اگر جان و جوهر

۱. ائتلاف میان روشنفکران و علما بعدها در نهضت ملی‌شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی مجدداً شکل گرفت. اما هرگاه چنین ائتلافی همچون نهضت مزبور گسست، حرکت با شکست مواجه شد.

سیاست همانا هنر زیستن و کارکردن با دیگران است، در این صورت از هر پنج رکن اسلام (نماز، روزه، زکات، حج و شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر اسلام)، چهار رکن مناسب با اعتلای روحیه همکاری و انسجام گروهی میان پیروان آن است... اگر طبق نظرگاه دیگر، جان و جوهر سیاست همانا تلاش در پی کسب قدرت باشد، باز هم به سختی می توان جهان بینی سیاسی تری از اسلام پیدا کرد. [۱۵۳] از نظر نیکی کدی:

«بهترین نظریه‌ای که در مورد ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی عرضه گردید، متضمن این معناست که در آن زمان مکه و مدینه به عنوان دو شهر نسبتاً پیشرفته در زمینه‌های کشاورزی و تجارت بودند که در خارج از محدوده نفوذ امپراتوری ساسانی و بیزانس قرار داشتند. این دو شهر در موقعیت تشکیل حکومت بوده و آنچه نیاز داشتند، یک ایدئولوژی بود که بتواند به جمعیت‌های شهری و قبایل بدوی کمک کند تا در چارچوب یک حکومت واحد گرد آیند.» [۱۵۴]

مهمترین اصل در نظریه سیاسی تشیع اصل امامت می باشد. [۱۵۵] عقاید شیعه درباره امامت از همان زمان حکومت امویان سبب ظهور جنبش‌های مختلف جهت حکومت آل حضرت علی (ع) گردید و این عقاید در طول تاریخ نتایج مهمی در مقابل حکومت‌های جور داشته است. [۱۵۶] تشیع به عنوان مدعی قدرت و در مقابل سایر نحله‌های اسلامی، بر پایه اصولی استوار است که مبنای تفکر سیاسی آن را تشکیل می دهد که محور سیاسی آن بحث امامت است و خود نیز متکی به بنیادهایی است. یکی از آن بنیادها، بحث اجتهاد و مرجعیت است. [۱۵۷] اجتهاد بابی است در مذهب تشیع برای هماهنگ شدن دین با مقتضیات زمان، و مجتهد به عنوان فردی که این مسئولیت به عهده اوست ارزشی والا نزد شیعیان دارد، خصوصاً که فرد مجتهد هنگامی که در جایگاه مرجعیت قرار می گیرد، قدرت معنوی بسیاری بر مقلدین خود دارد. مرجعیت تقلید را نیز در نگاه کلی می توان به دو دوره قبل و پس از تمرکز تقسیم نمود. مرجعیت، پیش از آن که به صورت نهاد درآید، دوره طولانی‌ای را پشت سر گذاشته است. در این دوره که

با آغاز دوره غیبت کبری شروع می‌گردد، مرجعیت، صورت پراکنده و ساختاری محلی و منطقه‌ای داشت. [۱۵۸]

«تا صد سال پیش که تمدن جدید به ایران نیامده بود، وسایل ارتباطی بین شهرها کمتر بود. مردم هر شهری معمولاً وجوهای خود را به علمای همان شهر می‌پرداختند و در همانجا مصرف می‌شد، ولی در یک قرن اخیر در اثر پیدایش وسایل جدید ارتباطات و نزدیک شدن منطقه‌ها با یکدیگر عادت براین شد که وجوهای به همان کسی داده شود که مرجع تقلید است. در نتیجه سهم امام تمرکز پیدا کرد و ریاست‌ها و زعامت‌ها و قدرت‌های بزرگ به وجود آورد.» [۱۵۹]

مبدأ دقیق به وجود آمدن مرجعیت به صورت یک نهاد متمرکز مشخص نیست اما حدود آن را اغلب از صد سال پیش می‌دانند. حمید عنایت در این مورد معتقد است که «این دستگاه نزد شیعه اثنی عشری تا اواسط قرن ۱۹ میلادی سابقه‌ای نداشت و در آن اوان بود که یکی از برجسته‌ترین نوایغ فقهی، شیخ مرتضی انصاری (متوفای ۱۲۸۱ق) رهبری متمرکز را در میان علما و روحانیت شیعه که تا آن زمان به صورت دسته‌جمعی هدایت می‌شد، باب نمود. از آن پس این فکر مقبولیت یافت که مجتهد «اعلم» سزاوار آن است که مورد تقلید همه شیعیان قرار گیرد.» [۱۶۰] اما آیت‌الله مطهری معتقد است «شخصی که برای اولین بار در قرن اخیر ریاست و زعامت کلی پیدا کرد و وسایل ارتباطی جدید کمک بزرگی شد برای توسعه دامنه ریاست و زعامت وی، مجتهد بزرگ مرحوم حاج میرزا محمدحسن شیرازی بود. اولین مظهر این قدرت و ریاست، فتوای معروف ایشان در مورد قرارداد تنباکو بود. بعد از ایشان نیز برای اخلافتان کم و بیش همچون زعامت‌ها و ریاست‌هایی پیش آمده است.» [۱۶۱] دکتر عبدالهادی حائری، مرکزیت عام یافتن مرجعیت را یک گام جلوتر برد و مربوط به زمان شیخ محمدحسن (متوفای ۱۲۶۶) صاحب «جواهرالکلام» می‌داند، به طوری که از نظر قوانین شیعه این فرد دارای حقوق و اختیارات سیاسی و مذهبی می‌باشد. [۱۶۲]

یکی از عوامل مهم قدرت و اقتدار مرجعیت و روحانیت در تشیع رابطهٔ روانی بین مقلدین و مقلدان است، به نحوی که در جوامع شیعی که صبغهٔ دینی بر هر صبغهٔ دیگر برتری دارد اعتقادات مردم به پیروی از مجتهدین عامل قدرت مهمی در تشیع بوده است.

«شیعه از آن نظر که شیعه است... به الزام دینی رهبری پذیر است و حتی رهبرساز و چنین الزامی در بین اهل سنت وجود ندارد. نه مبانی نظری آن وجود دارد و نه تجربهٔ تاریخی آن. نه ساختمان روایی آنان به گونه‌ای است که چنین فردی را در رأس قدرت تصمیم‌گیری قرار دهد.» [۱۶۳]

«در این زمان [قاجاریه] در ایران روحانیون غیررسی زیادی وجود دارند به نام مجتهد. توده‌های خلق به اینان با نظر تقدیس می‌نگرند. اینان نفوذ غیرقابل بیان میان مردم دارند... اینان این پرولترهای فکری، چون بینوایان امرار معاش کرده و شریک غم و شادی توده‌های فقیر و سیه‌روز خلق هستند...» [۱۶۲]

عامل روانشناسانهٔ مهم دیگر در پیروی شیعیان از رهبران مذهبی مراسم دسته‌جمعی مختلف و خصوصاً مجالس عزاداری است:

«شیعه از تقویم سالیانهٔ اسلامی و مراسم دسته‌جمعی مربوط به آن مانند مراسم احیا و عزاداری‌ها و مراسم تشییع جنازه‌های عمومی و نمازهای یومیه و... به عنوان روش‌های مختلف کاتالیزه کردن کنش‌های سیاسی توده‌ای استفاده نمود. این شکل‌ها و کانال‌های کنش سیاسی به دلیل پیشینهٔ دراز تاریخی در ایران از درک عمیق مردم نسبت به خود بهره‌مندند.» [۱۶۵]

غیر از عوامل فوق، سازمان‌ها نیز نقش مهمی در رهبری جنبش‌های اجتماعی شیعیان توسط علما ایفا نمودند. مهمترین سازمانی که در انقلاب مشروطه در اختیار روحانیت و مذهب قرار داشت مساجد بوده‌اند.

«مسجد جزء لاینفک زندگی توده‌های مردم و بازار است و بازار مرکز

زندگی عادی مردم؛ زمانی که روحانیت با سیاست‌های دولت مخالفت می‌کند. نظرات آن‌ها دارای آنچنان مشروعیتی است که حتی در سخت‌ترین شرایط استبدادی مورد توجه قرار می‌گیرد. از طرف دیگر شبکه ارتباطی روحانیت و سیستم مسجد قدرت تماس با همه افشار مردم را برای آن‌ها فراهم می‌کنند.» [۱۶۶]

«از دیرباز مسجد در تاریخ مبارزات ملت‌های مسلمان و به‌ویژه ایرانیان نقش حساسی را در مبارزه با نظام‌های جائر و نفوذ پیگانگان ایفا کرد. مساجد که عبادتگاه مستمر و دائمی مردم بوده و همه روزه برای ادای فرایض مذهبی و در شرایط معنوی گردهم جمع می‌شوند مکانی برای گردهمایی، مشورت، تبادل افکار و اطلاعات، اعتکاف، تصمیم‌گیری اجتماعی و مبارزات و فعالیت‌های اجتماعی هم بوده است.» [۱۶۷]

نمونه این نوع استفاده سیاسی از مساجد در انقلاب مشروطه، ماجرای خراب‌کردن بانک روس، اولین تحصن علیه عین‌الدوله در مسجد شاه و سرانجام رهبری نهضت از طریق سخنرانی‌ها و تجمع در مساجد بوده است. [۱۶۸] در رهبری و قدرت روحانیت، خودکفایی مالی آن نیز برخلاف بسیاری از نیروهای تاریخی مؤثر بوده است. پس از متمرکز شدن مرجعیت، نحوه پرداخت وجوهات نیز عوض شده و به‌جای پرداختن آن به مراجع و وعاظ به همان مرجع بزرگ پرداخت می‌شود و حسن این کار آنست که پشتوانه آن ایمان و عقیده مردم است و «مجتهدین شیعه بودجه خود را از دولت دریافت نمی‌کنند و عزل و نصبشان به‌دست مقامات دولتی نیست. روی همین جهت همواره استقلالشان در برابر دولت‌ها محفوظ است، قدرتی در برابر قدرت دولت‌ها به‌شمار می‌روند و احیاناً در مواردی سخت مقابل دولت‌ها و پادشاهان بوده‌اند.» [۱۶۹]

در هر حال نهاد روحانیت، که عمری بیش از ۱۰۰۰ سال دارد، در دهه‌های اخیر تحولاتی را از نظر عقیدتی، اجتماعی، اقتصادی و فکری پشت سر گذاشته و برای اولین بار در انقلاب شرکت می‌کند. از حدود دو قرن پیش شیعه در ایران دچار تحولات و تحرک بی‌نظیری در طول حیات خود شده است به طوری که

بعد از دوران صفویه هر تحول بزرگی که در ایران به وقوع پیوسته است با استبداد، استعمار، تجاوز و... روحانیت نقش محوری داشته است. [۱۷۰]

چنان‌که آمد اصل این سرزندگی و تحرک همان عامل اجتهاد است که امکان همیشگی برای انطباق با تحولات اجتماعی و سیاسی جدید می‌باشد. از طرف دیگر «افزایش تماس با غرب از عهد صفویه»، پیامدهای ناگوار چند جنگ با روسیه، کوشش‌های نافرجام سیاستمداران منورالفکر در جهت نوسازی همچون میرزاتقی خان امیرکبیر و میرزا حسین خان مشیرالدوله، تأسیس چاپخانه، اعزام محصلین به خارج و سرانجام نفوذ افکار و مفاهیم فرهنگی و روشنفکرانه از غرب، همه و همه دست به دست هم داده، گرایش کلی در معارضه با وجوه سنتی اندیشه به‌بار آورده است.» [۱۷۱] از سوی دیگر علاقه روزافزون علما به مسأله سیاسی از اواسط قرن نوزدهم به بعد را شاید بتوان به واکنش آنان در برابر دستیاری‌های مداوم امپریالیست‌ها به سرزمین‌های اسلامی نسبت داد. [۱۷۲]

گذشته از این‌ها یکی دیگر از عوامل مهم توجه علما به سیاست، نظام سیاسی و تغییرات آن پس از دوران صفویه بود و در واقع در دوره صفویه به دلیل این‌که آن‌ها مسئولیت خود را به دلیل انتساب خود به ائمه معصومین می‌گرفتند نه از علما بنابراین نظام سیاسی آن‌چنان نیازی به علما حس نمی‌کرد اما بعد از سقوط این سلسله، حکومت‌های بعدی به شدت چنین نیازی را برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود احساس می‌کردند. به همین لحاظ بود که نهاد روحانیت در دوران قاجار اهمیت بسزایی پیدا می‌کند. [۱۷۳] در این دوران معمولاً حرکت‌های دینی یا سیاسی از عتبات آغاز می‌شد و هنگام مخالفت با رژیم خارج‌بودن مرکز اصلی مخالفت هم خود یک حسن به‌شمار می‌آمد.

نتیجه آن‌که با سقوط سلسله صفویه، رابطه دین و دولت بریده شد و تشیع حامی دولتی خود را از دست داد و علما به‌عنوان رهبران اجتماعی و حافظ شریعت به تدریج منزلتی یافتند که فقدان قدرت سیاسی کارآمد در سراسر دوران قاجارها نیز - که به‌جز بنیانگذار آن مابقی اغلب فاقد هرگونه کارآیی سیاسی و حکومت‌داری بودند - موضع علمای تشیع را محکم‌تر می‌کرد. [۱۷۴]

نیاز سلطنت قاجار به برخورداری از حمایت علما به ویژه در جنگ‌های با روسیه که به شدت به کاهش محبوبیت آن‌ها انجامید، از علل مهمی بود که افزایش اعتبار و موقعیت علما را به دنبال داشته است. پیروزی علمای اصولی به رهبری آیت‌الله محمدباقر بهبهانی بر اخباریان و پایان سیطره‌ی علمای اخباری که با انکار تقسیم امت اسلامی به دو بخش مجتهد و مقلد، وظایف و اختیارات عملی علما را محدود می‌کردند، زمینه مناسبی را برای افزایش نفوذ اجتماعی علمای شیعی اصولی در میان توده مذهبی جامعه فراهم ساخت. مقبولیت عمومی اصل «نیابت عامه فقها» و پدید آمدن نهاد مرجع تقلید که تمرکز و سازماندهی مالی و سیاسی علمای دینی را به دنبال داشت، بستر مناسبی را برای علمای اصولی فراهم ساخت تا بتوانند با انتقال بخشی از وظایف و اختیارات امام معصوم (ع) به فقها، بخشی از اطاعت مؤمنان از امام معصوم (ع) را به سود اطاعت مردم از مجتهدان به کار گیرند.

تسلط سنتی علمای دینی ایران بر بسیاری از مراکز و مسایل حقوقی، قضایی، عهود و عقود زناشویی، وصایا و معاملات، بهره‌مندی از امتیاز بست‌نشینی، سیاست حمایت از مردم در برابر ظلم و ستم کارگزاران حکومتی، مقابله با نفوذ و دست‌یازی‌های سلطه‌جویانه قدرت‌های خارجی در ایران و برخورداری از منابع مالی و درآمدهای ناشی از سهم امام، تولید مدارس و مساجد و اوقاف دینی، سرپرستی اموال مجهول، دارایی‌های ایتم و مجانین و نذورات شرعی مردم برخی از زمینه‌های مهمی بود که تحکیم و گسترش مبانی نفوذ فکری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی علما در جامعه را به دنبال داشت. [۱۷۵]

دیولافوا، در شرح خاطرات و مشاهدات خود در ایران عصر قاجاریه، چنین نوشته است: «علمای روحانی و پیشوایان مذهبی که عموماً آن‌ها را مجتهد می‌گویند همیشه در نزد ایرانیان یک مقام و منزلت بسیار عالی داشته و دارند.» [۱۷۶] سیرجان ملکم در شرح مشاهدات خود در عصر قاجاریه با تأکید بر این‌که جدایی سازمان‌های مذهبی از حکومت و عدم همراهی برخی علما با مقامات، علما را به مدافعان مردم تبدیل ساخت در این باره چنین می‌نویسد:

«علمای ملت که عبارت از قضات و مجتهدین است، به حدی محترمند که از سلاطین کمتر بیم دارند و هروقت که واقعه مخالفت با شریعت و عدالت حادث شود، خلق رجوع به ایشان کنند.» [۱۷۷] پولاک نیز در سفر خود به ایران دوره قاجار می‌نویسد: «ملاها بین محرومین و فرودستان جامعه طرفداران بسیاری دارند. اما دولتیان از ملاها می‌ترسند، زیرا می‌توانند قیام و بلوا برپا کنند. بهر حال این را هم نمی‌توان منکر شد که ترس از آنها وسیله‌ای است که استبداد و ظلم زورگویان را تا اندازه‌ای محدود و تعدیل می‌کند.» [۱۷۸]

در مجموع با ضعیف‌تر شدن حکومت‌های مرکزی، گسترش هرج و مرج‌ها، نارسایی‌های اقتصادی، به‌ویژه گسترش بی‌عدالتی‌ها و ظلم و ستم‌ها و پیدایش پدیده جدید استعمار و وابستگی و خودفروشی حاکمان به بیگانگان دردوران قاجار، یگانه مرجع بازگوکننده وضعیت موجود و منتقد سرسخت حکومت بدون واژه به علت جایگاه ویژه آن درحالی که سایر انتقادات شدیداً سرکوب می‌شدند، محل رجوع مردم برای تسکین دردها و حتی دریافت کمک‌های مالی، حل اختلاف میان مردم عادی، وساطت میان مردم با حاکمان و والیان و در مجموع التیام‌بخش دردهای بی‌امان جامعه در مقابل جور و ستم روبه افزایش حاکمان و بیگانگان، مراجع و علما بوده‌اند. چنین نقشی باتوجه به عدم شکل‌گیری نهادهای جامعه مدنی همچون احزاب و گروه‌های سیاسی، رسانه‌های مستقل، سازمان‌های غیردولتی و... بیشتر می‌شود.

علی‌رغم رهبری علما در عرصه‌های اجتماعی و باتوجه به ویژگی‌های فوق که همواره در ایران قبل قاجار نیز وجود داشته است، هیچ تلاشی برای به‌دست‌گیری قدرت سیاسی از سوی آنان تا زمان مشروطه صورت نپذیرفت. در واقع، محروم‌ماندن علمای شیعی از به‌دست گرفتن حکومت و قدرت سیاسی، پیش و بیش از عوامل مؤثر بیرونی، از عامل تعیین‌کننده درونی ریشه‌دار در ماهیت تفکر سیاسی آنان، به‌ویژه در تأویل علما از اصل غضب حکومت در زمان غیبت برمی‌خاست. از آنجا که در تفسیر اولیه و سنتی علمای شیعی از مسأله غضب حکومت در زمان غیبت امام معصوم (ع)، راه‌های مشروع

به قدرت رسیدن و تشکیل حکومت از سوی علما پیش‌بینی نشده بود و هرگونه تمایل و تلاش علما برای سرنگونی وضع موجود و تشکیل حکومت، می‌توانست خود به نوعی غصب در زمان غیبت به‌شمار آید، لاجرم و خواه‌ناخواه به کنارگشتن رهبران مذهبی شیعه و بازماندن آنان از هرگونه تمایل و آمادگی نظری و عملی برای تشکیل حکومت مستقل شیعی به رهبری علما انجامید. [۱۷۹]

عدم تمایل علما به تشکیل حکومت از یک‌سو، و انکار نظری حقانیت وضع موجود از سوی دیگر، ریشه مشترکی داشت: «اصل غاصب‌انگاشتن حکومت در زمان غیبت امام معصوم (ع)»، اعتقاد به لزوم تقیه و آشکارنکردن اندیشه‌ها و تمایلات واقعی شیعه که خود محصول فشار نظام حکومتی و شرایط سیاسی جامعه به‌شمار می‌آمد، پیوند بعضی از علما با حکومت، باورمندی و ادعای گروهی از علما به شرط عصمت در حاکم و حرمت قیام در زمان غیبت امام معصوم (ع) از جمله مهمترین عواملی بود که محدودبودن نقش علما را دربرابر وضع موجود تشدید می‌کرد. مداومت تاریخی عدم علاقه و نیز ناتوانی علمای شیعی در به دست گرفتن قدرت سیاسی برای ایجاد یک حکومت مستقل، و خرسندی و بسنده کردن بسیاری از آنان به امکان مشارکت نسبی در حکومت‌های سلاطین شیعی مذهب و برخورداری از حمایت آنان، علما را از تدوین منظم و گسترده نظریه‌های سیاسی و ارائه طرح و برنامه مشخص و جامع درباره حکومت و سیاست بازداشت و لاجرم آراء سیاسی آنان از محدوده مباحث کلامی نبوت و امامت و مباحث فقهی جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت و حدود شرعی چندان فراتر نرفت. [۱۸۰]

از نظر مواضع عملی و دیدگاه‌های نظری نیز تا قبل از انقلاب مشروطه، نسبت به حکومت، میان علما چندگانگی وجود داشته است.^۱ [۱۸۱] از بعد عملی، علما نسبت به حکومت به سه گروه تقسیم می‌شدند. گروهی از علما که به علت

۱. تقسیم‌بندی فوق موضع روحانیت در قبال حکومت‌های موجود است، درحالی که در بخش بعدی تقسیم‌بندی دیگری درخصوص موضع علما در رابطه با تجدد صورت خواهد پذیرفت.

اعتقاد به اصل «تقیه» و گاه برحسب احتیاط شرعی درمقابل حکومت سکوت پیشه ساخته بودند. دسته دوم علمایی بودند که راه همکاری با حکومت را به منظور توجیه سلطنت و حفظ وضع موجود، به علت مصلحت‌اندیشی شخصی، پیوند با حکومت و به‌ویژه مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی - اجتماعی برگزیدند. بیم و نگرانی علما از نفوذ و قدرت‌گیری مخالفان مذهبی مانند اخباریان، صوفیان، بابی‌ها و شیخی‌ها، داعیه شریعت‌طلبی سلطنت، عقیده به لزوم وجود سلطنت برای ترویج شریعت و اعتقاد آنان به نقش سلطنت به‌عنوان تنها مرجع قدرت دنیوی برای دفاع از سرزمین اسلامی در برابر دستیاری‌های سلطه‌جویانه قدرت‌های خارجی - به‌ویژه روسیه - که به دیده «علما کفار» محسوب می‌شدند، از مهم‌ترین عللی بود که به همکاری بسیاری از علمای دینی عصر قاجار با نهاد سلطنت انجامید. هرچند برخی از آن گروه از علمایی که معتقد به همکاری با حکومت بودند، در مواردی از اعتبار و نفوذ خویش در دربار به سود جلوگیری از ظلم و ستم کارگزاران محلی حکومت به مردم استفاده می‌کردند، اما خواه‌ناخواه هر نوع همکاری آنان با حکومت در واقع به سیاست سلاطین برای کسب مشروعیت دینی و توجیه حکومت آنان، کمک می‌کرد.

در برابر آن گروه از علمایی که هریک با درجات متفاوت و انگیزه‌های مختلف به همکاری با نهاد سلطنت پرداختند، گروهی از علما و مجتهدان دینی عصر قاجار به نیز از وابستگی به حکومت و همکاری با آن روی برتافته و در صورت لزوم به مخالفت و درگیری با آن برمی‌خاستند. هرچند مخالفت آنان یک مخالفت محدودی بود که هدف سرنگونی نظام سیاسی حاکم بر جامعه را تعقیب نمی‌کرد، اما عامل مهمی برای تعدیل و تقلیل استبداد سیاسی و ظلم و ستم کارگزاران حکومت نسبت به مردم بود.

اما از دیدگاه نظری، از اواخر قرن دهم ه. ق. و به دنبال به قدرت رسیدن سلسله‌های شیعی صفویه و قاجار به که از تأیید و حمایت برخی از علمای شیعه برخوردار بودند، در رابطه با حکومت دو نظریه در میان فقهای شیعه شکل گرفت: «نظریه سلطنت مسلمان ذی شوکت» و «نظریه ولایت انتصابی عامه»

فقها. به موجب نظریه سلطنت مسلمان ذی شوکت، بدون توجه به این که سلطان قدرت خود را چگونه و از چه طریقی به دست آورده و بی آن که منصوب یا مأذون از جانب فقها باشد، اگر توانایی لازم برای اداره جامعه و دفاع از مسلمانان در برابر «اجانب و کفار» را داشته باشد و ظواهر شریعت را رعایت و علمای دینی را محترم و اختیارات فقها در امور شرعی را به رسمیت بشناسد، می توان حکومت و سیاست را به او سپرد، تا در کنار فقها حافظ اسلام باشد. محمدباقر مجلسی از عالمان بزرگ عصر صفویه، و میرزای قمی در ارشادنامه و سیدجعفر کشفی از علمای دینی متقدم عصر قاجاریه و شیخ فضل الله نوری از علمای دینی عصر مشروطیت، از جمله قائلین به این نظریه اند. اما براساس نظریه ولایت انتصابی عامه فقها، لازم نیست فقها بالمباشره اداره امور جامعه را برعهده گیرند، بلکه می توانند به سلطان ذی شوکت شرعاً اذن دهند که سیاست جامعه را برعهده گیرد. در زیر به برخی از این آراء اشاره می شود:

میرزا ابوالقاسم قمی، عالم بزرگ شیعی در عصر قاجاریه، به پیروی از تفکر سیاسی شیعه، با انکار اولی الامر بودن پادشاه، مشروطیت ذاتی سلطان و واجب الاطاعه بودن وی را نفی می کند و با استناد به احادیث متعدد نیابت فقیه از سوی امام را مورد تأکید قرار می دهد. میرزای قمی گرچه با انکار اولی الامر بودن سلطان مشروعیت ذاتی نهاد سلطنت را در زمان غیبت امام معصوم (ع) نفی می کند، اما به مقتضای مصلحت اندیشی سیاسی - اجتماعی، مشروعیت عارضی و از نوع ثانوی، یعنی وجوب اطاعت از سلطان در دفع دشمنان دین را به رسمیت می شناسد و در قسمتی از رساله «جامع الشتات» خود، آشکارا تصریح می کند: در هنگامی که فقها توانایی بستن ده ای ندارند، ناچار به شیوه «المماشاة مع خلفاء الجور» را برگزینند. [۱۸۲]

عدم مشروعیت ذاتی حکومت ها در زمان غیبت امام معصوم (ع) و اصل همکاری مصلحت اندیشانه با سلطنت در جهت حفظ اسلام و سرزمین اسلامی از خطر «اجانب و کفار خارجی» را می توان در افکار سیاسی شیخ جعفر نجفی (کاشف الغطاء) یکی دیگر از علمای بزرگ شیعی عصر قاجاریه نیز بازجست.

وی در رساله خود به نام «کشف الغطاء عن خفیات مبهمات شریعة الفراء» درحالی که عدم مشروعیت ذاتی سلطنت و لزوم اطاعت مردم از مجتهدان را در زمان غیبت امام معصوم (ع) به روشنی مورد تأکید قرار می‌دهد، از سوی دیگر و در همان رساله، مشروعیت عرضی سلطنت و وجوب اطاعت از سلطان مأذون به اذن مجتهد را نیز به رسمیت می‌شناسد. [۱۸۳]

ملاحمد نراقی از عالمان بزرگ شیعه عصر قاجاریه نیز که وی را پایه‌گذار اصلی نظریه ولایت سیاسی فقیه معرفی کرده‌اند در بحث نظری درباره حکومت، با نامشروع شناختن ذاتی سلطنت در زمان غیبت معصوم (ع) و با استناد به احادیث متعدد سعی در اثبات ولایت سیاسی فقیه نموده است. او نیز همچون برخی علما مشروعیت عرضی سلطنت و لزوم اطاعت مردم از سلطان را می‌پذیرد. [۱۸۴]

سید جعفرین ابی اسحاق کشفی، یکی دیگر از علمای شیعی عصر قاجاریه نیز در تصریح به نیابت عامه فقیه، با استناد به حدیثی منسوب به امام ششم شیعیان، امت اسلامی را به اطاعت از فقها فرامی‌خواند. کشفی در بیان انواع خلافت‌ها، خلافت علما را مقدم شمرده و معتقد است: «علما به حسب رتبه در مرتبه اول از خلافت از جانب خداوند می‌باشند و خلافت ایشان اعظم و اقدم از جمیع خلافت می‌باشد، چون که خلافت‌های دیگر همگی از باب عمل می‌باشد و مرتبه عمل بعد از علم و مرتبه علم قبل از عمل می‌باشد.» اما «به حسب وجود خارجی و فایده دادن منافع و ثمرات علم، ایشان [علما] در مرتبه سیم از خلافت» و در درجه پس از پادشاهان و وزیران قرار دارند، زیرا «نشر و رواج علم به سیف و سلطنت متحقق می‌گردد»، درحالی که «علم و نبوت بدون قوه سلطنت چندان کار نمی‌آید.» کشفی با تقسیم وظایف علما و سلاطین به امور دینی و امور سیاسی، عملاً به عدم مداخله علما در امور سیاسی و محدود کردن نقش آنان به تحصیل و نشر علوم دینی رأی داد و با تقسیم نیابت عامه میان مجتهدان و سلاطین، به سلطنت و سلطان مشروعیت ذاتی بخشید. [۱۸۵]

همانندی دیدگاه کشفی درباره مشروع بودن سلطنت را می‌توان در آثار و

افکار گروهی از نویسندگان دینی این دوره مانند میرزایوسف مستوفی تبریزی و محمدحسین نصرالله دماوندی نیز بازجست. اما شیخ محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر، از جمله علمایی بود که در تلقی خود از حدود اختیارات فقیه و ولایت فقیه در جامعه اسلامی، با تأکید بر این که وظایف و اختیارات ولی فقیه محدود به امور حسبیه نیست، معتقد به ولایت سیاسی فقها بود. این که وی معتقد است فقیه از همان جایگاه امام معصوم در امور سیاسی و اجتماعی برخوردار است، به روشنی نشان می دهد که وی نیز مانند نراقی از قائلین به ولایت عامه فقها بود. البته از دیدگاه صاحب جواهر، هرگاه سلطان یا حاکمی از سوی فقیه که با اذن عام از جانب امام (ع) منصوب است، به حکومت بر جامعه اسلامی نصب شود، آن سلطان از مصادیق حکام جور نخواهد بود. وی درباره ولایت فقیه و حدود اختیارات فقها چنین نوشته است: «نظر من این است که خداوند اطاعت از فقیه را به عنوان اولی الامر بر ما واجب کرده است. به دلیل اطلاق ادله حکومت فقیه، به ویژه روایت صاحب الامر (ع)، ولایت فقیه اختصاص به احکام شرعی ندارد. به دلیل اجماع محصل، زیرا فقیهان ولایت فقیه را بر امور متعددی ذکر کرده اند و دلیلی جز اطلاق ادله حکومت، در این موارد وجود ندارد. مؤید بر این مطلب این که نیاز جامعه اسلامی به فقیه برای رهبری جامعه بیشتر است از نیاز به فقیه در احکام شرعی.» [۱۸۶]

در حالی که علمایی چون ملا احمد نراقی و شیخ محمدحسن نجفی، به شدت از نظریه «ولایت عامه فقها» جانبداری کرده اند، این نظریه از سوی علمایی چون شیخ مرتضی انصاری که از بزرگ ترین عالمان شیعی عصر قاجاریه و از شاگردان برجسته ملا احمد نراقی بود، مورد نقد قرار گرفت. شیخ مرتضی انصاری در اثر فقهی مشهور خود «المکاسب» وظایف فقها را تنها چنین بیان می کند: ۱. رسیدگی به امور مذهبی؛ این کار از وظایف بی چون و چرای فقیهان است؛ ۲. رسیدگی به امور داورى و دادگستری که آن نیز بدون چون و چرا برعهده مجتهدان گذارده شده است. [۱۸۷]

همراه با افزایش بیداری ایرانیان و به وجود آمدن بحث های جدی در

حوزه‌های فکری، فلسفی و دینی در دوران جدید برخلاف گذشته که موضع‌گیری علما تنها در قبال حکومت و وظایف آن‌ها درخصوص جامعه بوده است، این بار روحانیت با مسائل بسیار پیچیده‌ای مواجه گردید که می‌توان از آن به‌عنوان ستیز میان سنت و تجدد یاد نمود. چنین رویارویی قبلاً در درون جامعه اسلامی و مسائل دینی اتفاق افتاده بود اما از این به بعد، بیشترین مواجهه علما با مسائل بیرونی بوده که مواردی چون عقلانیت ابزاری، تجربه‌گرایی، نسبی‌گرایی، شکاکیت، دموکراسی، قانونگذاری، آراء عمومی، منشاء حکومت، مشروعیت و مقبولیت، منافع ملی، مصالح سیاسی، رابطه با کشورهای استعماری و صدها سؤال در باب مسائل فکری، دینی، سیاسی، فرهنگی - اجتماعی (نوع پوشش زنان و روابط میان زن و مرد، موسیقی، فیلم، حدود آزادی بیان و قلم، حقوق زنان، فعالیت وسایل ارتباط جمعی و...) و اقتصادی (تعارض اقتصاد اسلامی با اقتصاد لیبرال) را دربر می‌گرفت. این تعارضات علاوه بر رویارویی میان علما به مواجهه میان تمامی نیروهای اجتماعی انجامید. به‌ویژه با صدور فرمان مشروطه و اقدام برای تنظیم قوانین، تعارضات فوق به تدریج سر درآورد که سرانجام به جنگ داخلی و خشونت منجر گردید.

انقلاب مشروطه و ستیز سنت و تجدد

چنانچه گفته‌ایم مدرنیته دارای چهره‌ای ژانوسی است که حتی در اروپا نیز مدت‌ها این چهره دوگانه به چالش با یکدیگر برخاسته‌اند. چهره نخست مدرنیته بر آزادی و دموکراسی و چهره دوم بر پیشرفت، رفاه، عدالت و برابری مبتنی است. تعارض میان آزادی با عدالت و برابری امری مربوط به دوران جدید است. درحالی که در گذشته این دو در عرض یکدیگر و نه در طول هم قرار داشته‌اند. آزادی در جوامع پیشامدرن به نبود ظلم تعریف می‌گردد و عدالت و برابری به معنای دادگری بود که هر دو از وظایف حکومت و شخص حاکم برشمرده می‌شد. به عبارت دیگر این دو، جنبه سلبی به معنی نبود ظلم و نابرابری و بی‌عدالتی داشته درحالی که جنبه ایجابی آزادی، عدالت و برابری مربوط به

دوران مدرن است یعنی تأسیس نهادهای جامعه مدنی برای جلوگیری از بی‌عدالتی و استبداد، آزادی بیان و قلم، مسأله تساهل، حدود آزادی، حقوق فردی و اجتماعی، تفکیک قوا، دموکراسی، فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی، سازمان‌های غیردولتی و...

در دوران جدید، با ظهور نظام‌های فکری و سیاسی دموکراتیک و به‌ویژه قرارگرفتن این‌گونه نظام‌ها در مقابل نظام‌های غیردموکراتیک، تقدم آزادی بر عدالت و برابری و یا بالعکس گفتمان حاکم در سیه‌صد سال اخیر را شکل داده است.^۱ با ظهور مارکس و مارکسیست‌ها و برجسته ساختن اصل برابری از طریق حذف مالکیت، نیروهای فوق‌شدیداً درمقابل یکدیگر قرار گرفتند. مارکسیست‌هایی چون لنین، تروتسکی، گرامشی و... مالکیت خصوصی را استثمار و نابرابری خوانده و آزادی را نیز سلطه قدرتمندان بورژوا بر ضعیفان فاقد ابزار مالکیت تلقی کرده‌اند. از اینرو با نفی آزادی، دموکراسی (حکومت ثروتمندان و مالکان ابزار از دیدگاه مارکس) و اقتصاد آزاد، بر برابری، عدالت، برنامه‌ریزی اقتصادی، حمایت از رفاه طبقات پایین جامعه و مالکیت اشتراکی تأکید شده است. [۱۸۸]

نحوه ورود تجدد به سرزمین‌های غیراروپایی با همان چهره دوگانه همراه بوده است که در کشورهای مذهبی چون ایران چالش‌های شدیدتری را به وجود

۱. طرفداران آزادی، با تأکید بر عنصر «رقابت»، عدالت و برابری را محصول دبالکتیک دانسته که دستان نامرئی (همچون منافع شخصی افراد، رقابت میان افراد برای کسب امتیازات، رقابت میان تولیدکنندگان و فروشندگان برای جلب خریدار و در نتیجه پایین آوردن قیمت‌ها، رقابت میان احزاب و گروه‌های سیاسی برای جلب آراء و در نتیجه دادن امتیازات بیشتر به جامعه و...) به‌صورتی طبیعی آن را تحقق خواهد بخشید و هرگونه دخالت دولت برای برقراری عدالت و برابری خود به بی‌عدالتی، نابرابری و خودکامگی می‌انجامد. درحالی که طرفداران چهره دوم مدرنیته با برجسته ساختن نقش دولت، آزادی بدون توجه به برابری و عدالت را سبب فزونی ثروت و قدرت برخی افراد و طبقات و حتی اتحاد میان آن‌ها علیه طبقات پایین دانسته و معتقدند توزیع عادلانه ثروت میان مردم از سوی دولت، عادلانه‌ترین شکل خواهد بود. آن‌ها بدین منظور سیستم‌های مختلفی چون اعطای سوبسید، بازنشستگی، پرداخت وام و انواع کمک‌های مالی به طبقات ضعیف و... را پیش‌بینی می‌کنند.

آورد. چنین رویارویی در ایران با شکل دادن به چند جبهه متفاوت درمقابل یکدیگر خود را به نمایش گذارد. جبهه‌ای که تحت عنوان «سنت‌گرایی» با کلیت مدرنیته دچار مشکل بود و در صورت پذیرش مدرنیته، تنها چهره دوم آن را با انواع تردیدها و اصلاحات می‌پذیرفت. جبهه دیگری تحت عنوان «دموکراسی خواهی» با تأکید بر روایت نخست از مدرنیته یعنی آزادی، بر عناصری چون پارلمان، آزادی بیان و قلم، حقوق بشر، سلطنت محدود و مشروط، قانون‌گرایی، عقلانیت تفاهمی، نسبی‌گرایی، نقادی و پرسشگری و گسست از قیود سنتی و تاریخی تأکید می‌ورزید. در این میان می‌بایست از جریانی یاد کرد که تنها نماینده چهره دوم از مدرنیته یعنی «پیشرفت و برابری» بوده و هدف از سردادن شعار آزادی‌خواهی و جمهوری‌خواهی در واقع برابری خواهی بود که هیچ‌گاه به علت ساختمان فکری‌شان، به دموکراسی نمی‌انجامید.

در نهایت جبهه چهارم و جدیدالتأسیسی که در میان سه جریان فوق هم روایت‌های دوگانه از مدرنیته را می‌پذیرفت و هم یک پا در سنت داشت. این افراد، بیشترین تعارضات درونی و کمترین تعارضات بیرونی را داشته‌اند. اگر سه جبهه نخست دارای تعارضات و تناقضات درونی کمتری بوده‌اند، چون تکلیفشان با خودشان مشخص بود، اما جبهه چهارم در عین حال که ضرورت نوگرایی و مدرن‌شدن را درک کرده بود، به علت دلبستگی به سنت، همواره با خود درگیری داشت. این درحالی بود که برخلاف سه جریان سنت‌گرایی، دموکراسی خواهی و برابری خواهی که به صورت حتی دشمن درمقابل یکدیگر ظاهر شدند، جبهه «نوگرایی دینی» کمترین تعارض را با جریان‌های دیگر و بیشترین همزیستی (و نه توافق) را با هر یک برخلاف سایرین داشته‌اند.^۱

اما همین چند جریان فکری، قبل از پیروزی انقلاب مشروطه در ائتلافی با یکدیگر، درمقابل دستگاه استبداد، اهداف واحدی را به پیش می‌بردند که سبب

۱. این جریان به نسبت سه جریان نخست، کمترین آسیب‌ها را در جنبش‌های سیاسی یکصد سال اخیر دیده است.

قرارگرفتن آن‌ها در کنار هم می‌شد. به غیر از اهداف مشترک، تعریف مبهم، کلی و انتزاعی از مشروطیت و البته عدم وجود سابقه ذهنی و عینی در این زمینه، مشکل خاصی را برایشان به وجود نیاورده بود. درحالی که پس از انقلاب، به علت حذف دشمن مشترک؛ لزوم تدوین قوانین مدنی و اساسی، ترمیم چارچوب نظام سیاسی و تأسیس نهادهای جدید که به روشن شدن تعریف از مشروطیت می‌انجامید؛ و همچنین تندروی برخی از اعضای جبهه تجدد که چهره رادیکال، غیرمنطقی و ویرانگری را از مدرنیته به نمایش گذاردند، همگی سبب جدایی مشروطه‌طلبان از یکدیگر شده بود.

اهدافی که قبل از انقلاب، مشروطه‌طلبان را گرد هم آورده بود، همگی زمینه‌های مشترکی چون گسترش بی‌عدالتی‌ها، ظلم و فساد، سلطه بیگانگان، مواجهه با غرب و عقب‌ماندگی کشور داشته‌اند، اما همین زمینه‌ها که خواسته‌های مشترکی نیز چون برقراری امنیت، رفاه عمومی، استقلال‌خواهی، دولت کارآمد، آزادی (نبود ظلم و ظالم نزد اکثریت نه استبداد)، برقراری عدالت و قانون را دربر می‌گرفت، با روایت دوم از مدرنیته سازگاری بیشتری داشت. با چنین اشتراکی در اهداف، هرکس از ظن خود یار مشروطیت شده و آنگاه زمانی که نوبت به تعریف هریک از این مفاهیم رسید، ظن و تردیدها تبدیل به یقین گردید و جدایی میان انقلابیون را رقم زد.

جدایی میان مشروطه‌طلبان آنگاه آغاز شد که به علت ضعف تئوریک روحانیت در رویارویی با دنیای مدرن، آشنایی روشنفکران با اندیشه‌های جدید و وجود عناصر روشنفکر درون حکومت، تدوین قانون اساسی برعهده روشنفکرانی چون سعدالدوله، مخبرالسلطنه و فرزندان مشیرالدوله نهاده شد، و آنان با استفاده از قوانین اساسی بلژیک و فرانسه، قانون اساسی مشروطه را بنا نهادند. [۱۸۹] قانون اساسی که به گفته آدمیت براساس فلسفه مشروطیت، جایی برای سیاست دینی و ریاست فائده روحانیت باقی نمی‌گذارد. [۱۹۰] مواردی چون حاکمیت ملی، تأکید بر اختیارات مجلس در مقام قانونگذاری، تأکید بر قوانین عرفی - عقلی، آزادی مذاهب، برابری حقوق اجتماعی افراد، دستگاه قضایی

عرفی و... سبب اختلافاتی اساسی زمان تدوین قانون اساسی شد. درحالی که همین اختلافات اولیه سنگ بنای اختلاف و ستیز میان نیروهای اجتماعی را به شکل اساسی‌تری در دوره‌های بعدی پایه‌ریزی نمود.^۱ در واقع می‌توان گفت ائتلاف‌های وسیع میان نیروهای سیاسی قبل از انقلاب، همواره براساس مصالح سیاسی و نه وجود اتفاق نظر در آراء و برنامه‌ها شکل گرفت. [۱۹۱]

از آنجا که جنبش مشروطه، شاه و استبداد وی را از طریق تأسیس نهادهای قانونگذاری به منظور سهیم نمودن مردم و نیروهای سیاسی در امر حکومتداری هدف قرار داده بود، می‌بایست آن بزرگترین و نخستین رسالت تاریخی را در رابطه با تعیین و تدوین حقوق سیاسی جامعه برعهده گیرد. در فقدان نهاد سلطنت که به امر ذاتی سیاست در ایران تبدیل شده بود، به‌ویژه با توجه به خوگرفتن جامعه و نیروهای اجتماعی به هزاران سال سلطنت مطلقه، ابدی، الهی، قدسی و غیرقابل تغییر و سرپیچی، چنین امری یعنی ترسیم چارچوب‌های آزادی در معنای مثبت آن، «آزادی در»، بسیار مشکل می‌نمود. حتی نیروهای سنتی که در ابتدا با بقیه مشروطه‌طلبان همراه بودند، قائل به آزادی و محدودیت اختیارات سلطنت در معنای مثبت آن بوده‌اند^۲ که البته در چارچوب دیگری معنا می‌یافت. بنابراین بزرگترین مشکل پیش روی مشروطه پرنمودن خلاء حاصل از تضعیف سلطنت بود که برعهده مجلس گذارده شد. مجلسی که از این به بعد به جای شاه بر اریکه قدرت می‌نشست. مجلس که عهده‌دار مملکت شده بود و با این کار به واقع ایران را وارد نظام پارلمانی کرده بود، با فرمان ۱۴/مرداد/۱۲۸۵ مظفرالدین شاه و در عمارت بهارستان با حضور

۱. در ادامه اعدام شیخ فضل‌الله که برآمده از ستیز و تعارض میان سنت و مدرنیته در ایران بوده است، می‌توان به ترور آیت‌الله بهبهانی، یکی از رهبران مشروطه، ترور احمد کسروی، نویسنده تاریخ مشروطیت ایران و مانند آن‌ها در سال‌های بعدی اشاره نمود که همگی از چنین تعارضی برمی‌خاست.

۲. آیزیا برلین آزادی را به دو دسته مثبت و منفی تقسیم می‌کند. «آزادی منفی» از نظر وی آزادی از قید و بندهای سنتی و تاریخی است که براساس مصالح شخصی توسط هر فردی برای خود تعریف می‌گردد، درحالی که منظور از «آزادی مثبت»، آزادی در چارچوب‌های عقلی، قانونی و جمعی است که توسط دیگران از جمله جامعه تعریف می‌پذیرد.

هزاران نفر گشایش یافت. سپس نظامنامهٔ انتخابات تهیه و انتخابات به صورت صنفی در تهران برگزار گردید و آنگاه مجلس با حضور نمایندگان تهران عملاً و رسماً افتتاح شد. درحالی که در تدوین قانون اساسی نخستین مشکلات به وجود آمد، با مرگ مظفرالدین شاه اختلافات به طور موقتی مسکوت ماند. اما با روی کار آمدن محمدعلی شاه مستبد و ورود نمایندگان تبریز که رادیکال و آگاه‌تر از سایر مشروطه‌خواهان بوده‌اند، رویارویی واقعی میان سنت‌گرایان و محافظه‌کاران درباری که بعداً باهم همدست شدند، با سکولارهایی که خواهان برهم زدن نظم موجود و سنت‌های مرسوم و به‌ویژه امتیازات موروثی و از پیش تعیین شده بوده‌اند، آغاز گردید. از آنجا که دربار خواهان تقلیل مجلس شورای ملی به سطح یک مشورت‌خانه و شورای صنفی بوده است و از اینرو نامی از مشروطه هم تاکنون به میان نیامده بود، نمایندگان مجلس به‌ویژه نمایندگان تبریز به منظور روشن نمودن اوضاع، تلاش‌های شبانه‌روزی را آغاز نمودند. از جمله آنان در یک اقدام خود به رهبری سیدحسن تقی‌زاده، نمایندهٔ رادیکال تبریز، نزد مشیرالدوله صدراعظم رفتند و سوال کردند که فرمانی که شاه به ملت داده است مشروطه است یا غیر آن؟ صدراعظم پس از سرسختی و طفره‌رفتن و ایستادگی نمایندگان که مجدداً گفتند ما باید بدانیم که مشروطه هستیم یا نه، سرانجام جواب داد: نه! دولت به شما یک مجلس برای وضع قوانین داده است. یکی از همین نمایندگان به مستشارالدوله گفت: پس دولت آب در گوش ما کرده است. ما می‌رویم و فریبکاری دولت را به گوش موکلین خود که در تلگرافخانه‌ها جمعند برسانیم. [۱۹۲] سرانجام با مقاومت نمایندگان مجلس، در تاریخ ۱۵/مهر/۱۲۸۶ متممی بر قانون اساسی ناتمام قبلی نوشته شد.^۱ این متمم که از یکسو اختیارات شاه را محدود و درحد سمبلیک همچون پادشاهان مشروطه اروپا می‌نمود و از سوی دیگر اساس تدوین قوانین را برپایهٔ عقل و عرف و

۱. به‌عنوان نمونه در قانون اساسی امضا شده از سوی مظفرالدین شاه، مطابق اصل ۳۷، وزیران فقط در برابر شاه پاسخگو بودند که با مقاومت نمایندگان تبریز و شورش در آن شهر، متمم قانون اساسی به امضای شاه جدید، محمدعلی شاه رسید.

توافق اکثریتی بنا می نمود، سبب شکل‌گیری اختلافات و ائتلاف‌های دیگری میان نیروهای سیاسی شد که به کودتای محمدعلی شاه، ترور صدراعظم اتابک، جنگ داخلی، اعدام شیخ فضل‌الله و سرانجام فتح تهران از سوی مشروطه‌خواهان گیلانی، آذری، اصفهانی، بختیاری و سایر نقاط ایران و پناهنده شدن و فرار محمدعلی شاه به روسیه منجر گردید. [۱۹۳]

حال باتوجه به وضعیت فوق و رویارویی مستقیم نیروهای سیاسی مقابل یکدیگر، می‌توان عامل اصلی چنین مواجهه‌ای را که در تاریخ ایران بی‌شبهت به جنگ نبوده است [چراکه هدف نیروهای سیاسی عمدتاً حذف رقیب بود] به همان ستیز میان سنت و تجدد نسبت داد. همان‌گونه که میان متجددین [دموکراسی‌خواهان و مساوات‌طلبان] اختلاف و تفاوت وجود داشت، میان سنت‌گراها نیز اختلافات اساسی‌ای وجود داشته است که می‌توان آن‌ها را به سه دسته نیروهای استبدادی، شریعت‌مداران و عدالت‌خواهان تقسیم نمود. در ادامه به اختلافات اساسی موجود میان این نیروها که تنها به چالش سنت و تجدد برمی‌گردد، خواهیم پرداخت. لازم به ذکر است نیروهای سیاسی زیر، همواره ترکیب خود را از نظر فکری، سیاسی و... تاکنون حفظ نموده‌اند.

۱. تجددگرایی

منظور از تجددگرایی، جریانی است که تحت عنوان روشنفکری، رهبری فکری جامعه ایران پیش و پس از مشروطه را برعهده داشته‌اند. همان‌هایی که به علت آشنایی با تفکر مدرن به واسطه زندگی در غرب و دیگر کشورها و مطالعه آثار متفکران غربی و با اعتقاد به لزوم پیروی از غرب و اخذ تمدن آن به منظور دستیابی به پیشرفت، آبادی، برابری و رفاه، افکار جدید را وارد ایران نمودند.

در مجموع، تفکر مدرن در ایران عصر مشروطه را می‌توان به سه گرایش لیبرال دموکراسی، سوسیال دموکراسی و کمونیزم تقسیم نمود. میان این سه گرایش شباهت‌های عمده و بنیادینی وجود دارد که سبب قرارگرفتن آن‌ها درون گفتمان مدرن می‌شود. اشتراک موجود میان آن‌ها اعتقاد به مبانی فکری مدرنیته

از جمله عقل‌گرایی، اومانیسیم، سکولاریزم و تجربه‌گرایی می‌باشد که هیچ‌یک از آنان در این زمینه اختلاف نظر چندانی ندارند. بنیادهای فوق که سبب تمایز میان مدرنیته با سنت می‌گردد، گرچه در تمامی این گرایش‌ها مشترک است و همین امر سبب آن شده که آن‌ها را از سنت‌گرایان جدا نماییم، اما در زمینه سایر وجوه مدرنیته، میان گرایش‌های سه‌گانه یادشده، اختلافات اساسی وجود دارد. چنین اختلافی، برآمده از چهره‌ژانوسی و دوگانه‌مدرنیته است که در غرب سال‌ها قبل و در ایران بعد از مشروطیت اتفاق افتاده بود. چهره‌دوگانه‌مدرنیته که برآمده از زمینه‌های شکل‌گیری و نحوه‌رویارویی با واقعیات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جوامع است، جدایی میان آنان را سبب شد. در غیر این صورت میان سه‌گرایش یادشده در زمینه اعتقاد به بنیادهای مدرنیته، گسست از سنت و لزوم نوسازی جوامع مطابق با الگوهای مدرن اشتراک نظر وجود دارد.

از میان نمایندگان تفکر لیبرال دموکراسی در ایران عصر انقلاب مشروطیت می‌توان به میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم‌خان، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، میرزا محمدعلی خان نصرت‌السلطان دانش‌علی، میرزا عباسقلی خان ممتاز همایون، میرزا مصطفی‌خان منصورالسلطنه و در دوره‌های بعدی افرادی چون دکتر محمد مصدق و اعضای جبهه ملی اشاره نمود که البته شمار وسیع‌تری را دربر می‌گیرد.

لیبرال دموکراسی در ایران همچون احزاب اروپایی و آمریکایی با تأکید بر چهره نخست مدرنیته راه خود را از سایر گرایش‌های مدرن جدا می‌کند. لیبرال دموکراسی در افکار اندیشمندانی چون توکویل و جان استوارت میل و مکتب لیبرالیسم ریشه دارد که بر آزادی انسان از هرگونه قید و بند تحمیلی تا جایی که به دیگران آسیب نرساند تأکید می‌ورزد. از این دیدگاه انسان کاملاً آزاد است که سرنوشت خود را رقم زند و هیچ امری خارج از اراده انسان مانند دین، حکومت و جامعه حق تعیین سرنوشت انسانی را ندارد. دولت نه در مقامی بالاتر از جامعه و نه ویژگی ذاتی جامعه، بلکه محصول توافق جمعی تک‌تک انسان‌هاست و وظیفه آن تأمین امنیت و تضمین آزادی انسان‌ها از دخالت

هرگونه نیروی خارج از اراده اوست. دولت هیچ رسالت آسمانی و ابدی نیز ندارد و در صورت عمل نکردن به قرارداد یا توافق، برچیده می‌شود. [۱۹۴]

لیبرال دموکرات‌ها با تأکید بر حقوق فردی بشر، آزادی‌های اساسی او و دولت به‌عنوان کارگزار و نماینده ملت، دموکراسی را بهترین نظام سیاسی می‌دانند که تنها در سایه آن می‌توان به سعادت نائل آمد. دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم مبتنی بر آراء عمومی، آزادی بیان، جامعه مدنی، محدودیت قدرت حکومت، تکثر و تعدد گروه‌ها، تساهل و مدارای سیاسی، آزادی‌های فردی و جمعی، حکومت اکثریت، نظام انتخاباتی، تفکیک قوا، جدایی دین از سیاست، مبادله آزاد افکار و... است. [۱۹۵] این دیدگاه با بدبینی عمیق نسبت به قدرت، هرگونه تمرکز و انحصار قدرت را با روح آزادی‌خواهی بشر در تعارض می‌داند، از اینرو معتقد است قدرت شرّ لازمی است که تنها با قدرت می‌توان آن را مهار کرد. مهار قدرت توسط قدرت از طریق تفکیک قوا و پیدایش جامعه مدنی متشکل از گروه‌ها و تشکل‌های مختلف ممکن خواهد بود، در غیر این صورت قدرت ذاتاً میل به تمرکز و انحصار دارد. [۱۹۶]

در تفکر لیبرال دموکراسی، «رقابت» و «دیالکتیک آزاد» میان نیروهای سیاسی و اقتصادی بهترین راه تأمین عدالت و برابری است و هرگونه خواهشی برای برقراری عدالت و برابری از طریق دولت، به انحصار قدرت و ثروت در آن منجر می‌شود. [۱۹۷]

در مجموع اندیشه لیبرال دموکراسی به‌عنوان یکی از جلوه‌های اندیشه مدرن با تأکید بر چهره نخست مدرنیته برای آزادی بشر در سایه کثرت‌گرایی، فردگرایی و تساهل ارزش بیشتری نسبت به چهره دوم مدرنیته قائل است و تحقق آن را محصول دموکراسی می‌داند. میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا ملکم‌خان را می‌توان بنیانگذاران تفکر لیبرال دموکراسی در ایران قلمداد نمود که برای نخستین بار به منظور ورود افکار مدرن به کشور جهدها نمودند.

همراه با این دو متفکر، افراد زیادی از میان نخبگان سیاسی متوجه نارسایی‌های سیاسی و ریشه مشکلات کشور یعنی ساختار حکومتی و نظام

سیاسی شدند. به‌ویژه تحصیلکردگان ایرانی در اروپا با ملاحظه سیستم سیاسی غرب به‌خصوص فرانسه و انگلستان که بالاترین شخص حکومت در آنجا تنها سمبل وحدت و نماد تاریخ و هویت است و امور مملکت توسط مردم و احزاب به‌صورت مشترک و در یک رقابت در چارچوب منافع ملی پیش می‌رود، به این نتیجه رسیدند که در صورتی می‌توان پیشرفت کشور را در مسیری درست هدایت نمود که سلطنت مشروطه و سمبلیک تحقق یابد.

همچنین روشنفکران ایرانی تنها راه برقراری امنیت، نظم، عدالت و برابری را اصلاح ساختار سیاسی کشور دانسته‌اند. چراکه از دیدگاه همگی آنان بزرگترین عامل ناامنی و نابرابری و بی‌عدالتی و هرگونه اغتشاش و بی‌نظمی و رکود و بحران اقتصادی خود حکومت است. حکومت و سران وابسته به آن‌ها که در شهرها و روستاهای مختلف تنها مشغول خوشگذرانی بوده و از دنیای پیرامون و احوال مردمان خود بی‌خبر بوده‌اند، عامل و مانع اصلی توسعه‌نیافتگی‌اند و همگی مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که از طریق زحمت و بیگاری رعیت، زنده‌اند. بنابراین چه راهی درست‌تر از آن‌که به اصلاح ساختار سیاسی کشور از طریق کنارزدن شاه و درباریان و انواع افراد وابسته به آن‌ها در سراسر کشور دست زد؟ چه راهی بهتر از آن‌که اداره کشور به نمایندگان ملت واگذار گردد که بتوان به‌طور متفق‌جلوی هرگونه چپاول و استعمار بیگانگان و استثمار طبقه حاکمه را گرفت.

از نگاه لیبرال دموکرات‌های ایرانی تنها راه پیشرفت و اصلاح، تغییر ساختار حکومتی از استبدادی به مشروطه است که هرگونه حفظ حقوق ملت، جان و مال مردم، تنها از طریق قانونی و در چارچوب منافع ملی و نه به شکل خودسرانه صورت پذیرد. برابری، عدالت، نظم، قانون و ترقی از نگاه آنان تنها در چارچوب دموکراسی، آزادی و مشروطیت ممکن است که به‌جای یک تن، چندین هزاران تن و به‌جای اقلیت، اکثریت حکومت کند. هم‌اینان بودند که با هدف قرار دادن شخص شاه به‌عنوان عامل نابسامانی‌ها، اندیشه‌های مشروطیت و مجلس‌خواهی را به میان مردمان ناراضی و معترض در اوج انقلاب بردند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده همچون دیگر روشنفکران ایرانی با تأکید بر عقلانیت غربی، اصالت تجربه، فلسفه جدید و سکولاریزم، نماینده تمام‌عیار تعقل و فلسفه لیبرالیسم در ایران بود. [۱۹۸] محور تفکر سیاسی وی برانداختن «دسپوتیسم» بود و تأسیس «کنستیتوسیون» و تغییر دولت مطلقه استبدادی به حکومت مشروطه قانونی. او اندیشه‌ساز فلسفه ناسیونالیسم جدید، مروج اصول مشروطه و حکومت قانون، نماینده فلسفه سیاست عقلی، عرفی و تفکیک مطلق سیاست از شریعت بود. آخوندزاده ریشه همه گرفتاری‌های مردم مسلمان را در «دسپوتیسم» و «فنا‌تیزم» جستجو می‌کند. او دسپوتیسم را روشی می‌داند که در آن یک فرمانروا در بخش کوچک یا بزرگ با توانایی، خودکامه و بدون پیروی از هیچ پایه‌ای سررشته‌داری می‌کند. درباره فنا‌تیزم نیز آن را شیوه‌ای می‌داند که گرفتاران به آن بدون اندیشه و بی‌آن‌که در بستگی استوار گفتگوهای جهانی باشند، به هر پنداری خواه راستین خواه ناراست می‌گروند و ایستادگی بی‌پایانی در پشتیبانی از این پندارها نشان می‌دهند. [۱۹۹] او می‌گوید «تأثیر ظلم دیسپوت و زور فنا‌تیزم علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شد.» [۲۰۰] او در تعریف استبداد مطلقه نیز می‌گوید: «دیسپوت عبارت از پادشاهی است که در اعمال خود به هیچ قانونی متمسک و مقید نبوده و به مال و جان مردم بلاحد تسلط و انحصار داشته باشد و همیشه به هوای نفس خود رفتار بکند و مردم در تحت سلطنت او عبد دنی و رذیل بوده از حقوق آزادی و بشریت به کلی محروم باشند.» آخوندزاده که تحت تأثیر منتسکیو و ولتر می‌باشد، خواهان حکومت قانونی و مشروطه است: «باید اساس سلطنت از روی قوانین باشد و پادشاه راستین باید تابع قانون باشد.» [۲۰۱]

از دید او، جهت‌رهایی از دسپوتیسم و فنا‌تیزم می‌بایست به اصلاح دین دست زد. آخوندزاده معتقد است:

«رهایی از ظلم دیسپوت (مستبد) و عقاید پوچ تحقق نمی‌پذیرد. مگر با علم (علم مدرن) و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره (پیشرفت) و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن. و لیبرال بودن نمی‌شود مگر

با رستن از قید عقاید باطل. چه فایده. مذهب تو و عقاید تو. به لیبرال

بودن (آزادبودن) تو مانع است.» [۲۰۲]

آخوندزاده که اندیشهٔ مدرن را وارد فرهنگ و تاریخ ایران نمود، به منظور دست‌یابی به پیشرفت و رهایی از استبداد، بر تغییر نظام نگارش عربی - فارسی، تغییر الفبا و آموزش همگانی اجباری تأکید دارد. او رهایی را در عقلانیت می‌داند و بدین وسیله هرگونه تقلید را رد می‌کند.

«هرگاه اجتماعات بشری به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و

ایشان را مجبور سازند که هرچه از آباء و اجداد و اولیای دین مقرر

است، به آن اکتفا کنند... و عقل خودشان را در امور مدنیت کارگر

نسازند. افراد آنها شبیه اسب‌های آسیابند که هر روز در دایرهٔ معینه

گردش می‌کنند.» [۲۰۳]

علم را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

جهل ما را اجتهاد آمد به در العذر از اجتهاد ای باخبر

او از مردم و مسلمانان می‌خواهد که نگرش خود را به‌عنوان عامل

عقب‌ماندگی و دسپوتیزم تغییر دهند:

«مادامی که شما و همکیشان شما از علوم طبیعی و ستاره‌شناسی

باخبر نشوید. و مادامی که دانش شما از حوادث فوق طبیعی و معجزات

بر اصول علمی مبتنی نباشد. شما و آنها همیشه به حوادث فوق طبیعی،

معجزات، جادو، طلسم، پریان، اجنه، مقدسین، و نظیر این‌گونه توهمات

اعتقاد خواهید داشت و برای همیشه جاهل خواهید بود.» [۲۰۴]

آخوندزاده تحت تأثیر انقلاب فرانسه، بر حقوق بشر و حقوق طبیعی به جای

حقوق الهی تأکید می‌کند و آن را واسط میان انسان‌ها با یکدیگر و با حکومت

می‌داند. [۲۰۵] در مجموع آخوندزاده به‌عنوان نمایندهٔ تام و تمام مدرنیته با تفسیری

لیبرالی مبتنی بر تفکر اندیشمندان مدرن در دورهٔ روشنگری قرن ۱۸ اروپا که بر

دو اصل اساسی مبارزه با استبداد و مبارزه با دخالت مذهب در سرنوشت

سیاسی و اجتماعی مردمان بنا شده بود، جلوه می‌کند. این اندیشه حول محور

چهره نخست مدرنیته یعنی آزادی از استبداد و از دخالت دین اقرار دارد که به نظر آخوندزاده تنها از طریق نظام سیاسی دموکراتیک و مشروطه قابل تحقق می‌باشد. [۲۰۶]

در میان چهره‌های برجسته دیگر تفکر لیبرال دموکراسی در ایران می‌بایست به مرد عمل و نظر یعنی میرزا ملکم‌خان اشاره نمود که سال‌ها در نظام سیاسی قاجاریه با اصلاح‌طلبانی چون میرزا حسین خان سپهسالار از نزدیک کار کرده و به طرز فکر و عمل حاکمان به‌عنوان مانع پیشرفت آشنا بود. او در میان همه روشنفکران از درجه اهمیت بالاتر و تأثیرگذاری بیشتر برخوردار است.

میرزا ملکم‌خان را می‌توان اولین و مهمترین متجدد ایرانی دانست. او نخستین روشنفکری بود که به تضاد میان سنت و مدرنیته پی برد. حتی می‌توان وی را رهبر فکری تجدد در ایران خواند که اهمیت اندیشه‌هایش آنگونه که باید مورد توجه واقع نشد. جدای از زندگانی و شخصیت وی، می‌بایست افکارش را به قدری مهم ارزیابی نمود که کمتر کسی مانند او تاکنون در جریان روشنفکری یافت می‌شود. به‌گونه‌ای که ناظم‌الاسلام کرمانی در وصف او گفته است: «مقام ملکم‌خان در ایران همانند مقام ولتر، ژان ژاک روسو و ویکتور هوگو است و یا ظل‌السلطان او را «فیلسوف و معلم اول و مثل ارسطاطالیس و افلاطون آن روز و بلکه از آن‌ها برتر خوانده است.» [۲۰۷]

ملکم با نوشتن ۲۶ رساله و انتشار روزنامه معروف و یا معروف‌ترین روزنامه یعنی «قانون»،^۱ مهمترین انتقادات را به‌طور مستقیم به شاه، درباریان و وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور وارد نمود. او با تأسیس فراموش‌خانه و «جامع آدمیت»، نخستین انجمن سیاسی - فکری مبتنی بر اصول مدرنیته را بنا کرد و از طریق آن‌ها سعی نمود به تربیت افراد، اتحاد میان

۱. روزنامه قانون که به گفته آدمیت «چون کاغذ زر می‌بردند» با سانسورهای شدیدی از سوی حکومت ناصری مواجه بود که علی‌رغم آن در میان تحصیلکردگان، درباریان، نظامیان، روحانیون و طلاب، تجار، ایرانیان مهاجر و به‌ویژه اصلاح‌طلبان بسیار خواننده داشت.

روشنفکران و ترویج تفکر جدید پردازد.^۱ [۲۰۸]

همچنین می‌توان گفت بسیاری از اصلاح‌طلبان درون حکومت از طریق گفتگوهایشان با وی و نوشته‌هایش، به اهمیت تجدد و دگرگونی اوضاع جهانی پی برده و تحت تأثیر او به لزوم ایجاد تغییرات اساسی در حکومت و جامعه آگاه گشته‌اند.^۲

ملک‌خان که به شدت از اوضاع نابسامان ایران، عقب‌ماندگی و عملکرد حاکمان رنج می‌برد، تندترین انتقادات را متوجه دستگاه حکومت نموده و استبداد را منشأ همه آشفتگی اوضاع کشور قلمداد می‌کند که تا زمانی که حکومت و شیوه حکمرانی اصلاح نگردد، پیشرفت ممکن نیست. از دید او:

«در ایران، بدون هیچ علم می‌توان حتی وزیر شد. قیمت سرتیپی پانصد تومان است و در پانزده سالگی می‌توان سردار شد. من اگر هفت زبان هم می‌دانستم. باز می‌بایستی نوکر یک احمد بی‌سواد باشم. اگر پسر من علوم اداره را بهتر از وزرای انگلیس تحصیل بکند، باز حکومت ولایات حق اطفال پول‌دار خواهد بود.» [۲۰۹]

ملک‌بدین ترتیب در درجه اول متوجه آیین حکومتداری در ایران و غرب است و قبل از همه اصلاح آن را در ایران واجب می‌شمرد و درصدد برمی‌آید که از طریق نشر آیین حکومتداری در غرب، الگویی برای ایران ارائه نماید.

ملک‌تحت تأثیراندیشه‌های آگوست کنت، جان استوارت میل و دیگر اندیشمندان غربی، بر «اصالت عقل و علم، اومانیسیم، حقوق و آزادی‌های طبیعی بشر، دموکراسی، پارلمانتاریسم، کنستیتوسیون و قانون مشروطیت،

۱. ملک‌اصول آدمیت را در تکالیف هفتگانه می‌داند: اجتناب از بدی، اقدام به نیکی، در رفع ظلم، انفاق، طلب علم، ترویج آدمیت، حفظ نظم (اصیل، ۱۳۸۴: ۴۷).

۲. ملک‌خان علاوه بر آشنایی و دوستی نزدیک با چند تن از کارگزاران حکومت چون مشیرالدوله، چندین سال نمایندگی ایران در کشورهای اروپایی را برعهده داشت و به علت آشنایی با چند زبان اروپایی، در بسیاری از مذاکرات مهم حضور داشته است. همچنین به علت آشنایی وی با افکار غربی و ارتباط او با روشنفکران ایرانی، اسلامی و غرب و محافل روشنفکری از طرف ناصرالدین شاه مأمور تهیه «کتابچه غیبی» یا دفتر تنظیمات درجهت تدوین قواعدی برای اداره کشور شده بود.

برابری در برابر قانون، تخصص‌گرایی، سرمایه‌داری و راه رشد و توسعه اقتصادی وابسته [به نظام سرمایه‌داری جهانی]، اخذ و اقتباس همه‌جانبه نظامات ارزشی غرب و... تأکید داشت. [۲۱۰] او به‌عنوان یک پوزیتیویست تمام‌عیار، علوم اجتماعی را دارای قطعیت ریاضی می‌داند و معتقد است که علم تنظیم دول، مثل علم هندسه، بر قواعد معینی ترتیب یافته است: [۲۱۱]

«چنان‌که اولیای علم طب، به‌واسطه تشریح اموات، حالت و امراض زنده‌ها را مشخص می‌کنند. اولیای علم دول نیز به واسطه تحقیقات اوضاع گذشته، درجات عمر و موجبات سرنوشت طوایف را معین و محسوس می‌سازند، و از روی علم قطعی حکم می‌کنند که باعث بقای فلان دولت چیست و عمر فلان دولت به کجا رسیده و عاقبت فلان دولت چه خواهد بود.» [۲۱۲]

او به مدرنیته اعتقادی راسخ داشت و به درستی آنچه که پیشرفت غربیان نامیده می‌شود، ایمان داشته است:

«اگر شما بخواهید راه ترقی را با عقل خود پیدا نمایید، باید سه‌هزار سال دیگر منتظر بمانیم. راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دوسه هزار سال مثل اصول تلگراف پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند.» [۲۱۳]

او ضمن تأکید بر علم و تکنولوژی مدرن، بر تنظیمات و دستگاه دیوانسالاری غرب که از دید وی مهمترین جلوه تمدن اروپا محسوب می‌شوند نگاه ویژه‌ای داشت و پیروی از آن را لازم می‌دانست: «نظم و آسایش و آبادی و عظمت و جمیع ترقیات یوروپ از حسن ترتیب دستگاه دیوان است.» [۲۱۴]

«همان‌طوری که تلگراف را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در تهران نصب کرد، همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت ولیکن چنان‌که مکرر عرض کردم و بازهم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خودتان اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلگراف را از پیش

خود پیدا نمایید. به همان دلیل که تفنگ را ما اختراع نکردیم و یا ما کالسکه آتشی نساخته‌ایم. به همان دلیل دستگاه اجرا نزد خود نداریم.» [۲۱۵]

ملکم‌خان در زمینه نحوه اداره حکومت و جامعه، سه راه تقلید از گذشتگان، سرمشق از فرنگیان و اختراع را پیش می‌کشد. او بار د بار تقلید از شیوه حکومتداری قدیم که نتایج آن چیزی جز ظلم و فلاکت برای مردم نبود، درخصوص اختراع نیز می‌گوید:

«اگر قرار باشد که خود در این اصول (حکومتداری) مخترع باشیم، اولاً بفرمایید که این پانصد سال گذشته در صنایع ظاهری کدام اختراع را کرده‌ایم که بتوانیم در صنایع علمی اختراعی نماییم؟ اگر ما در کشتی‌سازی یا راه‌آهن یا نقاشی یا در زرگری یا شاعی یا در هر صنعت جزئی که شما بخواهید، یک نقطه از پیش خود اختراعی کرده باشیم، آن وقت می‌توانیم ادعا نماییم که در علوم دولتی هم قابل اختراع هستیم. اما اگر در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفشدوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم، چگونه می‌توانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیق‌تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نماییم.» [۲۱۶]

همچنین او در انتقاد از شیوه حکومتداری ایرانیان می‌نویسد:

«درحالی که (حاکمان) هنوز ترکیب دستگاه دیوان و کل مراسم حکمرانی را از آیین جمشید و از بربرهای سلاطین تاتار اخذ می‌کردند، متوقع بودند که لشکر ایران را به پایه عساگر فرنگ برسانند. مالیات را مثل چنگیز می‌گرفتند، افواج را می‌خواستند مثل ناپلئون مشق بدهند. هنوز اسم پول کاغذی را نشنیده بودند و می‌خواستند قورخانه داشته باشند. غافل از این که قدرت عساگر فرنگ، حاصل هزار نوع دستگاه دیگر است که تا جمیع آن‌ها را نقطه به نقطه اخذ نکنیم، ممکن نخواهد بود که معنی لشکر فرنگ در ایران ظهور نماید. وزرای ما باید مسلماً بدانند که بدون اخذ اصول مملکتداری فرنگ نه تنها مثل فرنگ لشکر

نخواهیم داشت بلکه محال خواهد بود که بتوانیم مثل فرنگ آهنگر

داشته باشیم.» [۲۱۷]

تفکر ملکم برآمده از این اصول عقاید اوست که برآن اساس اشاعهٔ مدنیت غربی در سراسر جهان نه تنها امری است محتوم تاریخ، بلکه این تحول از شرایط تکامل هیأت اجتماع و موجب خوشبختی و سعادت آدمی است. بنابراین شرط فرزاندگی و خردمندی از دیدگاه وی آن است که آیین تمدن اروپایی را از جان و دل بپذیریم و جهت فکری خود را از سیر تکامل تاریخ و روح زمان دمساز کنیم. [۲۱۸] بدین جهت وی خواهان اصلاحات اساسی در دستگاه دیوان (حکومت) با کمک علم و اصول غربی است که آن را پیش شرط سایر تحولات می‌داند:

«بدون نظم دستگاه دیوان، هر تدبیری بکنید و هر قدر که بکوشید، باز

یقین بدانید که استیلای خارجه نه از شما و نه از ایران آثاری باقی

نی‌گذارد.» [۲۱۹]

ملکم خان یکی از این اصول نظم را مبارزه با استبداد و قانونمندی می‌داند. او ایران را تماماً یک حبس‌خانه فلاکت می‌خواند که نه اختیار مال، نه اطمینان جان، نه مجال حرف و نه امکان حرکت است. [۲۲۰] هیچ‌کس به اندازهٔ وی بر قانون و دستگاه‌های قانونگذاری تأکید نداشته است:

«اگر شعور دارید و حق زندگی می‌خواهید، قانون بخواهید. اگر صاحب

دین هستید، اگر خانهٔ شما را خراب کرده‌اند، اگر موجب شما را

خورده‌اند، اگر مناصب و حقوق شما را به دیگران فروخته‌اند، اگر

صاحب عیال هستید، اگر فقیر هستید، اگر رحم دارید، اگر آدم هستید

و... قانون بخواهید.» [۲۲۱]

از نظر او قانون عبارتست از اجتماع قوای آحاد یک جماعت به جهت حفظ

حقوق عامه چراکه از دید وی:

«بدون قانون هیچ جماعتی از ذلت و شقاوت حیوانی هرگز نجات

نخواهد یافت... جمیع خرابی‌ها و جمیع ظلم‌ها از عدم قانون است...» [۲۲۲]

ملکم که قانون را تنها راه خلاص شدن از آفت‌ها و عوارض حکومت فردی و استبدادی می‌داند، تشکیل مجلس، نهادینه کردن قانون در جامعه، تفکیک قوا، شکل‌گیری تشکیلات وزارتخانه‌ها، تنظیم قواعد مالیه و آزادی بیان را به‌عنوان حقوق ملت برمی‌شمرد. [۲۲۳] ملکم با اعتقاد به نظام پارلمانی معتقد است:

«به اقتضای یک قرار مطلق، تشخیص و تدوین و استقرار قوانین باید کلاً به مشورت و به تصدیق دو مجلس جداگانه باشد؛ یکی مجلس وکلای ملت که خود ملت منتخب می‌کند و یکی دیگر مجلس اقطاب که مرکب است از فضلا و کاملین قوم. از اجتماع این دو مجلس در یک مقام واحد، یک مجلس ثالثی ظاهر می‌شود که آن را ملأ اعلی می‌گویند. اعظام مهمات ملک و کل مقادیر دولت در ید قدرت این ملأ اعلی است.» [۲۲۴]

همچنین او در باب دموکراسی معتقد است:

«تاریخ دنیا در این پنج‌هزار سال ثابت کرده است که جوهر عقل آدمی ظهور نمی‌کند مگر به آزادی کلام و مگر به اجتماع آراه. به حکم یک قانون ازلی، عدالت، امنیت، ترقی، آبادی و جمیع نعمات زندگی بر هیچ نقطه روی زمین ظاهر نشده، مگر به آیین مشورت.» [۲۲۵]

او آزادی را جزء حقوق اساسی انسان‌ها می‌داند که تنها در سایه قانون امکان‌پذیر است. چنین تفکری ملکم را به سوی نظام سیاسی دموکراتیک رهنمون می‌شود:

«شرافت خلقت ما در این است که خداوند ما را فاعل مختار آفریده و به اقتضای این شرافت ما را مأمور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و حافظ حقوق آدمیت خود باشیم. اما گناه بزرگ و علت تمام سیاه‌بختی ما این است که این شرافت و این مأموریت مقدس خود را به کلی از دست داده‌ایم و قرن‌هاست که نعمت حقوق خود را عوض این‌که از خود بخواهیم از مرحمت دیگران انتظار می‌کشیم.» [۲۲۶]

ملکم حقوق و آزادی‌های فردی را در رساله‌ای تحت عنوان صراط‌المستقیم به شیوه‌ای منظم‌تر شرح می‌دهد و آن‌ها را در مقوله‌های امنیت جانی و مالی،

آزادی مکان، آزادی گفتار و قلم، آزادی عقیده و آزادی اجتماعات برمی شمرد. ملکم تحت تأثیر منتسکیو معتقد به تفکیک قوا است. اصولی را که ملکم به عنوان حقوق ملت در دفتر تنظیمات بیان می‌دارد، در واقع کمابیش همان اصولی است که نویسندگان قانون اساسی عصر مشروطیت در آن سند ذکر کردند.

همگام با لیبرالیسم سیاسی و فلسفی، ملکم خان به عنوان یک لیبرال اقتصادی به آزادی رقابت اقتصادی، سرمایه‌گذاری خارجی و پیوند با نظام بین‌الملل معتقد است. او در رساله ترقی، گمرک داخلی و راهداری را مزاحم تجارت آزاد و به زیان اقتصاد ایران می‌داند و سفارش می‌کند که این موانع از میان برداشته شود تا اصل‌گزینش طبیعی بر تجارت حاکم گردد. «[۲۲۷] او همچنین با دفاع از نظام بانکداری، خواهان جلب سرمایه‌گذاری خارجی است. از دید او: «وقتی در ایران آهن کم می‌شود و از خارج می‌آورند، وقتی در ایران چای کم می‌شود، از خارج می‌آورند، وقتی هم سرمایه یک ملک کم می‌شود، می‌توان از خارج آورد...» [۲۲۸]

و یا در جای دیگر می‌گوید:

«دولت ایران باید خیلی خوشوقت و متشکر باشد که کمپانی‌های خارجی با احتمال منافع بسیار کم سرمایه‌های مادی و علمی خود را بیاورند صرف آبادی ایران نمایند. دولت ایران باید هر قدر می‌تواند به کمپانی‌های خارجه امتیاز بدهد... اگر کمپانی‌های خارجی نیابند، ایران آباد نخواهد شد...» [۲۲۹]

از این جهت ملکم تحقق دیدگاه لیبرالی خود و پیشرفت اقتصادی کشور را منوط به انجام اصلاحات در زمینه تأمین امنیت جانی و مالی، تأسیس دستگاه‌های امنیتی قوی، برقراری قانون، راه‌سازی، تأسیس بانک، راه‌آهن، بکاراندازی معادن و جنگل‌ها، ارزانی امتعه، منسوخ‌سازی گمرکات و راهدارخانه‌های داخلی، دعوت از سرمایه‌گذاری خارجی و حمایت از آنان، برقراری پول کاغذی و ارزش پولی ایران، بازکردن جمیع رودخانه‌ها و بنادر به

روی تجارت خارجی و... می‌داند.

او همچنین خواهان توسعه صنعتی، آموزش و پرورش اجباری، اصلاح خوی استبدادی، مبارزه با خرافات، اوهم‌پرستی و تقدیرگرایی،^۱ تحول در خط فارسی و ترویج مذهب انسانیت است. اما اساس ذهنیت او را قانون، ترقی و از همه مهمتر، مشروطه و محدودساختن قدرت استبدادی حکومت تشکیل می‌دهد. او که آدمی باتجربه و بسیار زیرک است، نسبت به سختی‌های مدرن‌سازی کشور و تعارض میان سنت و مدرنیته آشناست و نخستین کسی است که درباره تصادم دو نیروی تجددخواهی و سنت‌گرایی هشدار می‌دهد. از دید او کامیابی در اقدامات اصلاح طلبانه و شکستن قدرت محافظه کاران منوط به ایستادگی و مقاومت ترقی خواهان و حامیان علم و فرهنگ جدید است. [۲۳۰] او پس از مدتی با پی بردن به نقش علما در هدایت افکار عمومی جامعه و نقش دین در میان ایرانیان، هرگونه مدرن‌سازی را در ضدیت با دین و سنت‌ها امری غیرممکن دانسته و به منظور سازگاری میان دین و مدرنیته نزد روشنفکران داخلی و خارجی و علمای دینی، تلاش‌های زیادی به عمل می‌آورد. او از دین به عنوان یک ابزار برای مدرن‌سازی کشور استفاده می‌نماید و هدف او همراه کردن علما و جامعه دینی با مدرنیته بود تا از هرگونه مخالفت آنان با مدرنیته جلوگیری نموده و از سوی دیگر جلوی تندروی‌های روشنفکران عرفی‌گرا را در حمله به دین و تلاش برای حذف دین از صحنه اجتماعی به منظور مدرن‌سازی کشور که سبب واکنش سنت خواهد شد بگیرد.

«من می‌دانستم که تلاش در راستای تغییر الگوهای ایرانی به ساز و کارهای غربی، تلاشی بیهوده است. لذا بر آن شدم تا اصلاحاتم را در قالبی ارائه نمایم که برای مردم قابل درک و فهم باشد؛ یعنی به آنها رنگ و بوی مذهبی بدهم.» [۲۳۱]

و یا در جایی دیگر بیان می‌دارد:

۱. یکی از شاهکارهای انتقادی ملکم رساله‌ای است به نام انشاءالله ماشاءالله که آن را به زبان طنز در رد خرافات و اوهم‌پرستی نوشته است.

«برای این که اصولی که اساس مدنیت غربی است به مذاق مسلمانان خوش آید و پذیرفته شود، به جای این که بگوییم آن را از لندن و پاریس می‌گیریم و به جای این که بگوییم فلان دولت یا فلان سفیر چین و چنان می‌گوید (که هرگز هم پذیرفته نمی‌شود) بهتر است که آن اصول را اخذ نماییم و بگوییم که منبع آن اسلام است.» [۲۳۲]

ملکم حتی برای آن که سبب ایجاد تضادی میان سنت و مدرنیته نگردد و مخالفت جامعه، علما و نخبگان مذهبی را علیه مدرنیته موجب نشود، که البته او قبلاً به تضادهای آن دو پی برده بود و واکنش‌های احتمالی را پیش‌بینی می‌نمود و سرنوشت اصلاح‌طلبانی چون امیرکبیر، قائم‌مقام و سپهسالار را از نزدیک تجربه کرده بود، به ترویج تفکر خاص دیگری مبادرت می‌ورزد.^۱ او می‌گوید:

«به جای این که گفته شود منبع عقاید و اصول مدرنیته از انگلستان، فرانسه یا آلمان آمده، بگویید ما با اروپاییان کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی اسلام هستند که فرنگیان از ما اخذ نموده‌اند.» [۲۳۳]

در مجموع ملک‌خان به عنوان یک متفکر لیبرال دموکرات که حتی بر اندیشه‌های اصلاح‌گران کشورهای اسلامی و علمای جهان اسلام تأثیر گذارد، جزء نخستین کسانی بود که به ضعف‌های اساسی کشور در رویارویی با غرب اشاره نمود و بر لزوم مدرن‌شدن تأکید ورزید. او همچون بسیاری از روشنفکران معاصر خود، وجود استبداد را مهمترین مانع در سر راه اصلاحات و ترقی دانسته و تمام تلاش‌هایش را صرف محو استبداد نمود؛ به گونه‌ای که علاج‌گذار از انحطاط و عقب‌ماندگی ایران و دستیابی به استقلال، برابری و پیشرفت را تنها مشروط به تبدیل سلطنت فردی به مشروطه قانونی می‌دانست. [۲۳۴] امری که با

۱. نوسل جستن ملک‌م و دیگر منجددین به منابع اسلامی برای توجیه مدرنیته، از روی نرس از تکفیر نیز بوده است که توسط علمای درباری و به دستور درباریان برای نابودی یک فرد و منع آثارش، بهترین و متداول‌ترین ابزار بود.

تحقق انقلاب مشروطه، گام نخست خود را برداشت.^۱

از میان دیگر اندیشمندان متجدد طرفدار لیبرال دموکراسی، می‌بایست از مستشارالدوله یاد کرد. به گفته آدمیت: «میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله از پیشروان نشر فکر آزادی است. از دوستان و هم‌فکران میرزا حسین‌خان سپهسالار و میرزا ملکم‌خان و در زمره اقلیت روشنفکرانی بود که در زمان سلطنت ناصرالدین شاه تشکیل گردید».^۲ [۲۳۵] وی در مهمترین اثرش «یک کلمه»، کوشید که زمامداران ایران را نسبت به تحولات در ممالک غربی و مملکت همسایه خود یعنی عثمانی آشنا کند.

در تاریخ نشر اندیشه آزادی در ایران مستشارالدوله مقامی ممتاز دارد. یک کلمه که در سال ۱۲۴۹ش در پاریس نگاشته شد، نخستین نوشته‌ای است که منشأ قدرت دولت را ارادهٔ جمهور ملت می‌داند. همچنین نخستین بار مستشارالدوله از تفکیک قدرت دولت از قدرت روحانی، لزوم تدوین قوانین عرفی برای تنظیم امور دنیوی و یا سکولاریزم سخن گفت. او این فکر جدید را به ایران آورد که افراد مسلمان و غیرمسلمان از نظر حقوق اساسی برابری و قبل از میرزا ملکم‌خان صریحاً گفت که شاه و گدا در برابر قانون مساوی‌اند.^۳ [۲۳۶]

او در باب لزوم تدوین قانون اساسی می‌گوید: «به‌منظور تدوین مجموعه قوانین جامعی که سریع‌الفهم و مقبول ملت باشد، محفلی از اهل دانش و

۱. ملکم‌خان دو سال پس از اعلان مشروطیت زنده ماند، اما همقطاران وی میرزا حسین‌خان سپهسالار، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا علی‌خان امین‌الدوله، و سید جمال‌الدین اسدآبادی همگی قبل از انقلاب مشروطه چشم از جهان فرو بستند.

۲. میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله؛ یکی از کسانی بود که برای ایجاد راه‌آهن در ایران تلاش زیادی کرد. از نظر او اولین قدم برای مدرن‌شدن ایران، تأسیس راه‌آهن است. از اینرو طرح تأسیس راه‌آهن از تهران به حضرت عبدالعظیم و از آنجا به قم و راه‌آهن تهران به مشهد توسط او ارائه می‌شود. او همچنین در دولت سپهسالار، مسئولیت تشکیل عدلیه و با وزارت دادگستری را برعهده داشته است.

۳. یک کلمه سال‌ها به‌عنوان یکی از منابع مهم ادبیات مشروطه، مورد مطالعه مشروطه‌طلبان بود و برای بسیاری از انجمن‌های مخفی به‌عنوان یک اساسنامه مورد پذیرش قرار گرفت.

حکمت و سیاست تشکیل شود و همه کتب معتبر اسلامی و مجموعه قوانین دول متمدن را جمع کنند و کتاب جامعی نویسند و حفظ آن به عهده مجلس مخصوص و مستقل سپرده شود. [۲۳۷] مستشارالدوله که در زمان درد ایران و عقب ماندگی کشور را در یک کلمه یعنی قانون می داند، به اصولی چون مساوات در اجرای قانون، آزادی فردی، امنیت جان و مال، آزادی عقیده، آزادی اجتماعات، منع شکنجه، تفکیک قوا و... می پردازد که همگی برگرفته از قانون اساسی فرانسه و اعلامیه حقوق بشر بوده است. او در دفاع از لزوم اخذ تمدن جدید می نویسد:

«هر نیکی... در هر جا و میان هر ملت که باشد راجع به یک مرکز و یک منبع است... پس ما باید هرگونه نیکی از اسباب مدنیت، از نظم و عدالت و آسایش و ثروت و معموریت و حفظ صحت و رونق تجارت و قدرت دولت و تربیت ملت از دکور و اناث و ترقی هر قسم صنایع و تنظیم راهها و توسیع و تطهیر کوچهها و درستی اکیان و اوزان و مقیاس و صحت مسکوکات سیم و زر و غیره در هر جا و میان هر طایفه مشاهده بکنیم، در اخذ و تحصیل آنها باید کوشا باشیم.» [۲۳۸]

او در باب تفکیک قوا معتقد است:

«مقصود از این جدایی این است که وضع و تنظیم قوانین در اختیار مجلسی باشد، و اجرای آن در دست مجلسی دیگر... ترقی و قدرت فرنگستان از نتایج جدایی دو اختیار است (مقننه و مجریه) و بی نظمی و بی پولی و عدم قدرت در مشرق زمین از اختلاط و امتزاج این دو اختیار است.» [۲۳۹]

همچنین در باب لزوم منع شکنجه می نویسد:

«در جوامع غربی هیچ کس را نمی توان برای اقرارگرفتن یا به بهانه ای، قبل از صدور حکم قانونی شکنجه کرد. احدی از حکام و امراء و سران لشکر جرات و قدرت ندارند که نسبت به زیردستان خود بدون حکم قانون و به هوای نفس، به جهت اقرارگرفتن کسی را چوبی بزنند.

شکنجه بکنند و یا فحش بگویند. این قسم تنبیهات خلاف شأن انسانیت است که در حق اسب و استر و سایر حیوانات بارکش هم روانی دارند.»
در باب تفاوت پادشاهی در مغرب زمین با مشرق می‌گوید:
«هیچ پادشاهی را این قدرت نیست که در حق کسی حتی حکم زدن یک چوب و تازیانه بدهد. اما پادشاه این حق را دارد که حکم قتل محکومی را که دیوانخانه صادر کرد به حبس ابد تبدیل کند... حال آن‌که این قضیه در مشرق زمین به تمامه برعکس است. ببین تفاوت کار از کجاست تا به کجا.»

و سرانجام در باب آزادی می‌نویسد:

«هرکس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود، به شرط آن‌که مخالف و مضر احکام قانون نباشد. در غرب هر فرقه و هر جماعت هر وقت اراده کنند، در مجمعی مخصوصاً جمع شده در مسأله‌ای از مسائل علوم، سیاست، افعال حکومت و یا در امر معاش خود بدون موانع گفتگو و مباحثه می‌کنند... هرکس از چیزی از اعلی و ادنی که در خیر و صلاح و رفاه مملکت و ملت به خیالش می‌رسد با کمال آزادی می‌نویسد و منتشر می‌کند.» [۲۲۰]

وی در لزوم سلطنت مشروطه نامه‌های مفصلی به مظفرالدین میرزای ولیعهد و دیگر سران مملکتی نوشت که در آن به بیان افکار خود پرداخت. او به حکومت استبدادی و فساد دربار سخت انتقاد کرد و اصلاحات اساسی در زمینه ایجاد حکومت قانون، برقراری آزادی و مساوات و تغییر سلطنت استبدادی به مشروطه را خواستار شد و از لزوم تدوین قانون اساسی سخن گفت. همچنین بر لزوم تفکیک قوا و استقلال قوه مقننه از قوه مجریه تأکید ورزید. [۲۲۱] انتقادات او به وضعیت استبدادی و بی‌قانونی کشور در روزنامه اختر چاپ استانبول نیز به اندازه‌ای بوده است که به دستور ناصرالدین شاه و در حضور وی، مستشارالدوله را دستگیر و شکنجه دادند و آنقدر با کتابش، «یک کلمه»، بر سر او کوفتند که عاقبت چشم از جهان فرو بست. [۲۲۲]

گرایش فکری دیگری که همپای جریان لیبرال دموکراسی بر وضعیت سیاسی ایران تأثیر گذاشته و در مشروطیت نیز به‌ویژه پس از استقرار آن نقش اساسی ایفا نمود، جریان چپ دموکراتیک یا سوسیال دموکراسی^۱ بوده است. این جریان که بعدها به‌ویژه در حزب دموکرات ایران در مجلس دوم تجلی می‌یابد، همچون لیبرال دموکرات‌ها به مبانی مدرنیته یعنی خردورزی، اومانیسم، تجربه‌گرایی و سکولاریزم وفادار بوده و همچون آن‌ها بر دموکراسی، مشروطیت، آزادی و پارلمانتاریسم پامی‌فشرده (چهرهٔ نخست تجدد)، اما همزمان بر چهرهٔ دوم تجدد یعنی پیشرفت، تمرکز، ناسیونالیسم و به‌ویژه برابری و عدالت اجتماعی تأکید داشته است و برخلاف لیبرال دموکرات‌ها انقلابی و رادیکال بوده است. درحالی که تفکر لیبرال دموکراسی بیشتر اصلاح‌طلب و خواستار تغییرات از بالا است به‌گونه‌ای که حتی به حفظ امتیازات موروثی و دستاوردهای گذشته مبادرت می‌ورزد، و یا در مجموع با هرگونه خشونت مخالف است، اما گرایش سوسیال دموکراسی خواهان تغییرات رادیکال از پایین با هدف حذف تمامی امتیازات و نابرابری‌ها، مبارزه با فقر، رفع عقب‌ماندگی، حمایت از مشارکت توده‌های مردم در سرنوشت خویش و حمایت از طبقات پایین جامعه است. همچنین درحالی که برای لیبرال دموکرات‌ها، برابری، برابری در مقابل قانون است، اما برای سوسیال دموکرات‌ها، منظور از برابری، حذف هرگونه امتیازات موروثی و سلسله‌مراتبی، حذف فاصلهٔ طبقاتی، رفع تبعیض‌ها و ایجاد فرصت‌های برابر برای همگان است. اگر بتوان احزاب جمهوری‌خواه، محافظه‌کار و لیبرال آمریکا و اروپا را جزء احزاب لیبرال دموکرات محسوب نمود، می‌بایست احزاب کارگر، سوسیالیست، دموکرات (آمریکا) و سوسیال دموکرات اروپا را احزاب دستهٔ دوم به حساب آورد. احزابی که با وجود اعتقاد به دموکراسی، به آرمان‌های طبقات پایین جامعه و عدالت اجتماعی توجه خاصی دارند و به محض رسیدن به قدرت، اصلاحات اساسی در زمینهٔ عدالت

۱. از این جریان به نام‌های دیگری چون اجتماعیون - عامیون و یا طرفداران دموکراسی اجتماعی یاد شده است که ترجمهٔ تحت‌اللفظی سوسیال دموکراسی است.

اجتماعی از قبیل ارائه یارانه‌ها، کاهش مالیات، افزایش خدمات اجتماعی و درمانی، افزایش حقوق، کاهش سن بازنشستگی و مانند آن به عمل می‌آورند. این درحالی است که احزاب لیبرال دموکرات اصلاحات احزاب رقیب خود را در زمینه‌های بالا سبب افزایش قدرت و حجم دولت، افزایش نقدینگی و تورم و توده‌ای شدن سیاست می‌دانند، آن‌ها بر آزادی به‌عنوان شرط عدالت تأکید داشته و عدالت اجتماعی را در سایه رقابت و از طریق دستان نامریی قابل تحقق می‌دانند و هرگونه دخالت دولت را تهدیدی برای دموکراسی می‌خوانند.

همچون احزاب غربی، سوسیال دموکراسی ایران نیز به دو شاخه مهم و عمده تقسیم می‌شود: شاخه‌ای که متأثر از لیبرالیسم فلسفی غرب پس از بحران اقتصادی سال‌های ۳۲-۱۹۲۹ تا سال ۱۹۷۵ م عملاً بر اقتصاد و سیاست غرب حاکم بوده است؛ و شاخه‌ای که متأثر از احزاب سوسیالیستی اروپا به‌ویژه روسیه، به افکار مارکس و تحلیل‌های مارکسیستی درخصوص تحولات اجتماعی وفادار است. شاخه اول تفکر سوسیال دموکراسی که از آن‌ها به‌عنوان طرفداران سیاست «دولت رفاهی» یاد می‌شود، هیچ نسبتی با اندیشه‌های مارکس نداشته، بلکه متأثر از تفکر ژان ژاک روسو، ولتر، رنان، باکل، جرمی بنتام، جان استوارت میل و درنهایت جان مینارد کینز، تأمین خوشبختی افراد جامعه را جزء وظایف دولت دانسته و بر سیاست‌های مداخله‌جویانه دولت، سرمایه‌گذاری دولتی، خدمات دولتی و مانند آن برای کنترل اقتصاد و حمایت از طبقات محروم تأکید می‌نمود. درحالی که شاخه دوم سوسیال دموکراسی کاملاً از اندیشه‌های مارکس متأثر بوده و همچون او تحلیلی طبقاتی، تکاملی، ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ، سیاست، فرهنگ و اقتصاد ارائه می‌کردند و همچون مارکس خواهان دستیابی طبقه کارگر به قدرت بودند، اما برخلاف کمونیست‌های روسی چون لنین و استالین، احزاب سوسیال دموکراسی گرایش مارکسیستی به لزوم مبارزه پارلمانی و مسالمت‌آمیز درون چارچوب‌های دموکراتیک و حذف تدریجی سرمایه‌داری از طریق انباشت و تکامل سرمایه و نه انقلاب و مشارکت کارگران در قدرت از طریق شکل‌دادن به اتحادیه‌ها و

سندیکا‌های کارگری معتقد بودند که در این زمینه از اندیشه‌های برنشتاین، کائوتسکی و پلخانف متأثرند.^۱ [۲۲۳]

درحالی که حزب دموکرات ایران در عصر انقلاب مشروطه مهمترین نماینده سوسیال دموکراسی به حساب می‌آید، اما درون این حزب هر دو گرایش یادشده وجود داشته است. احزاب سوسیال دموکراسی در ایران همچون غرب، و برخلاف احزاب لیبرال دموکرات، درعین اقدام و وفاداری به دموکراسی، توجه ویژه‌ای به مسأله عدالت اجتماعی و برابری طبقاتی داشته‌اند که در زمینه حذف نابرابری‌ها و امتیازات و سلسله‌مراتبی، شیوه‌ای رادیکال درپیش گرفته‌اند. ازجمله موضع رادیکالی این احزاب در مجلس اول و دوم، مخالفت با شکل‌گیری مجلس سنا بوده است که آن را نوعی امتیاز به اشرافیت و نابرابری می‌دانستند.

از میان شاخه نخست سوسیال دموکراسی یا طرفداران دولت رفاهی که درعین وفاداری به بنیان‌های مدرنیته و لیبرالیسم فلسفی و سیاسی، در زمینه اقتصادی و اجتماعی راه خود را از لیبرال دموکرات‌ها جدا ساخته‌اند، می‌توان به میرزا عبدالرحیم طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، علی اکبر دهخدا، ملک‌الشعراء بهار، سلیمان میرزا اسکندری،^۲ سید جمال‌الدین واعظ، محمدرضا مساوات، ملک‌المتکلمین، میرزا یحیی دولت‌آبادی، میرزا ابوالقاسم صور اسرافیل،

۱. بسیاری از مارکسیست‌ها، اندیشه‌های مارکس را به دو دوره جوانی و پیری تقسیم می‌کنند. از دید آن‌ها مارکس جوان، انقلابی و خواهان براندازی سرمایه‌داری و تحقق سوسیالیسم از طریق خشونت‌آمیز بود، درحالی که مارکس مسن خواهان تحقق سوسیالیسم و جامعه کمونیستی از طریق تکامل سرمایه‌داری و به شیوه مسالمت‌آمیز بوده است. مارکسیست‌هایی چون لنین، تروتسکی، استالین، مائو و... درحالی که تفسیر دوم را تجدیدنظرطلبی و دروغین می‌پندارند، معتقد به یک مارکس یعنی مارکس انقلابی‌اند.

۲. گرچه به علت نجارب علمی و شهرت سیاسی، سلیمان میرزا اسکندری به ریاست معنوی حزب توده که حزبی کمونیستی بود، برگزیده شد، اما علاقه او به عدالت اجتماعی و مساوات‌طلبی بیشتر در عقاید اسلامی و دردمندی اجتماعی‌اش ریشه داشت نه در تئوری‌های مارکسیستی حزب که تا سال ۱۳۲۷ش مخفی بود. او چنان به اسلام تعلق خاطر داشت که عضویت زنان را در حزب توده مخالف شرع می‌دانست (طبری، ۱۳۶۶: ۱۴۵-۱۲۳).

سیدحسن تقی‌زاده و.. اشاره نمود،^۱ که به‌ویژه پس از انقلاب مشروطه، نقش اصلی را در جریان روشنفکری و هدایت افکار عمومی برعهده داشته‌اند.^۲ عده‌ای از این افراد، جزء متفکران، عده‌ای جزء شعرا و نویسندگان و بسیاری دیگر از فعالین سرشناس و تأثیرگذار سیاسی در دوران معاصر به شمار می‌روند. نقش افرادی چون سیدجمال واعظ که در سخنوری نظیری نداشت، در تحریک افکار عمومی و آشنا کردن مردم با حقوق اجتماعی خویش، نقش سیدرضا مساوات، علی‌اکبر دهخدا و ملک‌الشعراء بهار در برانگیختن جامعه از طریق روزنامه و همچنین نقش افرادی نظیر سیدحسن تقی‌زاده در سیاسی کردن جامعه و مبارزه با استبداد پس از تأسیس مجلس غیرقابل انکار است. همان‌ها بودند که پس از انقلاب مشروطیت، جنبش مردمی را از خواسته‌های صرفاً سیاسی و قضایی به خواسته‌های اجتماعی، اقتصادی و طبقاتی کشاندند و با پی‌گرفتن سیاست انقلابی و رادیکالی، نسبت به تعریف مشروطه به اصلاحات از بالا معترض شده و خواستار اصلاحات در ساختارهای بنیادینی چون شیوه

۱. شاخص‌ترین این افراد از نظر سیاست عملی سیدحسن تقی‌زاده است. گرچه وی و سایر افراد ذکرشده را در کنار افرادی چون حیدر عمو اوغلی و برخی مارکسیست‌های دیگر از مؤسسين حزب دموکرات می‌دانند، درحالی که تفاوت‌ها را در نظر نمی‌گیرند، ولی همکاری بعدی افراد یادشده به‌ویژه تقی‌زاده با حکومت رضاشاه و دوستی صمیمانه سلیمان‌میرزا (پدر معنوی حزب توده در سال ۱۳۲۰) و... با وی، که همگی به انجام اصلاحات و نوسازی دموکراتیک در سایه حکومت رضاخان امید داشته‌اند، نشان‌دهنده رویکرد غیرمارکسیستی این افراد است که سبب جدایی آن‌ها از تفکرات مارکسیستی دیگر مؤسسان حزب دموکرات می‌شود. اعتقاد این افراد به اصلاحات اجتماعی و اشتراکشان در زمینه چهره دوم مدرنیته یعنی پیشرفت، عدالت و برابری، افرادی چون تقی‌زاده و سلیمان‌میرزا را در کنار حیدر عمو اوغلی، رسول‌زاده، نریمانف و... قرار داد. در زمینه زندگانی سیدحسن تقی‌زاده، سیاستمدار تأثیرگذار، چالش‌برانگیز و رادیکال به کتاب (کاتوزیان: ۱۳۸۴: ۳۲-۸۷) مراجعه شود.

۲. البته این افراد نیز از اندیشه‌های سوسیالیستی، مارکسیستی و آنارشیزم آن دوران اروپا به‌ویژه نواحی روسیه و آلمان متأثر بودند که به سرعت در حال گسترش در جهان بوده و درنهایت به انقلاب کمونیستی ۱۹۱۷ روسیه به رهبری لنین انجامید. اما این افراد و تفکر با وجود تأثیرپذیری از سوسیالیسم مارکسی، هرگز از مارکسیسم پیروی نکردند. جهت اثبات این امر می‌توان به تحلیل‌های آن‌ها استناد جست که هرگز مستند به مارکسی و مارکسیست‌ها نبود، بلکه از جریان‌های اجتماعی اروپای غربی چون بنتام و... متأثر بودند.

زمینداری و مالکیت، مالیات، آموزش و پرورش، خدمات رفاهی، تأمین اجتماعی و... که مربوط به عامه مردم اعم از جامعه شهری و روستایی و به‌ویژه قشر پایین جامعه می‌شده است، گشتند. آن‌ها که نسبت به کند پیش‌رفتن اهداف انقلاب و شیوه محافظه‌کاری برخی دیگر از انقلابیون بیمناک بودند و هرگونه صبر و انتظاری را به نفع طبقه حاکمه می‌دانستند، روش‌های رادیکالی را به‌ویژه از طریق روزنامه‌ها و با درج مقالات انتقادی درپیش گرفتند. از آن‌جا که اکثر این افراد با بدنه اجتماعی جامعه برخلاف لیبرال دموکرات‌ها در ارتباط بودند و حتی برگزیده‌شدن برخی از آن‌ها به نمایندگی در مجلس با هدف پیگیری خواسته‌های به تعویق افتاده توده‌ها بوده است، در نتیجه این جریان را به مخالفت با ساختارهای موجود، سنتی و محافظه‌کار می‌کشاند، به گونه‌ای که آن‌ها خواهان لغو هرگونه امتیازات موروثی و اشرافی و سلسله‌مراتبی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، برابری، عدالت اجتماعی و یا در مجموع مساوات‌طلبی و توزیع عادلانه فقر و ثروت شدند. این گروه با شعار «برابری، برادری و آزادی» که برگرفته از آرمان انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بوده است و با الگوگرفتن از روش‌های انقلابی ژاکوبین‌ها و رهبران آن یعنی روبسپیر و دانتون که حتی برخی آن‌ها را به همان نام‌ها خطاب می‌کردند، [۲۴۲] به‌ویژه از مجلس دوم به بعد که به تثبیت بیشتر موقعیت آن‌ها از طریق تشکیل حزب دموکرات انجامید و با توجه به فزونی یافتن تعداد نمایندگان شهرستانی مجلس که با خود پیام فقر و نابرابری مردم سراسر کشور را به پایتخت می‌آوردند، این شاخه سوسیال دموکراسی، حملات سختی را با استفاده از ابزار مجلس به هرگونه سلسله‌مراتبی و امتیازات اشرافی نمود و سیاست مساوات‌طلبانه‌ای را در چارچوب نظام دموکراتیک پیگیری کرد. در هر حال شاخه نخست سوسیال دموکراسی و یا طرفداران دولت رفاهی و دموکراسی اجتماعی که متأثر از لیبرالیسم فلسفی و سیاسی (دموکراسی خواهی) ولی مخالف لیبرالیسم اقتصادی (اقتصاد آزاد و سرمایه‌داری) بوده‌اند، مدرن‌ترین جریان سیاسی و فکری کشور بود که با تأکید بر هر دو چهره مدرنیته، خواهان مدرن‌شدن هرچه سریع‌تر کشور بوده است. این

جریان نوپا ولی گسترده در عرصه روشنفکری، با «غیریت» قرارداد «سنت»، آن را به عنوان مانع بزرگ اصلاحات و مدرنیته می‌دانست. همچنین این جریان که در یک کلام می‌توان آن‌ها را تجلی بزرگ تفکر مدرنیته در ایران دانست که بیشتر به مکتب نوسازی و مدرنیزاسیون تعلق داشته‌اند، پیشرفت سریع کشور و جبران عقب‌ماندگی را از طریق حذف ساختارهای قدیمی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و به‌ویژه فکری خواستار بودند. از آن میان می‌توان به اندیشه‌های دو تن از بنیانگذاران این تفکر اشاره نمود.

میرزا عبدالرحیم طالبوف که نزد مشروطه‌خواهان مقام ارجمندی داشت، به گونه‌ای که حتی غیاباً او را به نمایندگی مجلس اول برمی‌گزینند [گرچه هرگز در مجلس حاضر نشد]، نویسنده کتاب‌های مهمی چون نخبه سپهری، احمد یا سفینه طالبی که نگارش آن از کتاب «امیل» نوشته روسو الهام گرفت، حکمت طبیعی، ترجمه هیئت جدید از فلاماریون، ترجمه پندنامه مارکوس قیصر روم در زمینه اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی، مسالک‌المحسنین در باب اندیشه‌های فلسفی و انتقادات اجتماعی، مسائل الحیات در دفاع از حقوق طبیعی، آزادی و ترقی، ایضاحات در خصوص آزادی که برگرفته از رساله در باب آزادی جان استوارت میل است و کتاب سیاست طالبی شامل دو مقاله که در مقاله اول از سیاست استعماری روس و انگلیس در ایران گلایه می‌کند و در مقاله دوم انتقاداتی بر اوضاع عمومی ایران دارد، بوده است.

آثار طالبوف که نزد مردم و روشنفکران طرفداران زیادی داشت، سخت مورد اعتراض شاه قرار گرفت، به گونه‌ای که ناصرالدین شاه پس از مطلع شدن از مطالب کتاب احمد یا سفینه طالبی که در باب اصول علوم طبیعی همراه با مطالب تاریخی و اجتماعی و قصه‌های شیرین است، طالبوف را یک کافر می‌خواند. این درحالی است که مظفرالدین میرزا، ولیعهد، آثار طالبوف را می‌ستاید و او را وطن‌پرست خطاب می‌کند. [۲۲۵]

طالبوف همچون دیگر متجددین عصر خود، معتقد به اصالت عقل و فلسفه تجربی بوده و به قانون ترقی و تحول تکاملی اعتقاد داشت. وی گرچه در محیط

روسیه و تحت تأثیر جنبش‌های سوسیالیستی آن بوده است، اما هرگز به تحلیل‌های مارکسیستی دلبسته نشد؛ بلکه برعکس تحت آموزش‌های لیبرالیستی، معتقد به دموکراسی، حکومت قانون و حقوق طبیعی بوده است. از دید آدمیت، بنیان تفکر طالبوف بر عقل بنا شده است، ذهن او تجربی صرف و پرداخته دانش طبیعی است. گرایش عقلی او به‌طور کلی مادی (این جهانی) است و اعتقادش بر این است که دانش ما از جهان خارج، تنها از تجربه عینی به‌دست می‌آید. حتی روایت او از دین، عقلی و تاریخی است. [۲۴۶]

او تحت تأثیر آگوست کنت برای علم ارزش و مقام والایی قائل است. کمال نفس آدمی و نیکبختی جامعه انسانی را در ترقی و نشر علوم طبیعی می‌پندارد. در بحث قوانین حیات، آشکارا از فلسفه تحول تکاملی الهام گرفته و جوهر زندگی را در قانون تنازع بقا و انتخاب اصلح می‌داند. [۲۴۷] خردباوری و اعتقاد به آزادی و اختیار ذاتی انسان، مفهومی است که طالبوف را در گذار از جهان بسته و تقدیر باور سنتی، در جریان روشنفکری قرار می‌دهد. وی برپایه این دیدگاه به اهمیت وجودی انسان می‌رسد و برخلاف پیشینیان که از انسان کامل و متافیزیکی خارج از واقعیت و تاریخ بحث می‌کردند، بر انسان حاضر در اجتماع و صاحب اراده و شایسته تربیت و بهره‌مند از خرد و تجربه تأکید دارد. «در فکر تحلیلی طالبوف انسان مختار است. او هاتف فلسفه کار و عمل آدمی است.» [۲۴۸]

طالبوف در اندیشه‌های سیاسی خود، به دموکراسی و لیبرالیسم کاملاً وفادار است و به مفاهیمی چون حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی و آزادی توجه نشان می‌دهد. او آزادی را همراه با علم عامل اصلی ترقی و مدرنیت می‌شناسد. آزادی از دید وی یعنی «مختار بی‌قید، حرّ که قابل واگذاری، تغییر و تصرف نیست. درباره عناصر اصلی آزادی، از آزادی هویت (آزادی شخصی)، آزادی عقاید و آزادی قول یا بیان نام می‌برد و از شقوق آن آزادی انتخابات، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماع [۲۴۹] رامی‌شمارد. او بدین جهت «رساله ایضاحات در آزادی» را نگاشت و به خطراتی که آزادی را تهدید می‌کنند یعنی استبداد، نادانی، هرج و مرج، عوام‌گرایی و افراط‌کاری هشدار داد.

طالبوف تحت تأثیر لیبرالیسم، به نقش دولت به عنوان نهادی حافظ نظم و امنیت جان و مال و آزادی شهروندان می‌پردازد. او به تفاوت دولت مطلقه و مشروطه توجه دارد و نظام مطلقه را به لحاظ این‌که مانع پرورش قوای انسانی و نافی آزادی‌های اجتماعی و ازین برنده عدالت است، به شدت محکوم می‌کند. [۲۵۰]

او با نفی سلطنت مطلقه که آن را سلطنت ظالمانه می‌خواند، معتقد به دو نوع از آن سلطنت یعنی سلطنت مطلقه قانونی همچون روسیه و عثمانی و سلطنت مطلقه بی‌قانون و بی‌چون و چرا چون ایران و افغانستان است که در آن جزا و سزای هرکس موقوف به میل و حالت شخص حاکم خواهد بود. [۲۵۱]

طالبوف در تبیین دولت مدرن مشروطه، به الزامات قانونی و حقوقی آن نیز پرداخته و حاکمیت ملی را به مسأله اندیشه سیاسی پیوند می‌زند. طالبوف می‌گوید که مقصودش از لغت «مشروطه» همان مشروطی بودن قدرت حکومت است. به عبارت دیگر، کلمات «مشروطه» و «مشروطی بودن» (و «کنستیتوسیون» و «کندسیونل») را به یک معنی و در واقع مترادف یکدیگر به کار می‌برد. [۲۵۲] در خصوص حکومت مشروطه او مردم انگلستان را طلایه‌دار این نوع روش و بینش می‌داند و آن‌ها را ستایش می‌کند:

«فضیلت تقدم این مبنای مقدس یعنی مشروطه نمودن حقوق سلاطین
مستقلاً جقه تاج افتخار ملت انگلیس است که اول مجلس مبعوثان را در
سال ۱۲۹۵ میلادی تشکیل داد.» [۲۵۳]

طالبوف تحت تأثیر جرمی بنتام، متفکر قانونگذار انگلیس، قانون را که عبارت از فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت نوع می‌داند و براساس اجرای آن براین باور است که هر فرد کاملاً از مال و جان خود مطمئن می‌باشد، [۲۵۴] آن را براساس منطق فایده معنوی و انتفاع که انگیزه فعالیت انسانی در جستجوی خوشی و نیکبختی است توجیه می‌نماید. او منشأ قانون را اراده جمعی می‌خواند که ناظر بر شکل‌گیری فردیت، تحقق حقوق شهروندی و تأمین قرارداد اجتماعی است. [۲۵۵] او که طرفدار

حکومت مشروطه است، با تأکید بر لزوم تدوین قانون اساسی، در تعریف آن می‌گوید: «قانون اساسی عبارت از آن قانون است که در آن حقوق پادشاه و تبعه واضح و معین شده باشد.» [۲۵۶]

«ما باید قانون اساسی داشته باشیم. قانونی که با آن تعیین مخارج درباری، حق تبعه، حق مجلس وکلا، حق سناتور و حق استقلال دستگاه عدلیه واضح و معین و مشخص گردد...» [۲۵۷]

«تا قانون نداریم، ملت و دولت و وطن و استقلال در معنی خود نداریم. بی‌قانون اساسی نه ملت است نه شرف و نه تکریم. هر جا قانون اساسی نیست، تبعه کورکورانه، تقلید بی‌شعورانه و رعب وحشیانه است. بی‌قانون نه ملک پاینده است و نه استقلال سلطنت تأمینات آینده دارد...» [۲۵۸]

طالبوف در بخش دیگری از اندیشه‌های خود به پیروی از جان لاک، حق طغیان را نیز برای مردم در مقابل انحراف حاکمیت از وظائف قانونی و حقوقی خود تجویز می‌کند. از دید آدمیت، اندیشه‌های بسیار مهم طالبوف حق طغیان مردم علیه ستمگری است که آن را تا نقطه‌نهایی اش یعنی ستمگرکشی امتداد می‌دهد. [۲۵۹]

در حالی که طالبوف در مسائل سیاسی و فلسفی کاملاً پیرو لیبرالیسم است، اما در مسائل اقتصادی از سوسیالیزم پیروی می‌کند. از دید او آزادی باید متحد با مساوات باشد. مساوات یعنی برابری، بی‌تفاوتی و بی‌امتیازی. او سوسیالیزم را «علم اصلاح حالات فقرا و رفاهیت محتاجین» تعریف می‌کند، [۲۶۰] و خواهان دخالت مستقیم دولت در تنظیم و تعدیل ثروت و مالکیت است. او بر طبقه سرمایه‌داران جدید و ملاکان عصر کهنه زمینداری متساویاً می‌تازد و نخستین طرح منظم و جامع را در برانداختن نظام ارباب و رعیتی و تقسیم اراضی پیشنهاد می‌کند. [۲۶۱]

«نظام ارباب و رعیت و نفوذ ملاکان بزرگ باید از ایران برافتد و رعیت مالک باشد یعنی برزگر مالک زمین زیر کشت خود گردد... می‌بایست

در عرض سی سال تقسیم اراضی صورت گیرد... پس از این نباید در ایران ملاک باشد. همه اراضی شخصی یا خالصه دیوانی باید به تبعه فروخته شود که خود تبعه مختار و مالک باشد... و دست اجعاف متنفذین بسته شود.» [۲۶۲]

او که آزادی و برابری هر دو را جزء حقوق طبیعی برمی شمارد، بیشترین توجه خود را به نابرابری های اجتماعی و اختلاف طبقاتی معطوف می دارد که در جامعه ایران رواج داشته است. از دید آدمیت طالبوف در این عبارت که مردم فهمیدند تکالیفشان باید درخور استطاعت و استعداد آنها باشد، از این شعار مهم گرفته است: «به هرکس به اندازه شایستگی اش» که پایه سوسیالیزم است. [۲۶۳] او همچنین در راستای این تفکر بر مصرف زدگی، شیء وارگی، اقتصاد سرمایه داری و نظام اقتصاد بین الملل نقد می کند. [۲۶۴] در مجموع طالبوف از نظر اقتصادی معتقد به دخالت دولت در زمینه مساوات اجتماعی، عدالت اجتماعی، تقسیم اراضی، نفی نظام ارباب و رعیتی، الغای نظام تیول داری، برگرداندن املاک خالصه، ملی کردن منابع طبیعی، تأسیس صنایع جدید و پشتیبانی دولت از اقتصاد ملی و محدود ساختن تجارت آزاد خارجی است.

از میان دیگر متفکران سوسیال دموکراسی نحله نخست، می بایست به میرزا آقاخان کرمانی اشاره نمود. او که در استانبول با محفل های روشنفکری پیوند خورده بود، نماینده تمام عیار فرهنگ ایرانی است. آدمیت در وصف او می نویسد: «آقاخان کرمانی، از پیشروان حکومت جدید در ایران است، نخستین بار برخی آرای فیلسوفان اخیر مغرب را در نظام فکری واحدی به فارسی درآورد، حکمت را از قالب «معقولات» و سنت های فلسفی پیشینیان آزاد ساخت و برپایه دانش طبیعی و تجربی بنیان نهاد. اولین کسی است که علم اجتماع و فلسفه مدیریت را عنوان کرد. بنیانگذار فلسفه تاریخ نگاری جدید است. برجسته ترین مورخ ما در قرن پیش و یکتا مورخ متفکر زمان خویش. اندیشیده ترین تحلیل تاریخی را در فلسفه مزدکی و مبحث تنزل و تباهی ساسانیان هم نوشته است؛ اوست که تطور تاریخی ایران را در نظام مدنی

اسلامی بررسی کرد و مجموع پدیده‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی زمان را در گذشته تاریخ مورد ارزیابی قرار داد. تواناترین نویسنده اجتماعی سده گذشته است. شاعر نامدار ملی، نقاد سنت‌های ادبی گذشته، نماینده نوجوانی ادبی و آغازگر فلسفه ادبیات جدید است. همچنین وی بزرگترین اندیشه‌گر ناسیونالیسم است. منادی اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی، نقاد استعمارگری، هاتف مذهب انسان‌دوستی، نماینده نحله اجتماعی و متفکر انقلابی پیش از مشروطیت هموست. [۲۶۵]

از میرزا آقاخان کرمانی آثار زیادی به جای مانده است: کتاب رضوان، ریحان بوستان‌افروز، آیین سخنوری در تاریخ ادبیات ایران، نامه باستان، آینه اسکندری یا تاریخ ایران باستان، تاریخ ایران از اسلام تا سلجوقیان، سه مکتوب و صد خطابه که در باب ناسیونالیسم ایرانی است، تاریخ شانزدهمین ایران که بحثی انتقادی در تأثیر حوادث تاریخی بر جامعه ایران است، تاریخ قاجاریه و سبب ترقی و تنزل دولت و ملت ایران، در تکالیف ملت، تکوین و تشریح که موضوع فلسفه علوم جدید و مدنیت است، هفتاد و دو ملت، حکمت نظری، هشت بهشت که در حکمت عملی است، عقاید شیخیه و بابیه، انشاءالله ماشاءالله، رساله عمران خوزستان، ترجمه تلماک، ترجمه عهدنامه مالک اشتر و مقالات.

آقاخان کرمانی با حمله به آموزه‌های متافیزیکی حکمت سنتی، پایان آن را اعلام می‌دارد و درصدد ترویج فلسفه عینی و مبتنی بر تجربیات علمی و معقولات بود. در این رابطه او آراء و عقاید فیلسوفان ایرانی از جمله ابن‌سینا، غزالی و امام فخر رازی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: «هرکس به آنان روی آورد، گرسنه و سرگردان ماند و از هر علمی بی‌خبر گشته... همه چیز بر او مجهول و تکلیفش نامعلوم شده است.» [۲۶۶] او که شدیداً طرفدار اصالت عقل و اصالت تجربه بود، تحت تأثیر آثار بیکن، دکارت، مونتسکیو، روسو، آگوست کنت و هربرت اسپنسر قرار داشته است. او با اعتقاد به سکولاریزم، دین را زاده نیاز و احتیاجات طبیعی می‌داند که به تناسب نیازهای زمانه دچار تغییر

می‌شوند و امروزه در دگردیسی خود نیازمند به‌کارگیری خرد و خردورزی هستند. [۲۶۷]

وی برای تمدن مغرب از دو لحاظ اهمیت و اعتبار قائل است: یکی دانش و فنون و دیگری بنیادهای سیاسی و اجتماعی آن. او اخذ علم و صنعت و دانش مغرب‌زمین را شرط ترقی و زندگی جهان‌نوی می‌داند. از نظر او هیچ سزاوار نیست که آنی از تحصیل علم و حکمت و علوم جدید این عصر مانند فیزیک و شیمی کوتاه‌تری و ورزیم و هرکس قصور کند، ظلم عظیم کرده است. [۲۶۸] در زمینه سیاسی او با تأکید بر ناسیونالیسم ایرانی و عناصر آن یعنی دین زرتشت به‌عنوان کامل‌ترین کیش ایرانی، خون، نژاد و تبار ایرانی، قوم آریایی و زبان ملی، خواهان تأسیس حکومت ملی می‌شود.^۱ [۲۶۹] اما در عین حال حکومت ملی مورد نظری در چارچوب حکومت مشروطیه قانونیه معنی می‌دهد. [۲۷۱] از نظر کرمانی، عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران، حکومت دیسپوتیستی و مذهب فئاتیکی است. از دید او:

«دیسپوت کسی است که در مملکتداری به هیچ قانون و قاعده متمسک نبوده و به همه چیز توده بلاحد و انحصار داشته باشد و همواره مستبداً به رأی و هوای نفس خویش رفتار کند و مردمان در حکومت او از هیچ چیز حتی جان‌های خود ایمن نباشند و چون بندگان زرخیر اسیر، از حقوق بشریت و حظوظ آدمیت محروم و ممنوع به‌سر بزنند.» [۲۷۲]

او آزادی و عدالت را جزء حقوق طبیعی افراد بشر برمی‌شمارد و حکومت دیسپوت را ناقض آیین طبیعت و عامل خرابی و ویرانی اجتماع می‌داند. از اینرو تحت تأثیر افکار انقلابی فرانسه، خواهان انقلاب علیه نظام‌های استبدادی است.^۲ اما تحت تأثیر همین افکار، توجه خاصی به سرنوشت توده مردم و

۱. از همین دیدگاه حملات سختی را به سلطه اعراب بر ایران می‌نماید. از دید او: «هر شاخه از درخت اخلاق زشت ایران را که دست می‌زنیم، ریشه او کاشته عرب و نخم او بذر مزرع آن تازیان است. جمیع رذایل و عادات ایرانیان با امانت و ودیعه ملت عرب است یا ثمر و اثر ناخست و نازهایی که در ایران واقع شده است.» [۲۷۰]

۲. آدمیت او را بزرگترین متفکر فلسفه انقلاب تا زمان جنبش مشروطیت می‌داند. تحت

عدالت اجتماعی دارد. وی درباره آزادی می‌گوید: «آزادی آنست که هیچ کس در هیچ عالمی اعتراض بر دیگری نکرده، کسی را با کسی کاری نباشد، و هیچکس از دایره حدود شخصی خود تجاوز نکند.» [۲۷۳] اما مرز آزادی هرکس را حد آزادی دیگری می‌داند. او در این رابطه خواهان برابری زنان با مردان است. [۲۷۴] آزادی از دیدگاه آقاخان کرمانی بدون برابری ممکن نیست. همین بعد از اندیشه او، وی را متوجه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در ایران می‌سازد. کرمانی، به دفاع از مساوات در ثروت، محدودیت مالکیت، رفع امتیازات اجتماعی و تأمین حقوق اجتماعی طبقه زحمتکش و کارگر برخاست. او می‌نویسد: «شبهه‌ای نیست که در اجتماع اولیه بشری اصل برابری حاکم بوده است (تأثیر اندیشه روسو)، و مالکیت در میان نبود. آن قانون متروک گردید، آیین مالکیت و عدم مساوات بر جامعه انسانی چیره گشت. اکنون فرقه‌های مختلف به وجود آمده‌اند که مرامشان «مساوات و مساوات ملی عمومی» است و همه برای مسأله مقدسه مساوات کار می‌کنند و اول وظیفه انسانیت را همین می‌دانند. معتقدند جملگی افراد باید در امتیازات ملتی مساوی باشند، مالکیت زمین برافتد، از آن‌که «زمین در خلقت مثل هواست، تصاحب‌بردار نیست، باید بین مردم مشاع باشد و هرکس حق دارد که اجرت زحمتی را که در آبادی آن برده بگیرد.» توانگران جهان همه از دزدی و تقلب صاحب دولت و ثروت شده‌اند. فقر و توانگری که در اجتماع بشری می‌بینیم از عوارض جامعه مدنی و طرز تربیت و نوع حکومت است. همچنان که مسأله مالکیت منشأ ستیزگی‌های داخلی و جنگ‌های خارجی ملل و تصادم منافع و تضاد افکار گردید. فرقه‌های اجتماعی با کمال گرمی و حرارت در کار برانداختن ریشه فقر و فاقه‌ای هستند که از اثر... شناخت و ستمگری بی‌انصافان عالم پیدا شده است. در ایران نیز ثروت ملت به هدر رفته، مساوات از میان برداشته شد. اهل ثروت و قدرت در ایران هرچه از حقوق ملت را می‌برند عطش

همین شهرت بود که پس از ترور ناصرالدین شاه، متهم به همدستی در قتل شاه شده و همراه با پارانیش خبیرالملک و شیخ احمد رومی در سن ۴۳ سالگی پس از آن‌که از طرف دولت عثمانی تحویل دولت ایران شدند، او را سر بریدند.

آز آنان را کفایت نمی‌کند. اما جماعت‌های مختلف در مغرب زمین برخاسته‌اند که منشور مساوات و مواسات را در گیتی اجرا نمایند. [۲۷۵]

تفکر سوسیال دموکراسی فوق در دیگر اندیشمندان و فعالان سیاسی ایرانی این دوره نیز ادامه می‌یابد. پس از انقلاب مشروطه علی‌اکبر دهخدا با امضای ع.ا.د سلسله مقالاتی را در روزنامه صور اسرافیل در دفاع از لغو نظام ارباب و رعیتی با همان رویکرد شاخه نخست سوسیال دموکراسی بیان می‌دارد. از دید او تا زمانی که طبقه زارع در فقر به سر می‌برد، نمی‌توان از اصلاحات دم زد و این‌که اصلاحات بورژوازی، مایه رستگاری روستاییان نیست. در این زمینه او خواهان اصلاحات اساسی در نحوه توزیع ثروت است. [۲۷۶]

در مقابل رویکرد نخست سوسیال دموکراسی که از اصلاحات رادیکال اقتصادی در چارچوب نظام دموکراتیک و پارلمانتاریسم دفاع می‌نمود و در زمینه فلسفی و سیاسی متأثر از آراء اندیشمندان لیبرال به‌ویژه فرانسه و انگلیس چون مونتسکیو، روسو، بنتام و میل بوده است، از رویکرد دیگری در این گرایش سوسیال دموکراتیک می‌بایست سخن گفته شود که متأثر از اندیشه‌های مارکس بوده ولی برخلاف کمونیست‌هایی چون لنین معتقد به نظام دموکراتیک پارلمانی و اصلاحات به نفع طبقات پایین و کارگران در چارچوب دموکراسی بوده‌اند. این افراد که بیشتر با سوسیال دموکرات‌های آلمانی چون کائوتسکی و برنشتاین نزدیکی فکری داشته‌اند ولی در عین حال ارتباطات سازمانی عمیقی با سوسیالیست‌های قفقاز و روسیه برقرار کرده بودند، تحلیل‌های مارکسیستی از جامعه، اقتصاد و سیاست عرضه می‌داشتند که مهمترین نمایندگان فکری آن‌ها در ایران، محمد امین رسول‌زاده و آرشاور چلنگریان بوده‌اند که با کائوتسکی، رهبر سوسیال دموکرات آلمان در ارتباط بودند. این تفکر و تفکری که پس از آن به توضیح‌شان خواهیم پرداخت، یعنی تفکر کمونیستی هر دو برخلاف لیبرال دموکراسی و گرایش اول سوسیال دموکراسی، فعالیت‌های پنهانی و حزبی گسترده‌ای را در میان لایه‌های اجتماعی به‌ویژه در آذربایجان و گیلان شروع کرده بودند و در ترویج تفکر مساوات‌طلبانه میان بست‌نشینان سفارت انگلیس نیز

نقش مهمی ایفا کرده‌اند. اما نقطه اصلی و اوج فعالیت‌شان مربوط به اشغال تهران توسط مجاهدین و سقوط محمدعلی شاه بوده است که نقش اول همراه با سایر نیروهای انقلابی داشته‌اند. به عبارت دیگر نقش اصلی و ظهور آشکار این دو تفکر پس از فتح تهران بوده و قبل از انقلاب مشروطه، نقش آن‌ها بیشتر پنهانی و کمتر از سایر نیروها بوده است.

گرایش دوم سوسیال دموکراسی (گرایش مارکسی) و تفکر کمونیستی که بعداً به توضیح آن می‌پردازیم در چند نکته اصلی اتفاق نظر داشته‌اند: آن‌ها همگی با اعتقاد به اندیشه‌های مارکس در خصوص تضاد طبقاتی، ماتریالیسم تاریخی، دیالکتیک، حکومت پرولتاریا، جامعه آرمانی کمونیستی، روابط و وجه تولید، نظریه اقتصاد به عنوان زیربنا، مساوات و برابری، نفی سرمایه‌داری و...، به شیوه‌ای رادیکالی و توده‌ای اعم از مسلحانه و یا اعتصاب و تظاهرات و دیگر اشکال مبارزه با حکومت باور داشته‌اند. همچنین آن‌ها همگی تحت تأثیر جریان انقلابی‌گری و تفکرات سوسیالیستی روسیه و قفقاز قرار داشته^۱ و آرمان‌های خود را با انقلابیون آن نواحی و سوسیالیست‌های سراسر جهان یکی می‌دانستند.

نحوه رویارویی این دو جریان با دو چهره مدرنیته با وجود آن‌که همراه با دیگر جریان‌های سیاسی مدرن همچون لیبرال‌ها به بنیادهای تجدد یعنی خردباوری، اومانیسم، اصالت تجربه و سکولاریزم معتقد بودند، بسته به تفسیرشان از اندیشه‌های مارکس متفاوت بود. جریان مارکسیستی سوسیال دموکراسی تحت تأثیر تفکرات پلخانف، کائوتسکی و برنشتاین معتقد به این بود که ایجاد انقلاب کمونیستی در سرزمین‌های غیرتوسعه یافته و غیرسرمایه‌داری چون روسیه و ایران قبل از نابودی فئودالیسم و پیش از تکامل سرمایه‌داری ممکن نیست، و از دید مارکس، می‌بایست در روند تکامل

۱. این دوران یعنی سال‌های ۱۹۰۰ الی ۱۹۱۰م گرچه هنوز انقلاب کمونیستی روسیه (۱۹۱۷) به وقوع نپیوست ولی اوج فعالیت‌های کمونیستی در مناطق روسیه و قفقاز و حتی جریان چپ در اروپا می‌باشد.

تاریخی، کمونیسم بعد از دوره سرمایه‌داری اتفاق افتد چراکه سرمایه‌داری سبب صنعتی‌شدن، پیدایش طبقات کارگری، شیء‌وارگی، و تضاد طبقاتی عمده می‌شود که قبل از تحقق آنها، امکان پیدایش کمونیزم وجود ندارد. درحالی که جوامعی چون روسیه و ایران فاقد طبقات کارگری و صنعتی‌اند و هنوز قدرت طبقات فئودالی در آنها زیاد است. از دید این‌گرایش جوامع عقب‌مانده هیچ‌گاه به آگاهی طبقاتی نیز نرسیده‌اند و وقوع انقلاب در آنها سبب هرج و مرج و دیکتاتوری از نوع دیگر می‌شود. رهبران این گروه، افرادی چون لنین را محکوم می‌کنند که به جای دیکتاتوری پرولتاریا، دیکتاتوری بر پرولتاریا را سبب خواهند شد و نتیجه انقلاب زود هنگام کمونیستی، چیزی جز دیکتاتوری حزبی و شخصی نخواهد بود. از اینرو این‌گرایش سوسیال دموکراتیک از طریق تحلیل‌های مارکسیستی خواهان مبارزه در چارچوب نظام دموکراتیک بوده و با پذیرش چهره اول و دوم مدرنیته، خواهان تحقق آرمان‌های برابری‌طلبانه در چارچوب مبارزات دموکراتیک و انتخابات است.

تفکر کمونیستی و تفکر سوسیال دموکراسی (باگرایش مارکسی)، با آن‌که هر دو در پذیرش بسیاری از تفاسیر مارکسیستی توافق دارند، اما در روش از یکدیگر جدا می‌شوند. تفکر کمونیستی که ریشه در تفاسیر لنین، تروتسکی و استالین دارد، معتقد به انقلاب کمونیستی زود هنگام در همه جوامعی است که هنوز مرحله سرمایه‌داری را طی نکرده‌اند تا در سایه دیکتاتوری پرولتاریا، خود به تحقق جامعه صنعتی، حذف فئودالیسم و ایجاد حکومت آرمانی کمونیستی بپردازند. از اینرو تفکر کمونیستی برخلاف تفکر سوسیال دموکراسی (باگرایش مارکسی) معتقد به انقلاب، بسیج توده‌ها، استقرار شوراهای کارگری و ایجاد احزاب کمونیستی در جهت نابودی سرمایه‌داری و فئودالیسم بوده است، امری که با انقلاب کمونیستی ۱۹۱۷ روسیه جامعه عمل پوشیده بود.^۱

نکته مهمی که در تفکر کمونیستی باید توجه داشت که در تحلیل از تفکرات

۱. سقوط حکومت کمونیستی شوروی در سال ۱۹۹۱ درستی ادعای سوسیال دموکرات‌هایی چون کائوتسکی و برنشتاین را ثابت کرده است.

کمونیستی ایران نیز مهم است - تأکید بر دموکراسی و آزادی از سوی این گروه‌هاست. درحالی که تأکید سوسیال دموکرات‌ها (با گرایش مارکسیستی) بر چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی، امری واقعی و عینی بوده است، اما در اعتقاد گروه‌های کمونیستی بر دموکراسی جای تردید بسیاری است، چراکه در عرصه عمل خلاف آن به اثبات رسیده است. اگر به مرامنامه‌ها و شعارهای این گروه‌ها در ایران، روسیه و سراسر جهان توجه شود، همگی بر دموکراسی تأکید دارند، اما از آنجا که آن‌ها به جمع توجه داشته و با فردگرایی مخالفند، دموکراسی آن‌ها در حد شعار باقی خواهد ماند. معمولاً دموکراسی مورد نظر احزاب و حکومت‌های کمونیستی چون شوروی، کوبا، چین، کره شمالی و اروپای شرقی، تنها بخش خاصی از جامعه یعنی کارگران یا دهقانان را شامل شده و سرکوب شدیدی توسط آن‌ها از دیگر گروه‌ها به عمل آمده است. اکثریت از دید آنان یعنی افراد خاص کارگری و دهقانی و یا افرادی که وابسته به مرام کمونیستی باشند. مردم‌سالاری مورد نظر آن‌ها که بعدها تبدیل به حزب‌سالاری شده است، درنهایت امر بخش کوچکی از جامعه وفادار به آرمان‌ها را دربر می‌گرفت که هر روز دایره آن تنگ‌تر می‌شد. بنابراین صرف ذکر نام دموکراسی و آرمان دموکراسی خواهی در مرامنامه‌ها و شعارها نمی‌تواند به هیچ‌وجه بیانگر دموکرات بودن این گروه‌ها باشد، بلکه منظومه فکری این گروه‌ها به‌ویژه اعتقاد آن‌ها به دیکتاتوری پرولتاریا، جمع‌گرایی، تضاد طبقاتی، انقلاب کمونیستی و آرمان‌گراییشان به گونه‌ای بوده است که هیچ‌گاه نتیجه‌ای جز استبداد، سرکوب و حکومت اقلیت حزبی دربر نداشته است؛ امری که در حکومت چندساله کمونیست‌ها خود را به روشنی نشان داد.^۱

شکل‌گیری جریان‌های مارکسیستی در ایران (سوسیال دموکراسی و کمونیسم) از آن‌جا آغاز شد که تعداد زیادی از ایرانیان جویای کار از طبقات

۱. افرادی چون لینن، استالین، مائو و کاسترو با وجود همه سرکوب‌ها و شکنجه‌ها خود را بزرگترین دموکرات‌ها می‌خواندند. حتی کسانی چون هیتلر نیز فاشیسم را مظهر اصلی دموکراسی می‌خواند که همه این‌ها به خاطر عدم درک مفهوم و ماهیت دموکراسی بوده است.

محروم اقتصادی به‌ویژه از نواحی آذربایجان و گیلان، به مناطق قفقاز مهاجرت نمودند و تحت تأثیر فقر، استبداد، بی‌عدالتی در ایران و تجربهٔ امپریالیستی روسیه تزاری در رابطه با کشورشان، جذب افکار انقلابی و مساوات‌طلبانه در مناطق قفقاز شدند. به‌گونه‌ای که تا سال ۱۲۸۵ش تعداد ایرانیان مهاجر متیم قفقاز را حدود نیم میلیون نفر ذکر می‌کنند که اکثراً در صنعت نفت باکو، معادن ذغال سنگ و بنادر نواحی جنوبی روسیه مشغول به کار بوده‌اند. [۲۷۷]

شدت جریان‌های سیاسی در روسیه که در نهایت به انقلاب ۱۹۰۵ روسیه انجامید (یک سال قبل از انقلاب مشروطه)، به‌گونه‌ای بود که تمامی ایرانیان معترض مهاجر در نواحی قفقاز را تحت تأثیر خود قرار داد. نقطهٔ مشترک میان انقلابیون روسی با ایرانیان مهاجر، در نفرت شدیدشان از روسیه تزاری و پایگاه طبقاتی‌شان بوده است که اکثراً از طبقات کارگری و ضعیف جامعه برخاستند. همین وضعیت بیشتر آنان را به سوی جنبش‌های مساوات‌طلب و رویکرد انقلابی سوق می‌داد. حزب سوسیال دموکرات کارگران روس که در سال ۱۸۹۸م تأسیس شد، مردم مناطق غیرروس از جمله مسلمانان قفقاز و ارمنیان و گرجی‌ها را به سوی خود جلب نمود؛ مسلمانان قفقاز نیز با رویکرد سوسیالیستی، حزب همت را در سال ۱۹۰۴ در بادکوبه تأسیس نمودند که بنیانگذار آن دکتر نریمان نریمانف بوده است. ارمنیان نیز با همان رویکرد، حزب هنجاک^۱ و حزب داشناک^۲ را تأسیس نمودند. مرکز هنجاک در ژنو بود، درحالی که داشناک‌ها مرکز

۱. هنجاک توسط آوینس نظریاکیان و ماریام واردانیان با یک گرایش کاملاً مارکسیستی تأسیس شد که تبلیغ، ترویج، سازماندهی و اقدام نظامی را در دستورالعمل خود قرار داد. هدف این سازمان تأسیس یک ارمنستان مستقل بوده است.

۲. داشناک یا فدراسیون انقلابی ارمنی توسط کریستافور میکائیلیان، رستم زوریان و سیمون زاواریان تأسیس شد که همچون هنجاک‌ها معتقد به روش مسلحانه و پارتیزانی بودند و همچون آن‌ها به مارکسیسم اعتقاد داشتند، اما برخلاف هنجاک‌ها معتقد به ارمنستان مستقل نبوده، بلکه از خودمختاری دفاع می‌کردند. یفرم‌خان ارمنی که یکی از فرماندهان نظامی ایران در فتح تهران پس از به‌توب بستن مجلس توسط محمدعلی شاه بود و در سقوط حکومت استبدادی ضد مشروطه همراه با یاران خود ایفای نقش نمود، و بعدها ریاست نظمیة ایران را عهده‌دار شد و در خلع سلاح مجاهدین و طرفداران ستارخان نیز نقش مهم ایفا کرد، از همین

خود را در ایران (خوی، سلماس و تبریز) و ترکیه قرار داده بودند. کارگران ایرانی مقیم قفقاز به منظور سازماندهی مبارزات به سبک سایر سوسیالیست‌های منطقه، حزبی را به نام «عدالت» در سال ۱۲۸۳ ش (۱۹۰۴ م) تأسیس کردند که به آن‌ها فرقهٔ اجتماعيون عاميون (مجاهد) نیز می‌گفتند. از بنیانگذاران این حزب اسدالله غفارزاده، محمد یاروف، جاپاریدزه، و آخوندوف بوده‌اند. [۲۷۸] در صورتی که خواسته باشیم سیر تفکر کمونیستی در ایران را پیگیری نمایم، می‌بایست همین سازمان را نمایندهٔ این تفکر دانست که به سال ۱۲۹۹ ش، نام خود را در کنگرهٔ انزلی به ریاست حیدرعمو اوغلی به حزب کمونیست^۱ ایران تغییر داد. [۲۷۹] این کنگره خواستار خاتمه بخشیدن به سلطه امپریالیسم در ایران، مصادره اموال کلیهٔ شرکت‌های خارجی، شناسایی حق خودمختاری برای همهٔ ملیت‌ها در چارچوب وحدت ملی، مصادرهٔ تمام اراضی مالکان بزرگ و تقسیم آن‌ها میان دهقانان و سربازان ارتش انقلابی، اتحاد با روسیه شوروی و جنبش بین‌المللی کارگری شد.^۲ [۲۸۰]

فرقهٔ اجتماعيون عاميون (مجاهد) با تأسیس شعبه‌هایی در تبریز، رشت، تهران و مشهد، فعالیت‌های خود را گسترش داد و به نوشتن اساسنامه مطابق با وضعیت ایران، آموزش نظامی طرفداران، تشکیل کلاس‌های تئوریک، جمع‌آوری اسلحه، تهیه و ارسال مهمات و... پرداخت^۳ که از جمله اقدامات ملی

دانشکده‌ها بود که خود از مشارکت این گروه‌ها در انقلاب مشروطه نشان دارد.

۱. حزب کمونیست ایران به رهبری حیدرعمو اوغلی نقش اساسی در نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک‌خان داشته است. او در تأسیس جمهوری سوسیالیستی گیلان و انحراف نهضت جنگل از یک حرکت ملی و نوده‌ای به یک حرکت حزبی، آرمانی و متحد روس‌های کمونیست که یکی از عوامل اصلی شکست میرزا کوچک‌خان بوده است، ایفای نقش نمود. اوغلی کمیسر خارجه جمهوری گیلان بود و در یک اختلاف داخلی با دیگر اعضای نهضت، کشته شد.

۲. حزب توده مبدأ شکل‌گیری خود را فرقهٔ اجتماعيون عاميون می‌داند نه حزب دموکرات (اتحادیه، ۱۳۸۱: ۳۵۷).

۳. از جمله اقدامات نظامی این فرقه، ترور موفقیت‌آمیز اتابک، ترور نافرجام محمدعلی شاه و ترور آیت‌الله بهبهانی بوده است. این فرقه حتی دست به تأسیس تشکیلات سری و کوچکی در تبریز تحت عنوان مرکز غیبی زد که از اعضای برجستهٔ آن علی مسیو، حاج علی دوافروش

آنان، کمک‌های فراوان نظامی و مالی به یاران ستارخان، و مشارکت در نهضت گیلان علیه استبداد صغیر به ریاست یفرم‌خان ارمنی از حزب داشناک بوده است. آنان همچنین از طریق کارگران ایرانی قفقاز، کمک‌های مالی فراوانی به مشروطه‌طلبان به‌خصوص در زمان محاصره تبریز توسط نیروهای استبدادی محمدعلی شاه نمودند، [۲۸۱] به گونه‌ای که برخی مدعی‌اند بدون کمک آن‌ها به‌ویژه سوسیال‌دموکرات‌های ارمنی و گرجی،^۱ امکان غلبه بر نیروهای استبداد صغیر و بازگرداندن مشروطیت وجود نداشت. [۲۸۲]

با آن‌که نقش احزاب و گروه‌های فوق در انقلاب مشروطه و پس از آن غیرقابل انکار است،^۲ می‌بایست به ماهیت چندگانه و بعضاً متناقض این جنبش مارکسیستی توجه نمود. آنچه تمامی طرفداران کمونیزم و سوسیال‌دموکراسی [اعم از مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها (طرفداران نظریه دولت رفاه)] را دور هم جمع نمود (همگی آن‌ها بعداً با تشکیل حزب دموکرات در مجلس دوم گردهم جمع شدند)، همانند همه ائتلاف‌های سیاسی در ایران بیشتر حول محور دشمن مشترک (استبدادیون، محافظه‌کاران، سنت‌گرایان و بیگانگان) بوده است که پس

و حاج رسول صدقیانی بودند. این مرکز وظیفه آموزش نظامی و ترورستی برای افراد مجاهد را برعهده داشته است. در جریان قیام ستارخان، اعضای این مرکز، به ائتلاف با وی پرداختند. ۱. علت اصلی مشارکت سوسیالیست‌های ارمنی و گرجی در انقلاب مشروطیت ایران، مخالفت مشترک آنان با حکومت تزاری روس بود. آن‌ها تعهد کردند به منافع تزار در هر کجای دنیا آسیب وارد کنند. سوسیالیست‌ها همچنین برای پیشبرد آرمان‌های سوسیالیستی حاضر به کمک به تمامی هم‌سلکان خود در سراسر جهان بودند و برای آن‌ها سلاح، پول و نیروی نظامی ارسال می‌کردند.

۲. غیر از تأثیر سوسیال‌دموکرات‌های مارکسیست و کمونیست‌ها در غلبه نظامی بر نیروهای دولتی در مرحله دوم مشروطیت، کمک به انقلابیون و بسیج آن‌ها می‌بایست از تأثیر اصلی آن‌ها در گسترش گفتمان انقلابی در ایران سخن گفت. آن‌ها مفهوم انقلاب، تحول انقلابی، اصلاحات ارضی، مبارزه مسلحانه و سایر مفاهیم رادیکالی را وارد ادبیات توده‌ای کردند. همچنین نخستین کسانی بودند که حزب سیاسی در معنای مدرن را در ایران به وجود آوردند. در واقع بنیانگذاری حزب دموکرات با وجود همه افکار مختلف، محصول این افراد بوده است. از دیگر تأثیرات آن‌ها باید از انعکاس جهانی کودتای محمدعلی شاه علیه مجلس یاد کرد که توسط سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های ایرانی و از طریق احزاب و مطبوعات چپ در روسیه و اروپا، عکس‌العمل جهانی را به نفع مشروطه‌طلبان برانگیخت.

از دفع آنان، چنین ائتلاف‌هایی سریعاً فرو می‌پاشید. ثانیاً تجددگرایی این گروه‌ها و اعتقادشان به صورت مشترک به چهرهٔ دوم مدرنیته یعنی پیشرفت و لزوم نوسازی و توسعهٔ کشور به منظور رهایی از عقب‌ماندگی و جبران شکست‌ها بوده است که در این زمینه هر دو با انتقادات رادیکال نسبت به وضعیت فکری، سیاسی و اقتصادی کشور، حملات سختی به محافظه‌کاران و سنت‌گرایان نموده و حتی تا مرز حذف آنان پیش رفته‌اند. ثالثاً اعتقاد همگی به روش‌های انقلابی و رادیکال، آن‌ها را به سوی آرمان‌های توده‌ای و اصلاحات عمیق در راستای برابری و مساوات پیش برد که در این زمینه خواهان حذف سلسله مراتب اجتماعی، حذف امتیازات موروثی، تقسیم اراضی میان دهقانان، کاهش و اصلاح نظام مالیاتی، کاهش ساعت کار کارگران، افزایش حقوق و مانند آن بوده‌اند که در اساسنامهٔ همگی آنان قید شده است. اما نکتهٔ مهم در شناخت ماهیت جنبش مارکسیستی ایران این است که این جنبش با وجود تأثیرپذیری از احزاب و گروه‌های سوسیال دموکرات قفقاز، اما ترکیب دوگانه‌ای را در پیروی از حزب بلشویک و کمونیستی لنین و یا افکار معتدل سوسیال دموکراسی آلمان در خود داشته است. آنچه سبب جدایی بعدی آن‌ها را از هم فراهم آورد، تشکیل حکومت کمونیستی شوروی در سال ۱۹۱۸ و پیروی برخی از این گرایش‌ها، مارکسیستی از آنان بود. بسیاری از این افراد تحت آموزه‌های مارکسیستی، به علت اعتقاد به سوسیالیسم بین‌الملل، لزوم نابودی سرمایه‌داری جهانی و کمونیسم انقلابی، و به خاطر نیاز به حمایت‌شدن از سوی یک قدرت از نظر مالی، سیاسی و ثوریک در مقابل رژیم‌های استبدادی و وابسته به غرب، زیر چتر امپریالیسم روسی از نوع کمونیستی آن قرار گرفتند که حتی برخی با وجود زمینه‌های دینی، تحت چنین نیاز و ضرورت‌هایی به سوی تفاسیر ماتریالیستی، مادی و ضد مذهبی کشانده شدند. از جمله می‌توان به افرادی چون گروه ۵۳ نفر، حزب کمونیست ایران به رهبری حیدر عمو اوغلی و بعدها حزب توده ایران اشاره نمود. در مقابل، افرادی چون محمدامین رسول‌زاده،^۱ آرشاویر چلنگریان،

۱. رسول‌زاده که نخستین بار اندیشهٔ سوسیال دموکراسی با گرایش مارکسیستی را در رابطه با

نریمانف و بعدها خلیل ملکی در دهه‌های ۱۳۲۰ به بعد، با وجود تفاسیر عمیقی که از وضعیت ایران مطابق با تئوری‌های مارکسیستی ارائه می‌نمودند، اما هرگز حاضر به اطاعت از حزب کمونیست شوروی و سرسپردگی به آن نشده، و معتقد به مبارزه پارلمانی در چارچوب نظام دموکراتیک برای تحقق آرمان‌های کارگری و مساوات‌طلبانه بودند. برای نمونه رسول‌زاده که بزرگترین تئورسین مارکسیست در دوران انقلاب مشروطه است، و با سوسیال‌دموکرات‌های آلمان چون کائوتسکی همکاری داشت، در ضدیت با تفکرات کمونیست‌هایی چون لنین و انقلاب کمونیستی معتقد است: «اول این‌که در ایران سرمایه‌داری اروپا و آمریکا را نداریم تا این‌که سوسیالیست شده بر ضد او کار کنیم و چون سرمایه و سرمایه‌داری نیست، پرولتاریا هم نیست... در مملکتی که سرمایه‌داری نیست، در مملکتی که عمده و کارگر کارخانجات مفقود است، در مملکتی که هنوز به معیشت قرون وسطی روزگار می‌گذرانند، در مملکتی مثل ایران، سوسیالیزم یک خیال است بی حقیقت.» [۲۸۳] در نهایت افراد سوسیال‌دموکراتی چون رسول‌زاده که معتقد به تحلیل مارکسی بودند، با رد هرگونه انقلاب کمونیستی بر ضرورت دموکراسی و اصلاحات بنیادین اجتماعی تأکید داشته‌اند:

«نتیجه این‌که لازم است ایران جدید را به طرز اداره صحیح درآورد و حس آناارشی را که در سنوات انقلاب اخیر احداث شده دور نموده. حکومت قانونی قوی تشکیل داده، به اصلاحات اساسی پرداخت. سعادت آینده وطن در اتحاد صنف عامه مملکت است؛ ایران تجدیدپیمان، باید دارای دولت دموکراتی باشد و زمام امور آن به دست عامه ملت که

ایران به صورت فلسفی - اجتماعی بیان داشت، نویسنده رسالات مهمی چون «آینده دموکراسی»، «سیر سوسیالیزم»، «اوضاع سیاسی روسیه» و ده‌ها مقاله دیگر در باب ایران است. او از مؤسسان حزب همت و سپس رهبر حزب مساوات بود که مدتی ریاست مجلس قانونگذاری جمهوری ماورای قفقاز را پس از سرنگونی حکومت نزار در روسیه برعهده داشت ولی بعدها به علت اختلاف با حکومت کمونیستی روسیه، تبعید شد. او سخت معتقد به مارکسیسم بود ولی در عین حال به دیدگاه‌های سوسیال‌دموکرات‌های آلمان، گرایش داشت و مقالات انتقادی سختی علیه حکومت استبدادی کمونیستی شوروی نوشت.

قسمت اعظم آن را تشکیل می‌دهد، سپرده شود.» [۲۸۴]

در مجموع، گروه‌هایی که تحت عنوان متجددین از آن‌ها در این گفتار سخن گفته شد، یعنی لیبرال دموکرات‌ها، سوسیال دموکرات‌های طرفدار دولت رفاهی و با گرایش لیبرالی، سوسیال دموکرات‌های با گرایش مارکسیستی، و در نهایت کمونیست‌ها، همگی با هدایت فکری جنبش مشروطیت در ایران که ثمره آن تأسیس مجلس، قانون اساسی مشروطیت، استقرار نظام سیاسی مشروطه، آزادی بیان و قلم، تشکیل کابینه، ورود ادبیات سیاسی - اقتصادی جدید درون جامعه و نخبگان و... بوده است، در پیروزی انقلاب مشروطه و سیر تحولات پس از آن نقش ایفا نمودند. آنان که بیشتر درون مجلس و بیرون از آن نیز سعی در انجام اصلاحات اساسی داشته‌اند، به‌ویژه سوسیال دموکرات‌ها (با هر دو گرایش)، در صدد پیگیری آرمان‌هایی برآمدند که اهداف جامعه روشنفکری آن زمان را تشکیل می‌داده است؛ آرمان‌هایی چون تقسیم اراضی میان دهقانان، اصلاح نظام مالیاتی، ارائه خدمات اجتماعی و... که همگی به‌علت مخالفت صاحبان منافع درون و بیرون از مجلس با مشکل مواجه گردید. همین شکست در پیگیری اهداف اجتماعی و اقتصادی، سبب کشانده شدن جریانات سیاسی درون جدال‌های سیاسی بیشتر شد که این‌بار نه میان استبدادیون و مشروطه‌طلبان بلکه میان مشروطه‌طلبان رخ نمود که بزرگترین نمونه تاریخی آن، ترور آیت‌الله بهبهانی توسط گرایش کمونیستی بوده است. این امر نشان می‌داد که موافقت و مخالفت با آرمان‌های مشروطه ناشی از درک متفاوت از مشروطیت بود که بخشی چون متجددین را در رویارویی با دیگر نیروهای مشروطه که بیشتر ریشه در درک توده‌ها و نه جریان روشنفکری داشت قرار می‌داد. حتی میان متجددین نیز برداشت‌های متفاوتی از آرمان‌های مشروطه وجود داشت که ناشی از درک متفاوت آن‌ها از مدرنیته بود. درحالی که لیبرال دموکرات‌ها بر چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی خواهی تأکید داشتند، سوسیال دموکرات‌ها (با هر دو گرایش لیبرالی و مارکسیستی) بر هر دو چهره مدرنیته تأکید می‌کردند. این درحالی بود که گرایش کمونیستی که بیشتر نیروهای

چریکی، نظامی و مخفی را در این دوره تشکیل می‌داد، تنها بر چهرهٔ دوم مدرنیته یعنی پیشرفت، برابری، عدالت، دولت، تمرکز و... توجه داشت و تأکید آن‌ها بر چهرهٔ نخست تجدد، صوری و غیرواقعی بود.

۲. سنت‌گرایی

وقتی از سنت سخن می‌گوییم منظور مجموعهٔ شرایط و مقتضیات عینی و ذهنی است که تاریخ ظهور آن سال‌های دور بوده ولی نمی‌توان برای آن پایانی تصور کرد؛ چراکه این مجموعه در صورتی نام سنت به خود گرفت که آنتی‌تز آن یعنی مدرنیته مطرح گردید و در مقابل مدرنیته، سنت نام یافت؛ یعنی آنچه مدرن نیست بلکه حتی در ضدیت با بنیادهای مدرنیته قرار دارد. مدرنیته نیز گرچه ظهور آن به دوران جدید می‌رسد، اما در مقابل سنت معنا می‌یابد. بنابراین نمی‌توان سنت را قدیم به معنای کهنه نامید که دیگر منسوخ شده است، بلکه می‌بایست مجموعهٔ تفکرات و رفتارهایی تلقی کرد که تنها ریشه در قدیم دارد و برای خود دارای بنیان‌های خاصی نیز هست که می‌تواند در همهٔ زمان‌ها طرفدارانی داشته باشد. در فصل‌های قبلی سنت‌گرایان را به دو دسته تقسیم نمودیم: آن‌هایی که به چهرهٔ مادی سنت چون استبداد، مالکیت، سلسله‌مراتبی، خویشاوندسالاری، و در مجموع منافع و امتیازات موروثی و خاص دلبستگی داشتند؛ و آن‌هایی که دفاع ایشان از سنت، بیشتر از چهرهٔ معنوی آن یعنی دینداری، معنویت، اخلاق، انسانیت، روابط عاطفی، فداکاری و... بوده است. در رابطه با مواضع جریان‌های سیاسی و فکری در خصوص مشروطه علاوه بر پذیرش تقسیم‌بندی بالا، می‌بایست تقسیم‌بندی دیگری را انجام داد که تشریح‌کنندهٔ وضعیت مشروطه‌خواهان و ماهیت جنبش مشروطه‌خواهی باشد. در مجموع سنت‌گرایان در رابطه با مدرنیته و جنبش مشروطه به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند که هر یک در آن راستا، به موافقت و مخالفت با مشروطه برخاستند. این گروه‌های سنت‌گرا شامل: محافظه‌کاران (طبقهٔ حاکمه و اشرافیت حاکم)، شریعت‌مداران (به رهبری شیخ فضل‌الله نوری) و عدالت‌طلبان (آیت‌الله

طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، علمای نجف و توده مردم). از آنجا که اکثریت معترضین در ابتدا تنها نسبت به وضعیت بی‌عدالتی و فقر و ناامنی و سایر مشکلات کشور شکایت داشتند و همگی اعم از طبقه حاکمه، علما و مردم در لزوم تغییرات در شیوه اداره کشور اتفاق نظر داشته‌اند، چنان‌که می‌توان از درخواست مهاجرین به شاه‌عبدالعظیم (مهاجرت اول) متوجه امر شد، انقلاب مشروطه بدون موانع عمده‌ای و در مدتی کوتاه به پیروزی رسید. اما پس از روشن شدن ماهیت مشروطه‌خواهی که ناشی از غلبه جریان روشنفکری درون و بیرون از طبقه حاکمه بوده است، شکاف و دسته‌بندی‌های سیاسی شروع شد. حتی در جریان مهاجرت علما، محمدعلی میرزا، ولیعهد، کمک‌های مالی و سیاسی عمده‌ای در اختیار معترضین قرار داد^۱ و همگی روی کارآمدن وی را پس از مظفرالدین شاه، به فال نیک گرفتند، و شریعت‌مدارانی چون شیخ فضل‌الله نوری نیز به حمایت خود از مشروطه‌خواهان پرداختند. این امر نشان‌دهنده آنست که مطالبات جامعه در قبل از انقلاب ۱۲۸۵ با آنچه پس از آن رخ نمود، کاملاً متفاوت بود. به عبارت دیگر با تأسیس مجلس و غلبه جریان روشنفکری به‌ویژه سوسیال‌دموکرات‌ها (با هر دو گرایش)، جریان مشروطیت به‌منظور مدرن‌سازی کشور و جبران عقب‌ماندگی‌ها با هر دو چهره دموکراسی و پیشرفت همراه با تبلیغ بنیادهای مدرنیته (خردورزی، اومانیزم، اصالت تجربه و سکولاریزم) به‌گونه‌ای پیش رفت که با هر قدم خود، تضاد و تمایز میان سنت و مدرنیته را بیشتر آشکار می‌ساخت، به‌طوری که ابتدا سبب کارشکنی‌های محافظه‌کاران (طبقه حاکمه)، مخالفت‌های شریعت‌مداران با مشروطیت (در رأس آن‌ها شیخ فضل‌الله نوری)، ائتلاف اجباری میان آن دو، و درنهایت حاشیه‌گزینی عدالت‌محوران (علمای مشروطه‌خواه و در رأس آن آیت‌الله

۱. علت کمک محمدعلی میرزا، ولیعهد، به مشروطه‌طلبان ازجمله واسطه‌گری میان مردم با پدرش، مظفرالدین شاه، و کمک مالی وی به بست‌نشینان در سفارت انگلیس، دشمنی او با عین‌الدوله، صدراعظم، بود که درصدد برداشتن او از ولیعهدی بود. (کسروی، ۱۳۹۷:

طباطبایی و توده مردم) شد. شکل‌گیری چنین جبهه سه‌گانه‌ای که سرانجام به جنگ و خونریزی همراه با به‌توپ بستن مجلس، فتح تهران توسط مشروطه‌طلبان شهرستانی و جنگ داخلی منجر می‌شود، ریشه در تضاد میان سنت با مدرنیته داشته است. مشروطه‌ای که اگر ثمره تلاش فکری لیبرال دموکرات‌ها و بسیج توده‌ها توسط علما قبل از انقلاب بود، پس از انقلاب ۱۲۸۵، سکان هدایت آن در دست سوسیال دموکرات‌ها (با هر دو گرایش) به‌ویژه گرایش نخست آن یعنی طرفداران نظریه دولت رفاهی که سعی در پیاده ساختن مدل انقلاب فرانسه داشته‌اند، قرار گرفت. قبل از ورود به بحث، به چند نکته اشاره می‌نمایم:

۱. درحالی که متجددین همگی با آگاهی و اطلاع از فلسفه مدرنیته و تحولات فکری غرب، بر بنیادهای تجدد یعنی اومانیزم، خردباوری، تجربه‌گرایی و سکولاریزم تکیه زده بودند، هر سه جریان سنت‌گرایی نه‌تنها شناختی از جریان فکری غرب و فلسفه مدرنیته نداشتند، بلکه پس از مطلع شدن از بنیادهای مدرنیته نیز که بعد از انقلاب ۱۲۸۵ش در قانون اساسی، متمم آن و بسیاری از تصمیم‌گیری‌ها و مباحثات میان مجلسیان، مطبوعات و مجامع روشنفکری تبلور یافت، هرگز حاضر به قبول آن بنیادها نشدند. به عبارت دیگر، این جریان به علت عقب‌ماندگی داخلی و اطلاع‌یافتن از پیشرفت‌های غرب که در نبردهای نظامی قدرت آن را به چشم دیده بودند، تنها تصویری کلی از پیشرفت داشت. به دیگر سخن، گرچه این جریان امنیت، رفاه، آرامش و آسایش، وحدت، نظم، برابری و عدالت را چنان‌که خود اذعان می‌داشتند همانند آنچه در کشورهای غربی بود مطالبه می‌نمودند، اما هرگز حاضر به قبول فلسفه و روش‌های رسیدن به چنین پیشرفت‌هایی چنان‌که در غرب رخ داد، نبودند، بلکه برای رسیدن به توسعه و پیشرفت، راه و فلسفه بومی و غیرغربی را پیشنهاد می‌نمودند.

۲. میان سنت‌گرایان نیز تفاوت‌های عمده‌ای وجود داشت که سبب جدایی میان آن‌ها می‌شد. از آنجا که محافظه‌کاران (با موضع منفعت‌طلبانه) و

شریعت‌مداران (با مواضع اعتقادی) درون گفتمان کاملاً سنتی قرار گرفته که با هر دو چهرهٔ مدرنیته مشکل داشته‌اند، عدالت‌محوران با هر دو چهرهٔ مدرنیته یعنی دموکراسی و ترقی‌خواهی موافقت داشته‌اند، با این تفاوت که آن‌ها هرگز حاضر به قبول بنیادهای مدرنیته نبوده، و با پذیرش صورت تجدد، با روح آن حاضر به سازش نبودند، بلکه برعکس هر دو چهره را با بنیادهای سنتی قبول داشته‌اند. برای مثال برای شریعت‌مداران، برابری یعنی چهرهٔ دوم مدرنیته که برابری همه در مقابل قانون بود، قابل پذیرش نبود و آنان ادعا داشتند که میان مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوت است، درحالی که عدالت‌محوران تحت تأثیر جریان‌های غربی، برابری همه در مقابل قانون (چهرهٔ دوم مدرنیته) را پذیرفتند، اما معتقد بودند می‌توان از درون گفتمان دینی چنین استدلالی را بیرون کشید نه از روی عقلانیت عرفی و بشری و سکولاریستی. و یا درحالی که شریعت‌مداران قانون عرفی و بشری را هرگز قبول نداشتند، عدالت‌محوران قانون عرفی‌ای را که مخالف با شریعت نباشد، قبول داشته‌اند. به عبارت دیگر برای شریعت‌مداران قانون باید اسلامی باشد، ولی برای عدالت‌محوران، قانون نباید غیراسلامی بوده باشد که در این زمینه حاضر به پذیرش نسبی معیارهای مدرن البته با بنیادهای دینی بوده‌اند که توضیح بیشتر آن را به مباحث بعدی موکول می‌نماییم.

۳. ستیز میان سنت و مدرنیته که می‌توان از آن حتی به جنگ میان آن‌ها در ایران تعبیر نمود، غیر از عوامل انسانی چون منافع‌طلبی، فرهنگ سیاسی غیرمداراجویانه، پیوندهای صنفی، سیاسی، اقتصادی، احساس‌گری و... بیشتر امری طبیعی بوده است که خواه‌ناخواه به علت تفاوت بنیادهای سنت با مدرنیته رخ می‌نمود؛ همان‌گونه که در کشورهای اروپایی چون فرانسه (۱۷۸۹)، انگلیس (۱۶۴۸) و... به وجود آمد. اما اشکال مهمی که می‌بایست به نحوهٔ تعامل و چالش میان سنت و مدرنیته در ایران وارد نمود، عمق، وسعت و مدت زمان این چالش است که بسیار طولانی شده است. آنچه که در ایران عصر مشروطه رخ نمود، بی‌شبهت به مدل انقلاب فرانسه نبود. درحالی که در انگلستان چنین

چالشی کوتاه‌مدت و دارای اثرات کمتری بود،^۱ در فرانسه، چالش میان سنت و تجدد، سرانجام به گیوتین منجر شد. دقیقاً جریانات پس از مشروطه در ایران به انقلاب فرانسه شباهت داشت و شبیه‌سازی قهرمانان آن دو به یکدیگر در هنگام وقوع مشروطیت، بی‌مورد نبوده است.

۴. در کنار علل طبیعی چالش میان سنت و مدرنیته در ایران و عوامل انسانی مربوط به فرهنگ سیاسی ایرانیان و... نقش عمده در این زمینه به عملکرد متجددین به‌ویژه سوسیال دموکرات‌ها (با هر دو گرایش) نیز برمی‌گردد. جریان سوسیال دموکراسی به‌ویژه شاخه لیبرال آن که رهبری جریان مشروطه را پس از انقلاب به‌دست گرفت و به تدریج موجب حاشیه‌نشینی متحدان قبلی و توده‌ای خود مانند آیت‌الله طباطبایی و تجار شده بود و یا با ترور آیت‌الله بهبهانی که توسط شاخه مارکسیست این جریان صورت گرفت، پشتوانه مردمی خود را به مقدار زیادی از دست داد،^۲ به چنان تندروی دست زد که اساس مشروطه را دچار تردید نمود. این جریان که صورت اصلی مدرنیته در ایران با هر دو چهره آن یعنی دموکراسی و پیشرفت بود، بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای و با خشونت کامل درصدد حذف سنت و سنت‌گراها به‌عنوان مانع‌نوسازی برآمد. درحالی که مسیر تحولات و پیشرفت غرب در چندصد سال رخ نمود، ایرانیان مدرن می‌خواستند چندروزه علاوه بر حذف سنت، کشور را در اسرع وقت به پای غرب برسانند.

۱. در انگلستان، سنت‌گراها خود را با مدرنیته و تغییرات جدید همراه ساختند و حتی رهبری آن را در قالب حزب محافظه‌کار به‌عهده گرفتند. مدرن‌ها نیز با احترام به سنت‌گراها، تمامی امتیازات اشرافی و قدیمی آنان را محترم شمردند که از جمله تأسیس مجلس سنا، حفظ ساختار پادشاهی مشروطه، احترام به قوانین قضایی سنتی و... می‌باشد. درحالی که در ایران مدرن‌ها در مجلس اول و دوم با تأسیس مجلس سنا مخالفت نموده، آن را نمایش و نابرابری خوانده‌اند و حملات سختی را به منافع محافظه‌کاران وارد کردند. سنت‌گراها نیز هر روز با به‌وجود آوردن مشکلات جدید، از هرگونه اصلاحاتی در راستای نوسازی کشور ممانعت می‌کردند.

۲. در جنبش ملی‌شدن صنعت نفت نیز روشنفکران نتوانستند ائتلاف خود را با رهبری علما یعنی آیت‌الله کاشانی حفظ کنند. شکست مصدق نشان داد که علت اصلی آن، کناررفتن آیت‌الله کاشانی از حمایت از او بود که می‌توانست حمایت توده‌ها را به‌همراه آورد.

به‌ویژه تندروی مطبوعات این جریان، میان سنت‌گراها یعنی محافظه‌کاران و شریعت‌مداران پیوند بیشتری برقرار نمود. تعبیر بسیاری از آنان از آزادی، گسستن از هرگونه قید و بند، بی‌احترامی، ساختارشکنی و توهین بود که نشانه افتخار و اثبات وطن‌پرستی محسوب می‌شد.^۱ درحالی که جامعه ایران کاملاً سنتی و مقید بوده و پیروزی مشروطه نیز حاصل پیوند عملی میان علما و توده‌ها بود، پس از پیروزی، عملکرد برخی مطبوعات و جریانات به‌گونه‌ای بود که اصلاً هیچ درکی از پیش‌زمینه‌ها و شرایط جامعه ایران نداشتند. آنانی که قصد مدرن‌سازی کشور را داشته‌اند، عملاً به تخریب مدرنیته و به‌ویژه ارائه چهره‌ای خشن و متعارض از آن با سنت منجر شدند.^۲ ازجمله این روزنامه‌ها، «مساوات» به مدیریت علی محمد تربیت، «روح‌القدس» به مدیر مسئولی شیخ احمد روح‌القدس تربتی معروف به عمادالعلماء خراسانی و روزنامه «صور اسرافیل» به مدیریت دهخدا بود که قهرمانان فحاشی و هتاک‌گری بودند. به‌گفته ملک‌الشعرا بهار، هرکس در زمره دموکرات‌ها قرار نمی‌گرفت، به ارتجاعی و واپس‌گرا متهم می‌شد، [۲۸۵] و یا به‌عنوان همدست با حکومت، طرد می‌شد. حتی رهبر روحانی

۱. در ایران عمده افراد و جریانات به‌جای اثبات خویش از طریق دستاوردهای اکتسابی‌شان، سعی دارند از راه تخریب و حمله به دیگران و دشمن‌تراشی خود را به اثبات برسانند. به‌عبارت دیگر یک غیر به‌عنوان دشمن و به‌عنوان منشأ همه بدهی‌ها تلقی شده و خودی‌ها مجموعه انسان‌های پاک و خوب معرفی می‌شوند. به‌گونه‌ای که روند اثبات‌شدن خوب‌ها و برتری و امتیازات و دانایی و علم آن‌ها، سلبی است تا ایجابی که به‌عنوان یک افتخار تلقی می‌شود.

۲. بخش عمده‌ای از تندروی‌های برخی متجددین به فرهنگ سیاسی جامعه (از قبیل تعجیل، ذهنیت کوتاه‌مدت‌نگر، عدم پیش‌بینی و آینده‌نگری، غیرتراشی، احساس‌گری، عدم به‌کارگیری خرد در ذهن و منطق در عمل، شعارگرایی، فلسفه‌پردازی به‌جای عمل‌گرایی و بدبینی) برمی‌گردد. اما بخشی دیگر به سرنوشت شوم اصلاح‌طلبی در ایران باز می‌گردد. متجددین چون عاقبت کار اصلاح‌طلبانی مانند امیرکبیر، قائم‌مقام، سپهسالار و مانند آن‌ها را دیده بودند، نسبت به محافظه‌کاران و همدستان فکری‌شان در اردوگاه سنت‌گرایان بدبین بوده‌اند. از سوی دیگر مخالفت محافظه‌کاران نیز آن‌ها را به سوی رادیکالیسم بیشتر هدایت می‌کرد. همچنین با ورود مشروطه‌طلبان شهرستانی به پایتخت به‌ویژه مجلس و انجمن‌ها و احزاب، چون شهرستان‌ها از نظر فقر، فاصله طبقاتی، ظلم و بی‌عدالتی در وضعیت بدتری بودند، در نتیجه خواسته‌ها و رفتارهایشان طبیعتاً رادیکال‌تر می‌شده است.

مشروطه را، آیت‌الله بهبهانی، به بهانهٔ ممانعت او در پیشبرد برخی اصلاحات رادیکال و حمایتش از محافظه‌کاران مجلس که منجر به حفظ امتیازاتشان می‌شد، تورور کردند. شیخ فضل‌الله نوری را درحالی که حتی مستبدان و آدمکشانی چون محمدعلی شاه، عین‌الدوله و ده‌ها نفر دیگر را امان دادند، اعدام ساختند، و از طریق مطبوعات چنان حمله‌ای به سنت و سنت‌گراها نمودند که از مسائل اصلی جامعهٔ ایران چون معیشت و امنیت غافل شده، مخالفت محافظه‌کاران و شریعت‌مداران و دلسردی توده‌ها را منجر گردیدند. برای مثال روزنامهٔ تأثیرگذار روح‌القدس در شمارهٔ ۱۳ خود آرزوی پیداشدن فدایی بزرگتری نسبت به فدایی نمرهٔ ۴۱ یعنی قاتل اتابک را می‌کند که این بار شخص شاه را به قتل برساند. [۲۸۶] تندروی روح‌القدس و صور اسرافیل مستقیماً شخص شاه، شیخ فضل‌الله نوری و دیگر سنت‌گراها را هدف قرار می‌داد که درنهایت به اعدام هر دو روزنامه‌نگار در باغ شاه انجامید. مجدداً اسلام کرمانی که از مشروطه‌خواهان بود، با انتقاد به این افراط‌گری‌ها می‌نویسد:

«اگر ملت ایران همانقدر که محمدعلی شاه با آن‌ها اظهار مساعدت کرده بود، با شاه همراهی می‌کردند، شاه به این خیال نمی‌افتاد که مجلس را به توپ بیندد. حالا از روی انصاف می‌گوییم اگر آن همه فحش که به شاه دادند و نوشتند، به بنده و غیره داده بودند و زورش می‌رسید، فوراً مجلس را به توپ می‌بستیم و آحاد اعضای آن را از دم شمشیر می‌گذرانیم. باز خیلی باید از این شاه تشکر کرد که بعد از غلبه چندان بر مردم سختگیری نکردند.» [۲۸۷]

احتشام‌السلطنه، رئیس مشروطه‌خواه مجلس نیز می‌نویسد:

«زیاده‌روی و هرزگی و هتاکی جمعی اوباش و اراذل که به نام مشروطه دست به تعدی و تجاوز بر جان و مال و حیثیت و شرف مردم دراز کرده بودند، اکثریت و عامهٔ مردم را از مجلس و مشروطه متنفر ساخته بود. تا جایی که احتمال داشت همان بیست تا سی هزار تن مردمی که در طهران برای تحصیل مشروطه قیام کردند و در سفارت انگلیس تحصن اختیار

نمودند. بزودی برای تعطیل مجلس و برجیدن بساط انجمن‌ها و جراند هرزه و هتاک قیام نمایند...» [۲۸۸]

حتی عبدالرحیم طالبوف، از رهبران فکری مشروطیت نسبت به این وضعیت ابراز دلسردی می‌نمود. او خطاب به دهخدا می‌نویسد:

«پهران کدام جانور است که در یک شب صد و بیست انجمن سیاسی زایید... من ایران را پنجاه سال است که می‌شناسم و هفتاد و یکم سن من تمام شده. کدام دیوانه در دنیا بی‌بنا عمارت می‌سازد؟ کدام دیوانه بی‌تهیه مصالح، بنا را دعوت به کار می‌نماید؟ کدام مجنون تغییر رژیم ایران را خلق‌الساعه حساب می‌کند... کدام پیغمبر می‌توانست پیشرفت سریع و باورنکردنی بیندازد که حسین بزاز یا محسن خیاط می‌خواهند بکنند؟» [۲۸۹]

طالبوف در ادامه می‌گوید:

«اگر واقعاً آزادی این است که هرکس هر فضولی می‌خواهد بکند، قطاع‌الطریق هر قافله‌ای را می‌خواهد بزند، الواط هرچه می‌خواهند بقاپد، اشرار بزند، بکشد، بچاپد، هر بی‌سوادی هرچه به خیالش بیاید از تهمت و افترا بنویسد و [غیره و غیره] به این بی‌لجاسی و حوش و هرج و مرج دهشت‌انگیز می‌توان همدیگر را تهنیت گفت و چراغانی نمود؟» [۲۹۰]

او سپس درخصوص عاقبت مشروطه می‌گوید:

«ایرانی تاکنون اسیر یک گاو دوشاخه استبداد بود اما بعد از این اگر اداره خود را قادر نشود به گاو هزارشاخه رجاله دچار می‌گردد. فاش می‌گویم که من این مسأله را بی‌چون و چرا می‌بینم...» [۲۹۱]

حتی سیدمحمد طباطبایی، از رهبران مشروطه، که نسبت به تعداد انجمن‌ها، احزاب و گروه‌ها و دخالت آن‌ها در سیاست و تندروی آن‌ها معترض بود، اذعان می‌دارد:

«ما از حکومت شورایی و مشروطه محسنات شنیده بودیم. اگر نتیجه

این است که مشاهده می‌شود. هیچ فایده نخواهیم دید. وظیفه سیاست است که از بی‌نظمی‌ها جلوگیری کند.» [۲۹۲]

احتشام‌السلطنه که از او پیشتر گفته‌ایم، در این باره حتی معتقد است که هرکسی غیر از محمدعلی شاه بود، به تعطیلی مشروطه اقدام می‌کرد:

«با شرایطی که وکلای تندرو و انجمن‌هایی که با هزار غرض تشکیل شده و وضعی که جراید هرزه و هتاک پیش آورده بودند، هر پادشاه ترقیخواه و عاشق آزادی و حکومت مشروطه‌ای را هم که به جای محمدعلی شاه بود، متنفر و عاصی و وادار به دشمنی و جنگ با آن مجلس و آن نوع مشروطه‌خواهی می‌نمود. چه رسد به پادشاهی نظیر محمدعلی شاه که از سراپای وجودش بهانه برای تعطیل مجلس و بازگرفتن آنچه خود و پدرش به زور از دست داده بودند. هویدا بود.» [۲۹۳]

وی عکس‌العمل محمدعلی شاه را ناشی از اقدامات برخی مشروطه‌طلبان می‌دانست که اگر به همان صورت پیش می‌رفت، شاه را به گیوتین می‌کشاند:

«بدبختانه بعضی از وکلا که در رأسشان تقی‌زاده و حاجی میرزا ابراهیم آذربایجانی قرار گرفته بودند، اصطلاح انقلاب کبیر فرانسه از زبانشان نمی‌افتاد و عاشق گیوتین و دادگاه‌های انقلاب بودند که ظرف یک ساعت حکم اعدام شاه و درباریان و جمیع وزراء و امراء حال و گذشته را صادر نمایند. یکی می‌خواست روبسپیر بشود. دیگری خود را جانشین مارا می‌دانست و دیگری دانتون شده بود.» [۲۹۴]

سرانجام آن‌که آدمیت نیز نسبت به رفتار مشروطه‌خواهان پس از انقلاب انتقاد می‌کند و می‌نویسد:

«جبهه افراطیون نه خدمتی به آزادی و دموکراتیسم کرد. نه بصیرت و خرد سیاسی داشت که در سیر حوادث روش منطقی پیش گیرد... سهم افراطیون به کتاب مشروطیت خشونت عریان بود. عاملی که در حد خود، در انهدام مجلس مسئولیت داشت... [۲۹۵] از رجاله یا جهله و فعله در هیچ نقطه دنیا اصلاح امور جمهور به عمل نیامد. مگر هرج و مرج و

این جماعت مجاهدین با رؤسای حاجی‌الله یار یا قاری اوغلی محمدیار

فقط عامل استبداد تازه‌ای خواهند بود...» [۲۹۶]

عاقبت کار به جایی رسید که یکی از نویسندگان می‌نویسد:

«سلب اعتماد از مشروطه و مشروطه‌طلب شد. بلکه کلمه مشروطه

درمیان مردم ترجمه قتل و غارت شد. هرکس، هرکس را می‌کشت یا

هرجا را غارت می‌کرد، می‌گفتند مشروطه شد.» [۲۹۷]

هدف از بیان ملاحظات فوق، ترسیم شرایطی بود که به جدایی و جنگ

مشروطه‌طلبان و سنت‌گراها منجر شد. تحت این شرایط جبهه سنت‌گرایی به

جدال با مشروطه‌خواهی برمی‌خیزد و یا برخی از آنان به خانه‌نشینی، سکوت و

اظهار ندامت روی می‌آورند. با این تفصیل به این می‌پردازیم که سنت‌گرایان

کیانند؟

نخستین جبهه سنت‌گرایی، محافظه‌کاران بودند. منظور از محافظه‌کاران

آنانی هستند که در طبقه حاکمه صاحب جاه و مقام بوده و یا در پیوند با آنها

کلیت ساختار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حاکم را تشکیل می‌دهند. به عبارت

دیگر محافظه‌کاران کسانی‌اند که دارای منافع ذهنی و عینی در ارتباط با وضعیت

موجود و حاکم بوده و هرگونه تغییری به جایگاه و منافع‌شان آسیب وارد

می‌سازد. مجموعه محافظه‌کاران در این دوران گرد حکومت قاجاریه جمع شده

و همگی دارای منافع کلان اقتصادی، مشاغل حساس سیاسی، نفوذ اجتماعی،

سلسله‌مراتبی و انواع حرمت‌ها و خط‌کشی‌ها بودند که توده‌ها را از هرگونه

دسترسی به آنان محروم می‌ساخت. لذا هر تغییری از سوی انقلابیون به ضرر

آنها تمام شده و جنبش‌ها نیز زمانی که به انقلاب توده‌ای منجر می‌گردند، قبل از

همه، آنها را هدف خود قرار می‌دهند. امری که توسط سوسیال دموکرات‌ها

به‌ویژه پس از فتح تهران تحت شعارهای برابری‌جویانه دنبال شد.

این گروه درمقابل موج مدرنیته که قبلاً از طریق فتوحات نظامی روس‌ها،

وابستگی اقتصادی به خارجی‌ان و ورود افکار مترقی خود را نشان داده بود، دو

راه بیشتر در پیش نداشتند: یا آن‌که مانند اشرافیت انگلستان با موج جدید و

نیروهای مدرن همراه شوند که حتی در انگلستان سکان هدایت انقلاب صنعتی و امپریالیسم جهانی را به دست گرفته بودند.^۱ و یا آنکه مانند اشرافیت فرانسه در مقابل انقلابیون و تغییرات جدید ایستادگی نمایند که سرانجام آن‌ها سرکوب شدید توسط انقلابیون بود. راهی را که اشرافیت ایران در مقابل مدرنیته برگزید، همانند مشروطیت آن، ایرانی بود. چراکه بخش عمده‌ای از آن‌ها (همانند سپهدار تنکابنی و سردار اسعد بختیاری) در دور دوم مشروطه، با قرارگرفتن در رأس مشروطه‌خواهان، به فتح تهران و خلع محمدعلی شاه مبادرت نمودند که با ورودشان به مجلس و کابینه، عملاً با هرگونه تغییر اساسی به‌ویژه اصلاحات ارضی و زمینداری مخالفت ورزیدند.^۲ اگر در انگلستان، اشرافیت خود را با تغییرات جدید همراه ساخت و اگر در فرانسه مدرنیته با کنارزدن اشرافیت راه خود را ادامه داد، در ایران، اشرافیت از طریق سوارشدن بر مشروطه، مانع تحقق مدرنیته شد. حتی این اشرافیت که قبلاً از طریق صنفی‌شدن انتخابات مجلس اول، کرسی‌های نمایندگی زیادی به دست آورده بود، مانع بزرگ اصلاحات بوده است. این امر نشان می‌دهد که اگر عملکرد سوسیال دموکرات‌های درون مجلس، عرصه مطبوعات و احزاب نبود، اشرافیت هیچ خطری از جانب مشروطیت در رابطه با منافع خود از طریق کانال‌های قانونی چون مجلس و کابینه که محصول انقلاب مشروطه بودند، احساس نمی‌کرد.

وقتی چهره اصلی مشروطه و مدرنیته در فعالیت سوسیال دموکرات‌ها از طریق انتقاد و حمله‌های سخت به شاه، نقد سنت‌ها و سنت‌گراها به‌ویژه در مطبوعات آشکار شد، اشرافیت متوجه رویارویی‌های احتمالی و حتی قطعی آینده با جریان جدید شد. از اینرو بخشی با پیوستن به شاه او را در سرکوب

۱. در انقلاب ۱۶۴۸ انگلستان چارلز اول، شاه انگلیس، گردن زده شد و بسیاری از محافظه کاران زمیندار سرکوب شدند اما تعداد آن‌ها در مقایسه با دیگر انقلاب‌ها محدود بوده و اکثریت محافظه کاران به‌ویژه تجار، خود را با مدرنیته همراه ساختند.

۲. قرارگرفتن زمینداران بزرگ در رأس مشروطه، ماهیت مشروطه‌خواهی مردم را نشان می‌دهد که هرگز هدفدار، مدرن و از روی آگاهی نبود، بلکه تابع شرایط فقر و بی‌عدالتی بوده است.

مشروطه‌طلبان یاری کردند، بخشی نیز چون سپهدار و سردار اسعد با انقلابیون هماهنگ شدند تا همچنان امتیازات موروثی و سروری خود بر جامعه را حفظ نمایند^۱ و بخش عمده و اصلی دیگر نیز به سیاست سایه‌نشین، فرصت‌طلبی و دسیسه‌گری روی آوردند. از اینرو از یک سو بخش نخست که گرد محمدعلی شاه جمع شده بودند، همراه با او کلیه امتیازات خود را از دست دادند ولی بخش دوم و سوم با هدف حفظ امتیازات موروثی خویش، به‌عنوان مانع در مقابل اصلاحات و نوسازی عمل نمودند که سرانجام مشروطه را به نابودی کشاندند. این گروه‌ها به‌علت نفوذ و قدرت مالی خود، قادر بودند از طریق حمایت‌های مالی برای جامعه‌ای که بیشتر آن‌ها محتاج لقمه نانی بودند و یا از طریق برقراری دوباره نظام خان‌خانی و گردآوردن اشرار دور خود، به حاکمیت خود ادامه دهند.^۲ بنابراین عملکرد اشرافیت ایران نیز چون مشروطه آن ایرانی بود که در انحراف مشروطیت، شکست انقلاب و اهداف اولیه مشروطه‌خواهی مؤثر بودند؛ آن‌ها برخلاف کشورهای غربی نه با مدرنیته و نوسازی همراه شدند و نه سرکوب شدند، بلکه اکثراً در صحنه ماندند و به‌عنوان مانع عمل کردند.

رویارویی میان شریعت‌مداران با مدرنیته نسبت به سایر رویارویی‌ها سخت‌تر و شدیدتر و طولانی‌مدت‌تر بوده است. نماینده برجسته این دیدگاه در سطح مجتهدان تهران شیخ فضل‌الله نوری و در سطح مرجعیت نجف سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی بود که از موضع شیخ فضل‌الله دفاع می‌نمود ولی مستقیماً خود را درگیر نمی‌کرد. این دیدگاه در اندیشه میرزای شیرازی که فتوای تحریم تنباکو را قبلاً صادر نموده بود، ریشه دارد که سال ۱۲۹۱ق حوزه سامرا را

۱. پیوستن زمینداران بزرگی چون سپهدار اعظم در رأس گیلانی‌ها و سردار اسعد در رأس بختیاری‌ها صرفاً از روی جاه‌طلبی و فرصت‌طلبی و پیش‌بینی شکست استبداد صغیر در مقابل مشروطه‌طلبانی بود که از هر سوی کشور به ویژه تبریز عازم تهران شده بودند. سپهدار اعظم حتی تا نیمه راه تهران با محمدعلی شاه در تماس بود و شاه به او امید بسته بود، ولی وی پس از فطمی دانستن شکست شاه، به مخالفت خود با او پرداخت. علت پذیرش رهبری این افراد توسط انقلابیون به‌خاطر نیاز مالی به لشکرکشی، شهرت و قدرت و نفوذ آنان بود.

۲. این افراد از طریق نفوذ مالی و قدرت نظامی خود در منطقه و خرید آراء مردم، بارها به نمایندگی مجلس برگزیده می‌شدند که کانال قانونی حفظ امتیازات اشرافی در ایران شده بود.

پایه‌ریزی کرد. شریعت‌مداران که به رهبری شیخ فضل‌الله نوری درگیرودار جنبش مشروطه بوده‌اند، گرچه در ابتدای امر با مشروطه‌خواهی همراه شدند، ولی پس از مدتی به علت آشکارشدن ماهیت مشروطه و ظهور جلوه‌های مدرنیته در مسأله قانونگذاری، مذاکرات مجلس، مقالات روزنامه و... به مخالفت با آن پرداختند و در ائتلافی با محافظه‌کاران طبقه حاکمه و در رأس آن محمدعلی شاه، به جنگ با مشروطه‌طلبان رفتند. غیر از عملکرد رادیکال‌های مشروطه‌خواه که در روزنامه‌ها به دین و علما مستقیماً توهین می‌کردند و آن‌ها را عامل عقب‌ماندگی ایران معرفی می‌کردند، تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته، آن‌ها را طبیعتاً و در نهایت درمقابل یکدیگر قرار می‌داد. درحالی که شریعت‌مداران بر چهره معنوی سنت یعنی دینداری و معنویت، تکیه داشتند، بزرگترین اشتباه تاکتیکی خود را مرتکب شدند که آن پیوند با استبداد محمدعلی شاه برای سرکوب مشروطه‌خواهانی بود که به کفار و مرتدین تعبیر می‌شدند. شریعت‌مدارانی چون شیخ فضل‌الله که از روی دفاع از دین، برای نخستین بار و به درستی به تضاد میان سنت و مدرنیته پی برده بودند، جهت خلاص‌شدن از متجددینی که آن‌ها را به بی‌دینی منتسب می‌کردند، به ائتلاف با شاه پرداختند، درحالی که اینان همان انتقادی را به طبقه حاکمه داشتند که سایر مشروطه‌طلبان داشته‌اند. شیخ فضل‌الله که در مهاجرت دوم علما به قم، با آن‌ها همراه شد، به همراهی خود با مشروطه‌طلبان اذعان نموده که نشان از نارضایتی وی از وضعیت موجود کشور چون بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌ها و فقر مردم داشته است. شیخ در همان تحصن خطاب به سایر مشروطه‌طلبان می‌گوید:

«زمانی که شما به خانه من آمدید، همراهی خواستید. فوری از جماعت دولتی (با همه احترامی که آن‌ها برای من قائل بودند) چشم پوشیدم و با شما هم‌رای و همراه شدم. این را البته می‌دانید از روز حرکت از تهران تا امروز مبالغ‌گزار می‌مخارج تمام این حضرات کردم. دیناری از هیچ‌کس نمی‌خواهم و تمنا ندارم. از این هم می‌گذرم. مراد این است که تا امروز بعمدالله برای ما خوب پیش آمده است. اقدامات ما نتیجه خوشی داده

است. دشمن هم مغلوب و سپس معدوم صرف خواهد شد؛ به سلامتی خواهیم رفت. الان اینجا را تهران بگیرید. بفرمایید بینم چه خواهیم کرد

و یا چه اقداماتی خواهیم نمود؟» [۲۹۸]

و یا شیخ در دفاع از مشروطه طلبی خود می گوید:

«ایهاالناس من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم. بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس پیش از همه کس می دانم... صریحاً می گویم همه بشنوید و به غائبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی را می خواهم که عموم مسلمانان آن را می خواهند. به این معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی می خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی (ص) و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارد. من هم چنین مجلسی می خواهم.» [۲۹۹]

شیخ فضل الله که در ابتدا با مشروطه خواهان همراه شد، آشکارا نسبت به قدرت ظالمانه شاه و ظلم و تعدی درباریان و خرابی اوضاع مملکت و وابستگی آن به بیگانگان شکوه می نمود و اعلام کرد که «خرابی در مملکت ایران از بی قانونی و ناحسابی دولت است و باید از دولت تحصیل مجلس شورای ملی کرد که تکالیف دوایر دولتی را تعیین و تصرفشان را محدود نمایند» [۳۰۰] حمید عنایت نیز در مورد شیخ مدعی است که «شیخ هرگز در فضیلت و فواید وجود مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشته است.» [۳۰۱] ولی باید دانست که قانون مورد نظر شیخ که حکومت را ملزم می کند، قانون شرعی و شیعی است نه قوانین عرفی و بشری که متجددین به دنبالش بودند. این درحالی است که ائتلاف وی با محمدعلی شاه یکی ناشی از این استدلال برخی علما چون محمد حسین بن علی اکبر تبریزی بوده است که «چون مستبدین در زبان و بیان به نفی قوانین شریعت نمی پردازند و تنها عیبهشان آن است که به فرمان شریعت عمل نمی کنند، پس فاسق و معصیت کارند. حال آن که مشروطه طلبان کافرند زیرا هم در بیان و هم در عمل به مخالفت با قوانین شریعت مبادرت می کنند و

ضروریات دین را منکرند.» [۳۰۲] در این جمله چند نکته مهم نهفته است. علت حمایت اولیه شریعت‌طلبان از مشروطیت، عمل نکردن حکام به قوانین اسلامی است. علت مخالفت بعدی آن‌ها با مشروطیت، بی‌حرمتی نسبت به دین توسط مشروطه‌طلبان و عدم توجه آن‌ها به قوانین اسلامی است و درنهایت علت پیوستن و اتحاد شریعت‌مداران با مستبدین، احترام آن‌ها به علما و دین است^۱ گرچه به دین عمل نمی‌کنند. در این جمله کوتاه همه علل و مواضع این گروه نهفته است.

از سوی دیگر استدلال این گروه در مخالفت با مشروطه‌طلبان و ائتلاف آن‌ها با محافظه‌کاران در این تفکر قدیمی نیز نهفته بود که سلطنت همواره حافظ دیانت است. درحالی که دین اسلام در تهدید عوامل بابی، اخباری، یهودی و مسیحی قرار دارد و ایران تنها کشور شیعی در مقابل جهان اسلام سنی است، لذا می‌بایست به سلطنت به علت حفظ وحدت و امنیت برای مسلمانان شیعه مسلک ارج نهاد. به گفته شیخ، سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است. [۳۰۳] و تعرضات مشروطه‌طلبان به آن، احمقانه است. [۳۰۴] بلکه برعکس می‌بایست هدف مشروطه نه تضعیف شاه بلکه قدرت‌دادن به وی برای برقراری نظم، قانون، قوانین اسلامی و رفاه مردم باشد. وی چاره کار را برخلاف متجددین، همچون سایر سنت‌گرایان در قدرت‌دادن به شاه برای دادگری می‌دانست. از دید شیخ:

«بایستی به قدر امکان به قدرت و شوکت سلطان افزود تا از رعب و ترس شوکت و مجازات او اشرار و... داخله و خارجه تعدی به این ممت گوسفندان (مردم) ننمایند.» [۳۰۵]

بدیهی است در این تفکر تضعیف سلطنت همچون نظام سیاسی انگلستان و

۱. همان‌گونه که گفته‌ایم، برابری نزد سوسیال دموکرات‌ها به عنوان نیروی رادیکال، برابری در مقابل قانون و حذف امتیازات و سلسله‌مراتبی بود. این اندیشه مدرن برای علما نیز ارج و فریب برابر با سایر مردم قائل بود. از اینرو به نقد آن‌ها در مطبوعات و مجامع می‌پرداختند و هرگونه ارزش بیشتر قائل شدن برای علما را شدیداً نفی می‌کردند.

سمبلیک ساختن قدرت سیاسی پادشاه که از اهداف چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی محسوب می‌گردد، تضعیف دین تلقی شود. در تفکر سنتی، تضعیف حکومت، تضعیف و فروپاشی کشور است. بلکه برای هرگونه دادخواهی و دادگری می‌بایست به قدرت حکومت افزوده گردد و دادگری نه وظیفه مجلس و احزاب، بلکه وظیفه شخص حاکم تلقی می‌شود. از آنجا که هدف از انقلاب مشروطه برقراری عدالت و نفی ظلم بوده است، با این تفسیر برداشت شریعت‌مداران از هر انقلابی در چارچوب انقلاب‌های سنتی قرار می‌گیرد که هدف اولیه همه آن‌ها دادگری بود. بنابراین از دید این گروه، انقلاب مشروطه، انقلابی مدرن برای غربی‌سازی کشور نمی‌توانست تلقی شود بلکه همچون همه جنبش‌های سیاسی سنتی چون جنبش ابو مسلم خراسانی، جنبش سربداران و... بوده که پس از پیروزی کاری به ساختار سیاسی و فرهنگی کشور نداشتند بلکه برعکس پادشاهی عادل و طبقه حاکمه‌ای دادگر را در رأس امور می‌خواستند تا به اصلاح پردازد. انقلاب مشروطه برای این گروه دارای چنین اهمیتی بود و تحلیل اندیشه آن‌ها کاملاً در چارچوب برداشت سنتی از سیاست امکان‌پذیر است.^۱ از اینرو به یقین می‌توان چنین برداشتی را به ذهنیت عامه مردم، از همه برداشت‌های دیگر نزدیک‌تر دانست که اگر ائتلاف شیخ با محمدعلی شاه نبود، با کاهش تدریجی محبوبیت مشروطه‌طلبان نزد مردم در دوره‌های بعدی به علت عدم برآورده شدن انتظاراتشان، جامعه به سوی وی و دیگر شریعت‌مداران متمایل می‌گشت.^۲

نکته دیگری که شیخ را به ائتلاف با محمدعلی شاه کشاند، برداشت او و

۱. از دیدگاه کاتوزیان معنا، علل و پیامدهای انقلاب‌ها در ایران متفاوت با اروپا بود. انقلاب‌های ایران قیام طبقات اجتماعی محروم در برابر طبقات اجتماعی ممتازی که مهار دولت را در دست داشتند آن هم برای دگرگون‌ساختن قانون و چارچوب اجتماعی موجود نبود؛ بلکه قیام بر ضد فرمانروایی بود که غیر از میل و اراده خودشان پای‌بند هیچ قانونی نبودند و جامعه آن‌ها را بیدادگر می‌دانست. (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۵۳)

۲. گرایش اکثریت جامعه ایران به اسلام‌گرایی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی، این گفته را ثابت می‌کند.

سایر ایرانیان نسبت به نحوه استقرار نظم و برقراری امنیت است. ذهنیت اقتدارطلب ایرانی، با نظام سیاسی متمرکز و مقتدر سازگاری بیشتری نشان می‌دهد. ایده‌آل در فرهنگ سیاسی عامه ایرانیان، نظام مطلقه و متمرکز دادگر است. شیخ نیز تحت چنین فرهنگی، بهتر از هرکسی با ایده‌آل مردم سازگاری داشت. او در جواب مشروطه‌طلبان که درصدد سازش با وی بودند، چنین می‌گوید:

«مفسد و شریر را باید سیاست و تنبیه کرد. ما اهالی ایران شاه لازم داریم. عین‌الدوله لازم داریم، چوب و فلک و میرغضب لازم داریم، ملا و غیرملا، سید و غیرسید. باید در اطاعت حاکم و شاه باشد...» [۳۰۶]

بنابراین همان‌گونه که اختلاف شیخ با شاه از بابت عقاید سنتی‌ای بوده است که اکثریت مردم ایران درون آن قرار داشته‌اند، یعنی فلسفه «شاه دادگر»، مخالفت وی با مشروطیت و مدرنیته نیز کاملاً درون گفتمان سنتی قرار می‌گیرد. برای شیخ و سایر شریعت‌طلبان، انقلاب مشروطه همچون سایر جنبش‌های سنتی با هدف دادگری، برقراری نظم، سر و سامان دادن به اوضاع نابسامان اقتصادی، اداره بهتر کشور، رهایی از وابستگی به بیگانگان و کسب استقلال بوده است و یا به گفته حائری، خواست شیخ و همفکران او اصلاحات با حضور سلطنت بود. [۳۰۷] از اینرو آنان که مانند همه اقشار جامعه نسبت به مشکلات کشور و سلطه خارجی‌ان گلايه داشتند، در انقلاب مشروطه شرکت کردند. اختلاف آن‌ها با مشروطیت از زمانی آغاز شد که از دید شریعت‌مداران تنها با اجرای قوانین اسلامی می‌توان به اهداف مشروطه یعنی دادگری، نظم، امنیت و پیشرفت نائل آمد. درحالی‌که مشروطه‌طلبان متجدد تحت تأثیر اندیشه‌های جدید، به منظور سر و سامان دادن به اوضاع کشور، معتقد بودند که دین پاسخگوی نیازهای فعلی جامعه نیست. این تفکر سکولاریستی که دین را از سیاست جدا می‌نمود، با استفاده از دیگر بنیادهای مدرنیته یعنی عقلانیت بشری، تجربه‌گرایی و اومانیته، سعی در تدوین قوانین عرفی و غیرشرعی برای مدیریت کشور نمود که بر واقعیت و نه حقیقت بنا شده باشد. طبق این استدلال به منظور فائق آمدن بر

مشکلات، از هر وسیله و روشی در چارچوب منافع ملی و نه مصالح دینی می‌توان استفاده نمود. هنگام تدوین متمم قانون اساسی و تعیین اصولی چون اصل هشتم (برابری همه مردم مقابل قانون)، اصل ۷۱ (نحوه رسیدگی به تظلمات) و ماده دوم اصل ۲۷ (جدایی میان محاکم شرعی و محاکم عدلیه عرفیه) اختلاف میان شریعت‌مداران به‌طور آشکار با مشروطه‌طلبان متجدد شروع شد.^۱

مبنای مخالفت شریعت‌مدارانی چون شیخ فضل‌الله با مشروطه، برآمده از تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته بوده است که هر دو دارای بنیادهای متفاوتی‌اند؛ درحالی‌که مدرنیته با هدف سعادت دنیوی بر خردباوری بشری و محاسبه‌گری، تجربه‌گرایی، سکولاریزم و انسان‌گرایی (همه چیز برای انسان و توسط انسان) تکیه دارد، سنت و شریعت بر امور ثابت و قوانین لایتغیری تکیه می‌زند که در راستای سعادت اخروی بشر طرح‌ریزی شدند و همه چیز سیر تکاملی به سوی خالق و آخرت دارد و اوست که بهروزی بشر را بهتر از وی تشخیص می‌دهد. [۳۰۸]

شریعت‌مداران به بنیادهای مدرن چون علم، خرد و اندیشه بشری با دیده تردید می‌نگریستند و آن‌ها را رقیب نهاد دین می‌دانستند. از نظر شیخ «منشأ این فتنه‌ها، فرق جدید و طبیعی مشرب‌ها بودند که از همسایه‌ها اکتساب نمودند و به‌صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهراً هرکس فریفته این عنوان و طالب این مقصد شد...» [۳۰۹]

شیخ و دیگر شریعت‌مداران با نفی سکولاریزم یعنی عرفی‌سازی سیاست و

۱. نظرات شریعت‌مداران و شیخ فضل‌الله ابتدا در نوشته‌هایی تحت عنوان «لوايح» چاپ می‌شد ولی پس از به توپ بستن مجلس، شیخ فضل‌الله به تدوین دو رساله یعنی رساله «حرمت مشروطه» و «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» مبادرت ورزید که منابع اصلی مخالفت شریعت‌مداران با مشروطیت به حساب می‌آید. همچنین شریعت‌مدارانی چون شیخ ابوالحسن النجفی المرندی، نویسنده رساله «دلایل براهین الفرقان» و محمد حسین بن علی اکبر تبریزی، مؤلف رساله «کشف المراد» نیز با نوشتن رسالاتی به نفی مشروطیت و مپابنت آن با اسلام پرداختند.

مدیریت جامعه، نقش عقلانیت بشری و مادی در تدوین قوانین راناقص دانسته و تنها معتقد به یک عقل یعنی عقل الهی و یک قانون یعنی قانون شرعی بودند. آنان در مخالفت با اومانیزم، تشخیص مصالح افراد را تنها توسط شارع مقدس ممکن دانسته که افراد بشر را غیر از آن راهی نیست. [۳۱۰]

لذا شیخ بر این عقیده بود که اصل قانونگذاری با اکثریت آراء - ولو در امور مباح - چون بر وجه التزام (ملزم داشتن مردم به عمل بدان) است، بدعت و حرام است. او اصل نوشتن قانون اساسی را بدعت می دانست؛ نه به معنای این که قانون اساسی ضد اسلام است، بلکه به خاطر این که عده ای مسلمانان کتابی بنویسند و بگویند این قانون اسلام است و طبق آن افراد را مجازات کنند (قوانین قضایی عرفی)، خود این کار خلاف اسلام و بدعت است. از نظر او جایی که قرآن وجود دارد و علما به رتق و فتق امور می پردازند، لزومی ندارد که قانون اساسی باشد. [۳۱۱]

«جعل قانون (قانونگذاری) کار پیغمبر است لذا هر رسولی که مبعوث شد از برای همین کار بود. بعضی از احکام پیغمبر سابق را امضا می فرمود و بعضی را تغییر می داد. تا آن که خاتم انبیاء (ص) مبعوث شد و دین خدا را کاملاً بیان فرمود. او خاتم انبیاست و قانون الهی که او آورد. دیگر نقص نخواهد داشت. نسبت به تمام ایام و نیز تمام مردم. تمام بر حسب وحی بوده نه استحسانات شخصیه: «ما ینطق عن الهوی ان هو الا و حی یوحی». این آیه یعنی پیغمبر (ص) کلامی نمی فرمود مگر این که وحی به او شده باشد. حاصل آن که، مسلم را حق جعل قانون نیست». [۳۱۲]

و یا در جای دیگر شیخ می گوید:

«حفظ نظام عالم محتاج قانون است. اما بهترین قانون، قانون الهی است و این قانون الهی مخصوص به عبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسی را بر وجه اکمل و وافی داراست. چنین اعتقادی یعنی وضع قوانین جدید و این که مقتضیات عصر تغییر دهنده بعضی مواد قانون الهی است یا اکمل آنست. کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او

دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون الهی کفر است».[۳۱۳]

و یا محمد حسین بن علی اکبر تبریزی، نویسنده رساله کشف المراد، و از دیگر مشرعه خواهان می گوید:

«قوانین ما در مهمات عبادات و معاملات و سیاسات کافی و وافی است. نقصانی ندارد و ثانیاً بر این که مشروطه با شریعت مطهره موافقت ندارد. زیرا اجزاء شریعت نیاز به مشورت، اکثریت آراء و قانون نوشتن ندارد. اجماع علما هجت است نه قانونی که به اتکاء اکثریت کتاب فروش، سبزی فروش و بقال علاف باشد».[۳۱۴]

شریعت مداران که ابتدا مشروطیت را در چارچوب دینی می خواستند، پس از ظهور علائم مدرنیته در قانونگذاری و نوشته جاتی با تبلیغ مدرنیته مانند سکولاریزم و عقل گرایی و اومانیسم، طی نامه ای مفصل به محمد علی شاه، منافات مشروطه و مجلس شورای ملی را با قواعد اسلام اعلام نموده و خواهان برچیدن آن شدند.[۳۱۵] اسامی تعدادی از رهبران شریعت مدار در زیر آن نامه، ترسیم کننده قدرت و نفوذ دینی این گروه است. از جمله اسامی شامل شیخ فضل الله نوری، حاجی سید ابوالقاسم امام جمعه، ظهیرالاسلام، سید احمد طباطبایی، میرزا هادی نوری، حاجی علی اکبر بروجردی، حاج شیخ عبدالنبی، حاج سید علی شوشتری، آخوند ملامحمد عاملی، حاجی ملامحمد رستم آبادی، حاجی آقا یحیی کرمانشاهی، شیخ محمدصادق شریعت العلماء، شیخ محمدعلی، پسرهای آقامحمد کاشانی، شیخ حسن سنگلجی، شیخ علی اکبر نفرشی، شیخ باقر گیلانی، شریعت مدار کاشانی، شیخ جعفر گلپایگانی، شیخ جعفر سلطان العلماء، حاجی سید محسن نفرشی، شیخ حسین چاله میدانی، سید حسن شوشتری، حرره الاحقرالداعی حسین الرضوی القمی عفی عنه، محمدرضا القمی، الداعی علی اکبر الطهرانی، الداعی ابراهیم النوری، الداعی امام جمعه کردستان، الداعی شیخ المشایخ الكردستانی، الاقل الداعی لدوام الدوله حجة الاسلام الكردستانی، احمد الموسوی البهبهانی، شمس العلماء، العبد

احمد بن محمد کاظم الطباطبایی و...^۱ اندیشه‌های شریعت‌مداران با هر دو چهرهٔ مدرنیته و بنیادهای آن در تضاد بود که کاملاً بر بنیادهای دینی استوار بوده است. از جمله شیخ فضل‌الله در مخالفت با چهرهٔ نخست مدرنیته یعنی آزادی^۲ می‌نویسد:

«مادهٔ دیگر این قانون (قانون اساسی)، آزادی بیان و قلم است. به موجب این ماده بسیاری از محرمات، حلال شد... ای برادر عزیز، مگر نمی‌دانی که این آزادی قلم و زبان که اینان می‌گویند منافی با قانون الهی است؟ مگر نمی‌دانی معنی آن اینست که بتوانند فرق ملاحظه و زنادقه، نشر کلمات کفریه در منابر و لوایح بدهند و سبت مؤمنین کرده و تهمت به آن‌ها بزنند و القاء شبهات در قلوب صافیه بنمایند؟ ای عزیز اگر این اساس شوم، منجر به ضلالت و اعطاء حریت مطلقه نبود پس چرا جلوگیری از لوایح کفره نمی‌شود؟ در این دوران، کدام جریده نوشته شد که مشتمل بر طعن به اسلام و اسلامیان نبود؟» [۳۱۶]

شیخ سپس مواردی از سوء استفاده از آزادی بیان و قلم در روزنامه‌ها و خطابه‌های آن روزها را مثال می‌زند که صریحاً علیه سنت‌گرایی بوده و دین به عنوان عامل عقب‌ماندگی را تبلیغ می‌نمودند:

«آه از نفهمی!! ای عزیز اگر اعطاء این‌گونه حریت — مطلقه — نشده بود، آن خبیث در محضر عمومی، این همه انکار ضروری نمی‌کرد و نمی‌گفت که مردم، در قیامت کسی پول سکه نمی‌زند و آخوندها از خودشان درآوردند که قسم بخور برو پی کارت و آن مرتد نمی‌نوشت که اصول

۱. شریعت‌مداران که تعدادشان به ۷۸ نفر می‌رسید، در مخالفت با قانون اساسی مشروطه و اقدامات مشروطه‌طلبان در شاه عبدالعظیم بست نشستند. یکی از آن‌ها سیداحمد طباطبایی برادر سیدمحمد طباطبایی، از رهبران مشروطه بود که به دلیل کمک مجلس به نشر قوانین طبیعت‌گرایانه غیراسلامی که آن را بهایی‌گری می‌خواند، از مشروطه‌طلبان جدا شد. (کمالی، ۱۳۸۱: ۱۳۴)

۲. آزادی مورد نظر متفکران مدرن که دربردارندهٔ عناصری چون تساهل و نقادی است، تا جایی که مانع آزادی دیگران نشود، گسترهٔ زیادی را دربر می‌گیرد که شامل نقد دین، سیاست، جامعه و فرهنگ می‌شود.

دین، دو است: «توحید» یعنی اتحاد و اتفاق و «عدل» یعنی مساوات (الحادی) و آن صور ملعون نمی‌نوشت توسل، که به هر اسم و رسم، شرک است و نمی‌گفتند که آن دارالفسق بل الکفر چون مکه معظمه، محترم است و آن دیگری تعظیم به طرف آن نمی‌کرد و آن دیگر در ملاء نمی‌گفت: که واجب است هر روز به زیارت آن بروند. و آن ملحد نمی‌گفت که قانون بشر، مثل قرآن، محترم است و آن بی‌دین در جریده نمی‌نوشت که امروز قانون غیر شرعی، قرآن ماست و مجلس کعبه و باید در حال احتضار پا را به سوی آن بکشند. خدا دهانت را بشکند. اگر این حریت نبود در مجامع مسلمین، رباخوار را که قاتل نفس خود و غیر خودی گفتند «شهید» نمی‌خواندند و در تجلیل آن کفریات را نمی‌گفتند و تعرض به علماء سلف نمی‌کردند و توهینات ظاهر به شعائر اسلام نمی‌کردند. وای به حال ما مسلمین احترام سید و مولای ما ابوالفضل آن مظهر ورع امیرالمؤمنین(ع) را نگاه نداشتند. اگر این حریت مطلقه نبود، تشیع را فخر خود می‌دانستند نه آن‌که انکار او را در جراند خود بنمایند و مسالک طالبوف، که طریق اضمحلال تشیع را نوشته، بخرند. اگر این حریت نبود آن خبیث نمی‌نوشت که قانون قرآن، امروز ما را کافی نیست. اگر حریت مطلق نبود این همه منکرات در معابر شایع نمی‌شد.» [۳۱۷]

همچنین شیخ هشدار می‌دهد که گروهی لامذهب طرفدار انگلیس و... از کلمات متشابه چون آزادی سوء استفاده می‌کنند و می‌پرسد:

«آیا هنوز هم معلوم ما نشده که این عده قلیل به تدلیس و تلبیس می‌خواستند که قانون اسلام را تغییر بدهند چنان‌که سامری، دین موسی(ع) را از میان برد که اول ترغیب کرد مردم را به خدای موسی(ع) پس از آن گفت که این گوساله، همان خدای موسی(ع) است و آدم‌های نفهم هم قبول کردند. اگر این جماعت، مقصودی جز اجرای قانون الهی نداشتند چرا قانون مجازاتشان تمام برخلاف قانون الهی است؟ مگر

دولت می‌تواند اعراض از قانون الهی بکند و خود را از آن خارج کند؟ اگر مقصود حفظ حمای اسلام و مسلمین بود. چرا عدلیه را مجمع اشخاص معلوم‌الحال کردند و چرا آن قاضی هتاک لامذهب را به قضاوت فلان اداره مقرر نمودند و چرا به گرفتن رشوه، محض خوشی خاطر زن گبری، اسلام را خوار و ذلیل کردند و چرا میزان رفع خصومات را استنطاق — شکنجه — که قانون کافران است، معین کردند؟ اگر این اساس، جهت تقویت اسلام بود چرا تمام اشخاص لایبالی در دین و فرق ضاله از بهایی و ازلی و اشخاص فاسدالعقیده و دنیاخواهان جاهل و یهودی و نصاری و مجوسی و بت‌پرست‌های هندو و تمام مسالک کفر و کلیه فرق، ضاله و مضله از طبیعیین و غیرهم شد؟ ای عزیز، اگر مقصود تقویت اسلام بود، انگلیس حامی آن نمی‌شد. اگر مقصودشان عمل به قرآن بود، عوام را گول نداده، پناه به کفر نمی‌بردند و کافران را یار و محل اسرار خود قرار نمی‌دادند و حال آن‌که چند آیه در کلام‌الله هست که می‌فرماید کفار را ناصر و دوست و محل اسرار خود قرار ندهید. [۳۱۸]

شیخ در نفی نمایندگی و اکثریت آراء که از لوازم دموکراسی یعنی چهره نخست مدرنیته محسوب می‌شود می‌نویسد:

«حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان به انتخاب خود رعایا در مرکز مملکت جمع شوند و این‌ها هیأت مقننه مملکت باشند. و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آراء بنویسند. موافق مقتضی عصر به عقول ناقصه خودشان بدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شرع اطهر؛ بلکه هر چه به نظر اکثر آن‌ها نیکو و مستحسن آمد، او را قانون مملکتی قرار دهند به شرط آن‌که با آزادی و حریت در تضاد نباشند...» [۳۱۹]

«وکالت چه معنی دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست، و اگر مقصد امور

شرعیه عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه، با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز و اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است. چراکه قانون ما مسلمانان همان اسلام است. لذا قانون نویسی (به تأیید اکثریت) چه معنی دارد؟» [۳۲۰]

شیخ و دیگر شریعت مداران با چهرهٔ دوم مدرنیته یعنی برابری و عدالت که در تفسیر مدرن از آن به معنای برابری همه در مقابل قانون است و شامل همهٔ ادیان، نژادها و قومیت‌ها می‌شود، مخالف بودند. استدلال آن‌ها بر این پایه است که مسلمان نسبت به غیرمسلمان نزد خداگرامی‌تر است و اسلام دین اکمل بوده که نسبت به سایر ادیان برتری دارد. در این باره شیخ معتقد است:

«ای برادر عزیز، قوام اسلام به «عبودیت» است و بنای احکام آن به تفریق و جمع مختلفات است. پس به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی، هر که را با هر کس، مساوی داشته باهم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مختلف با صنفی فرموده، ما هم همین‌گونه رفتار کنیم تا در مفاسد دینی و دنیوی واقع نشویم. مگر نمی‌دانی که لازمهٔ این مساوات — که اینان می‌طلبند — از جمله آنست که می‌گویند فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه، همه به سیاق واحد محترم باشند؟ اگر مقصود اجرای قانون الهی بود، چنین مساواتی بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند. پس ای کسی که میل آن داری مساوی با مسلم باشد، در بلد اسلام، تو اسلام قبول نما تا مساوی باشی والا به حکم خالق قهار باید در بلد اسلام، خوار و ذلیل باشی و محض آن‌که زمانی به ظلم و قهر، مبلغ خطیری مال در عوض خون کافری از مسلمانان گرفتند، نمی‌شود که تغییر بدهند قانون الهی را و جعل برخلاف آن نمایند زیرا مخالفت عملی قانون، فسق و تغییر دادن آن کفر است چون تخطئهٔ قانون الهی است. پس اگر دعوی نبوت داری و یا انکار اصل نبوت می‌نمایی و یا تخطئه حکم پیغمبر (ص) می‌کنی، بگو تا آسوده شو.» [۳۲۱]

از نظر شیخ، عدالت اصل و ارزش و آرمانی مستقل نیست که اسلام را با آن منطبق سازیم، بلکه عدالت جز کتاب و سنت و فقه شیعی نیست. یعنی عدالت امری عقلی، انسانی و عرفی نبوده، بلکه شرعی است. از نظر شیخ: «نشر عدالت محتاج به این ترتیبات [قانونی] نیست... در دین اسلام - بحمدالله تعالی - نیست مگر عدل... چه افتاده است که امروزه باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید...» [۳۲۲]

در مجموع شریعت‌مداران که از تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته برای نخستین بار پرده برداشتند، و مدرنیته را از طریق حاملان آن یعنی مشروطه‌طلبان متجدد شناختند و نه از طریق مطالعه آثار نویسندگان مدرن غربی، که خود این مسأله در شدت مخالفت آن‌ها با مشروطیت مؤثر بود، نه تنها به جنبه‌های سیاسی مدرنیته انتقاد داشته‌اند، بلکه با سایر مظاهر مدرن نیز مخالفت ورزیدند. از جمله مخالفت شیخ را با مدارس جدید می‌توان در راستای مخالفت او با خردباوری مدرن و تجربه‌گرایی که از بنیادهای مدرنیته به حساب می‌آیند، برشمرد. شیخ خطاب به ناظم‌الاسلام کرمانی می‌گوید:

«ناظم‌الاسلام، تو را به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک عقاید شاگردان را نحیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید. آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید. حالا شروع به مشروطه و جمهوری کردید؟ نمی‌دانید در دولت مشروطه اگر من بخواهم روزنه و سوراخ این اطاق را متعدد نمایم. باید مالیات بدهم و اگر یک سوراخ را دو سوراخ کنم باید مالیات بدهم و کذا و کذا...» [۳۲۳]

در مقابل محافظه‌کاران طبقه حاکمه و اشرافیت که به دلیل منفعت‌طلبانه با مدرنیته و مشروطیت مخالفت کردند و شریعت‌مداران نیز که به دلایل مذهبی، و از موضع سنت به تضاد با مدرنیته پرداختند، دسته سوم سنت‌گرایانی بودند که پیروزی مشروطیت مدیون تلاش آنان بوده و گرچه هر دو چهره مدرنیته را

(آزادی و پیشرفت) پذیرفته بودند ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته (خردباوری [در مفهوم مدرن آن]، سکولاریزم، اصالت تجربه و اومانیزم) نشدند. آیت‌الله سید محمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی و جمعی از علمای ایران و نجف همراه با اکثریت توده مردم در زمره این دسته می‌باشند که از آنان به «عدالت‌خواهان مشروطه‌طلب» تعبیر خواهد شد. قبل از همه به چند نکته اساسی در مورد آن‌ها اشاره می‌نماییم:

۱. درحالی که پیروزی اولیه انقلاب مشروطه توسط این گروه صورت پذیرفت، نجات مشروطیت نیز در غلبه بر استبداد صغیر توسط همین عدالت‌مداران مشروطه‌خواه انجام گرفت. [۳۲۲] زمانی که انقلاب مشروطیت توسط ائتلاف سنت‌گرایان محافظه‌کار با شریعت‌مداران سرکوب گردید و بسیاری از مشروطه‌طلبان اعدام گردیدند، علمای نجف و در رأس آن‌ها آخوند خراسانی با توجه به روحیه و سابقه استعمارستیزی وی که کودتای محمدعلی شاه را توسط روس‌ها، یک نقشه استعماری می‌دانست، علیه کودتاچیان و شریعت‌مداران فتوا صادر نمود:

«الیوم... بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سرمویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و معاربه با آن حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه است». [۳۲۵]

محمدعلی شاه از هیچ‌کس به اندازه علمای نجف ترس نداشت. حتی ستارخان که قیام تبریز را شروع نموده بود، قیام خود را متأثر از فتوای علما می‌دانست. درحالی که کمتر کسی را یارای مخالفت با مجتهد طراز اولی چون شیخ فضل‌الله نوری بود، همین علمای نجف بودند که «نوری را مغل آسایش و مفسد خواندند که تصرفش در امور حرام است». [۳۲۶] فتوای علمای نجف در پشتیبانی از مشروطه یادآور فتوای میرزای شیرازی در خصوص نهضت تنباکو بود. هیچ چیز به اندازه چنین فتاوی نمی‌توانست به جنبش مشروطه برای احیای مجدد خود انگیزه دهد و حکومت استبدادی قاجار و استعمارگران روس و انگلیس درحالی که از هیچ مسأله‌ای هراسناک نبودند، شدیداً از این امر وحشت

داشته‌اند، چراکه تحت زعامت علمای طراز اول نجف که به پیروی از آن‌ها توسط علما در سایر شهرها می‌انجامید، جنبشی توده‌ای و سراسری کشور را فرامی‌گرفت.

۲. تلقی عدالت‌مداران از مشروطه‌خواهی در چارچوب گفتمان سنتی یعنی فلسفه «دادگری» و نه پادشاه‌دادگر که تز شریعت‌مداران بوده است می‌گنجد. نارضایتی آن‌ها همچون سایر مردم از وضعیت نابسامان کشور یعنی فقر، ناامنی، سلطه بیگانگان، ظلم و ستم حاکمان سبب شد که آنان در ابتدا خواهان تحولی برای رفع این نابسامانی‌ها از طریق تأسیس عدالتخانه باشند که بعدها تحت تأثیر روشنفکران به مجلس شورای ملی تغییر یافت. به‌عنوان نمونه آیت‌الله طباطبایی در نامه‌ای خطاب به مظفرالدین شاه می‌نویسد: «اعلی حضرت‌ا مملکت خراب، رعیت پریشان و گدا، دست تعدی حکام و مأمورین بر مال و عرض و جان رعیت دراز، ظلم حکام و مأمورین اندازه ندارد؛ از مال رعیت هر قدر میلشان اقتضا کند می‌برند؛ قوه غضب شهوتشان به هر چه میل و حکم کند از زدن و کشتن و ناقص کردن اطاعت می‌کنند. این عمارت و مبل‌ها و وجوهات و املاک در اندک زمان از کجا تحصیل شده، تمام مال رعیت بیچاره است، این ثروت همان فقرای بی‌مکنت است.. هزارها رعیت ایران به ممالک خارجه هجرت کردند و به فعلگی و به حمالی‌گذران می‌کنند... حالیه اگر این مملکت اصلاح نشود، عن قریب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد... اسلام ضعیف و مسلمین ذلیل شدند.» [۳۲۷] او سپس در ادامه می‌گوید:

«اعلی حضرت‌ا تمام این مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند... این ظلم‌ها رفع خواهد شد. خرابی‌ها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد؛ سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد؛ فلان محل را روس نخواهد برد؛ عثمانی به ایران تعدی نمی‌تواند بکند. وضع نان و گوشت که قوت غالب مردم است بسیار بد است. جیره و مواجب سربازها را هم به آن‌ها نمی‌دهند.» [۳۲۸]

۳. عدالت‌مداران همچون شریعت‌مداران بهترین روش برای رفع ظلم و بی‌عدالتی و نابسامانی کشور را اجرای شرع می‌دانستند. قانون مورد نظر آن‌ها نیز قانون شرع بود. هم‌چنان‌که آیت‌الله آخوند خراسانی یکی از سه مجتهد مشروطه‌خواه نجف قصدش را از شرکت در انقلاب مشروطه چنین بیان می‌کند: «غرض ما از این همه زحمت ترقیه حالیه رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه ملهوف و اجراء احکام الهیه عزّاسمه و حفظ و وقایه بلاد اسلام از تطاول کفر و امر به معروف و نهی از منکر و غیره‌ها از قوانین اسلامیّه نافع‌القوم بوده است.» [۳۲۹] بنابراین هدف علمای مشروطه‌خواه در مبارزه با ستم و بی‌عدالتی حاکم، اجرای قوانین دینی... بوده است که آن‌ها را در کنار شریعت‌مداران، درون گفتمان سنت قرار می‌دهد.

۴. آنچه سنت‌گرایان شریعت‌مدار را از سنت‌گرایان عدالت‌خواه و یا مشروطه‌طلب جدا می‌سازد، پذیرش چهارگان مدرنیته است. سنت‌گرایان مشروطه‌خواه تحت تأثیر ارتباط با روشنفکران ایرانی خارج از کشور چون ملک، سید جمال‌الدین اسدآبادی و... و مطالعه روزنامه‌هایی که در خارج چاپ می‌شد به‌ویژه روزنامه قانون و عروة الوثقی با نهادهای سیاسی و حقوقی غرب آشنا شدند و برقراری آن‌ها را در کشور عامل ترقی می‌دانستند؛ هم‌چنان‌که آیت‌الله طباطبایی ارتباط علما با روشنفکران را ضروری می‌دانست. [۳۳۰] اما نکته مهم آنجاست که آنان گرچه برقراری مجلس، کابینه و سایر لوازم مشروطیت را پذیرفتند، اما هرگز به بنیادهای مدرنیته اعتقادی نداشتند. پذیرش صورت مدرن - که آن‌ها را از شریعت‌مداران جدا می‌نمود - بدون پذیرش روح مدرنیته بوده است که آن‌ها را با شریعت‌مداران پیوند می‌زد. بلکه از نظر آن‌ها آزادی، پیشرفت، برابری، عدالت و... می‌بایست منافاتی با قوانین شرع نداشته باشند. آنان که استبداد را مضر به حال دین می‌دانستند گمان می‌کردند که با برقراری مشروطه و مجلس به واقع به حفظ دین کمک می‌کنند. به عبارت دیگر مشروطه‌خواهی آنان تجددطلبی نبود، بلکه استفاده از ابزارهای تجدد برای احیای دین و حفظ آن بود. از اینروست که آن‌ها را درون گفتمان سنتی قرار می‌دهیم. الگار معتقد است که

علمایی چون طباطبایی حکومت قانونی و مشروطه را وسیله‌ای برای اجرای شریعت پنداشته‌اند. [۳۳۱] کسروی نیز معتقد است:

«یک دسته از علما که شادروانان بهبهانی و طباطبایی و همراهان ایشان آخوند خراسانی و حاجی تهرانی و حاجی شیخ مازندرانی بودند، چون به کشور دلبستگی داشتند و آن را در دست دربار خودکامه قاجاری رو به نابودی می‌دیدند برای جلوگیری از آن مشروطه و مجلس شورا را بایست می‌شماردند. و در همان حال یعنی مشروطه را چنان‌که سپس دیدند و دانستند نمی‌دانستند و آن را بدان‌سان که در اروپا بود، نمی‌طلبیدند.» [۳۳۲]

آیت‌الله طباطبایی نیز با درک معنای واقعی مشروطیت می‌گوید: «از حکومت جز دادگری نمی‌خواهد، هدف او بنیادگذاری مجلسی است که به وسیله آن به دست آید که چه اندازه مردم بیچاره ایران از ستم حکومت‌های محلی رنج می‌کشند. او می‌گوید که دادگری، اجرای قانون اسلام و تأسیس مجلسی که با پادشاه و گدا یکسان رفتار بکنند می‌خواهد. او مشروطه و جمهوری نمی‌خواهد.» [۳۳۳] گرچه طباطبایی مانند بسیاری از دیگر علما هواخواه آموزش جدید است و حتی به برخی علما انتقاد می‌کند که چرا پیوندی با دانش نو ندارند، [۳۳۴] اما برخلاف نظر عبدالهادی حائری می‌بایست گفت که این پذیرش مدرنیته بدون بنیادهای آن (عقلانیت بشری، نسبی‌گرایی، سکولاریزم، تجربه‌گرایی و اومانیزم) است. این اندیشه دموکراسی، پیشرفت، برابری و عدالت را گرچه همانند متفکران مدرن می‌پذیرد، اما آن را بر بنیادهای دینی استوار می‌سازد. این‌که طباطبایی در مذاکرات روز ۱۴ شوال سال ۱۳۲۵ق در مجلس اظهار می‌دارد: «ما از حکومت شورایی و سلطنت مشروطه محسنات شنیده بودیم، اگر نتیجه این است که مشاهده می‌شود هیچ فایده‌ای نخواهد داشت.» [۳۳۵] و یا مخالفت او با اداره موقوفات توسط دولت (از ویژگی‌های سکولاریزم) [۳۳۶] و یا بیان این‌که دست زدن و هوراکشیدن توسط نمایندگان و تماشاچیان انحصار به فرنگیان دارد و ما نباید از آن‌ها اقتباس کنیم، [۳۳۷] همگی

دال بر آنست که طباطبایی مشروطیت و مدرنیته را بر بنیادهای دینی می‌خواسته است. این جمله او نیز که «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده‌اند به ما گفتند که مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم»،^۱ [۳۳۸] بیانگر عدم آشنایی دقیق او و سایر عدالت‌مداران از ماهیت مشروطه، غرب و بنیادهای مدرنیته بوده بلکه نشان می‌دهد که آشنایی آن‌ها با غرب از روی اخبار و گزارشات نقل شده در باب پیشرفت‌ها و نهادهای غربی بوده است.

از اینرو از سنت‌گرایان مشروطه‌خواه (عدالت‌مداران) می‌توان به‌عنوان مدرن‌گرایان بدون مدرن‌شدگی و یا سنت‌گرایانی تعبیر نمود که گرچه تحت تأثیر روشنفکران و آگاهی از پیشرفت کشورهای غربی و همسایگانی چون عثمانی و به‌علت بی‌زاری از نظام استبدادی و بی‌عدالتی‌ها، راه نجات را در تأسیس مجلس، تدوین قوانین،^۱ برابری همه در مقابل قانون، پیشرفت، دولت کارآمد، آزادی بیان و قلم و... یافتند، اما هرگز حاضر به قبول بنیادهای فکری مدرنیته نشده بلکه برعکس همه اصول مدرنیته را با شریعت اسلام قابل انطباق و حتی برگرفته از آن می‌دانستند. به‌عنوان نمونه محمد اسماعیل غروی محلاتی در دفاع از مشروطیت می‌گوید:

«بر حفظ قانون مشروطیت در مملکت ایران به حسب این دوره دو فایده بزرگ مترتب است: یکی خلاصی عموم رعیت از ظلم و تعدیات فوق‌العاده دولت جائره مستبده و رجال خودخواه استبداد که اگر عالم را بچاپند سیر نمی‌شوند و دیگری حفظ بیضه اسلام در آن مملکت و خلاصی از قید رقیه کفار. پس سعی نمودن در استحکام این اساس از جهت اولی داخل است در عنوان نهی از منکر و اقامه معروف. از جهت ثانیه داخل است در عنوان مدافعه با کفار در اعتلای علم اسلام و حفظ

۱. اگر از دید شریعت‌مداران قانون فقط می‌بایست اسلامی باشد، ولی از دید عدالت‌طلبان، قانون می‌تواند برای امور عرفیه باشد، اما نباید با دین در تضاد قرار گیرد.

مملکت مسلمین از تهاجم اهل کفر. بنابراین بر همه افراد مسلمین هرکس به قدر قوت و قدرت او سعی و کوشش در تأسیس این اساس و تشیید این مبانی لازم است... و اینست معنای آنکه گفته می‌شود معارضه با مجلس شورای ملی در حد معاربه با امام زمان عجل‌الله فرجه و فرجنا بفرجه می‌باشد. چراکه مبانی آن بر تحدید ظلم و دفع کفر است. پس مدافعه با او کردن و در مقام قلع و قمع آن برآمدن. تثبیت ظلم و تسلیط کفار بر ممالک اسلامی خواهد بود.» [۳۳۹]

هدف عدالت‌مداران در دفاع از مشروطیت، نفی ظلم، بی‌عدالتی و استعمار در چارچوب شریعت بود. آن‌ها قصد پذیرش مشروطه را با بنیادهای فکری مدرن نداشته‌اند، بلکه برعکس قصد داشته‌اند مشروطیت را با بنیادهای دینی توجیه نموده و از این طریق مشروطیت را اسلامی نشان دهند. بنابراین شیوه استدلال آن‌ها کلامی - فقهی بوده است. برای نمونه از دیدگاه حاج آقا روح‌الله نجفی اصفهانی، مؤلف رساله «مقیم و مسافر»، اساساً نظام مشروطیت همان اسلام است و مشروطیت موجب رفع تمام نواقص و استحکام اسلام و قوام ملت و ترقی مملکت اسلامی می‌شود. به اعتقاد او «مشروطیت عین اسلام و اسلام همان مشروطه است و مشروطه خواهی اسلام خواهی است.» [۳۲۰] شیخ حسین اهرمی بوشهری نیز در رساله «احیاء المله» با استناد به برخی آیات و روایات، مشروطیت را از علائم ظهور حضرت مهدی (عج) می‌داند و در ضرورت دفاع از آن می‌گوید: «به خدا سوگند که این قیام شما (مشروطیت) از جمله علامات ظهور قائم آل محمد (ص) است. با این توجه، مانعی نیست که انشاء الله تعالی، امر این مجلس قوت یابد و مستقل گردد، چراکه قوت آن، قوت دینی عصبیه است.» [۳۲۱]

شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی، از علمای بزرگ نجف و نویسنده رساله «مراد از سلطنت مشروطه»، دو مبانی شرعی برای ضرورت استقرار مشروطیت و تقبیح سلطنت جائزه قائل است: ۱. تقلیل جور و تحدید ظلم که از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است؛ ۲. حفظ بیضه اسلام از تهاجم کفار.

ولی از مشروطه‌طلبان می‌خواهد که در تدوین قانون اساسی، جمیع موازین اسلامی مورد شناسایی و تأیید قرار گیرند. [۳۴۲]

سید عبدالحسین لاری نیز در رساله «قانون در اتحاد دولت و ملت» که به حمایت از مشروطیت نگاشته شده است، ریاست مجلس را حاکم شرع خوانده که می‌بایست فقیه عادل و جامع‌الشرایط باشد و قائم‌مقام او از مؤمنین تعیین گردد. او فرق میان مشروطه را با حکومت استبدادی فرق اسلام با کفر، حلال و حرام، حق و باطل و بهشت و دوزخ می‌خواند. [۳۴۳]

از دیگر علمایی که به دفاع از مشروطیت پرداخت تا به گفته خود مشروطه‌خواهان را به وظیفه مشروطیت آشنا کند و بعضی از ایشان را از حرکات شنیع بازدارد، میرزا یوسف شمس‌الافاضل خراسانی معروف به ترشیزی است که در رساله «کلمه جامع شمس کاشمیری» با تفکیک میان امور معادیه از امور معاشیه، مجلس را تنها در امور معاشیه مختار دانسته که قوانین آن نباید با ضروریات مذهب رسمی مملکت مشروطه مخالف باشد. او در این رابطه خواهان انتخاب چند تن از فقها به نمایندگی مجلس برای جلوگیری از ناهماهنگی میان قانون اساسی و دیگر قوانین مصوب مجلس با قانون شرع است. [۳۴۴]

شیخ رضا دهخوارقانی مجتهد معروف آذربایجانی، نماینده مجلس در دوره دوم و وابسته به حزب اجتماعیون عامیون در رساله‌ای تحت عنوان «توضیح مرام» با توجیه کلامی مشروطیت، انتخابات و اکثریت آراء و این‌که هدف مشروطیت بسط مساوات و عدالت است اظهار می‌دارد: «چنان‌که در تشیع، انتخاب شایسته‌ترین رهبر، هدف شارع مقدس است، از طریق نظام مشروطیت نیز می‌توان شایسته‌ترین‌ها را برای اداره جامعه انتخاب کرد. بنابراین تشیع و مشروطیت باهم منافاتی ندارد. حال آن‌که در نظام استبدادی فاسدترین عناصر حاکمند و این باره و رسم حکومتی و غایت سیاسی تشیع در تضاد است. [۳۴۵]

از حاج سید نصرالله تقوی اخوی در مقاله «سؤال و جواب» در فواید مجلس ملی نیز چنین آمده است: «امروزه درحقیقت مطالبه مجلس شورای ملی هرچند

مشمول بر فواید لاتحصی است، ولی بزرگترین فایده‌ای که باید جانب قلوب متدینین باشد، حفظ اساس مذهب است. [۳۲۶] عمادالعلماء خلخالی نیز بر این باور است که اگر «خوب به دقت ملاحظه کنید، معلوم و منکشف می‌شود که اصول قانون اروپاییان مأخوذ از قرآن مجید و از کلمات ائمه و از کتب فقهای امامیه است. [۳۲۷] ثقة‌الاسلام تبریزی نیز یکی دیگر از علمای مشروطه‌طلب است که بر این باور بود مشروطیت می‌تواند به حفظ اساس اسلام منتهی شود. از دید او مشروطه‌خواهان برای «حفظ بیضه اسلام و اعتلای کلمه حق» و برای این‌که سلطنت اسلام یا ایران که مذهبش طریق اثنی عشری است، متزلزل نشود، علاج کار را در «مشروطه‌شدن دولت و محدودشدن سلطنت و منع استبداد آن دیدند و به این لحاظ به تهیه و مقدمات آن که اس و اساسش دارالشوری است مشغول شدند.» [۳۲۸]

در نهایت شیخ عبدالله مازندرانی و شیخ محمدکاظم خراسانی از رهبران مشروطه و علمای نجف، در تعریف مشروطیت ابراز می‌دارند: «مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروط‌بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه، برطبق مذهب رسمی آن مملکت.» [۳۲۹] آیت‌الله مازندرانی در جایی دیگر که در روزنامه مجلس به شماره ۱۵۹ چاپ گردیده است در مقابل مشروعه‌طلبان می‌گوید: «انعقاد مجلس شورای ملی که به جهت اصلاح حال عموم رعیت و نظم امور دولت و فواید آن عاید به عموم اهل ملت است و به جهت ضبط و تحدید ظلم و تعدیات ولایه و حکام و امرا که خارج از قوت و طاقت تحمل خلق بوده باشد، بدون استلزام خروج از حدود شریعت مطهره سعی در اجرا و همراهی در قرار و استدامه چنین مجلس راجح، بلکه لازم است چون از مراتب نهی از منکر است و بنای تخریب و مخالفت آن در حد مخالفت با صاحب شریعت است.» [۳۵۰]

در مجموع در حالی که شریعت‌مداران حاضر به پذیرش هیچ‌یک از لوازم مشروطیت و چهرگان مدرنیته نبودند، بلکه همه آن‌ها را بدعت و خلاف شریعت می‌خواندند، عدالت‌محوران مشروطه‌خواه، با چهرگان مدرنیته چون

مجلس، انتخابات، اکثریت آراء، وضع قوانین، مدارس و علوم جدید، برابری و عدالت مدرن و... مشکلی نداشته‌اند، بلکه علاوه بر استوار ساختن این عناصر بر بنیادهای سنتی و دینی نه مدرن، با تفکیک میان امور شرعی و امور عرفیه، خواهان عدم سازگاری آنان با امور شرعی بودند. به عبارت دیگر، آن‌ها هیچ‌گاه حاضر به پذیرش بنیادهای فکری مدرنیته برای توجیه مشروطیت و صورت مدرن نبودند، بلکه معتقد بودند که این اصول می‌بایست در عمل مخالف شریعت نباشد. این درحالی بود که شریعت‌مداران با ردّ بنیادها و چهرگان مدرن معتقد بودند که مشروطیت اگر بناست برقرار باشد، باید اسلامی باشد نه این‌که فقط مخالف اسلام نباشد. در هر صورت درحالی که شریعت‌مداران با فتح تهران توسط مشروطه‌طلبان شهرستانی همراه با محافظه‌کاران درباری سرکوب شدند، عدالت‌مداران مشروطه‌خواه نیز پس از افتتاح مجلس دوم، عملکرد سوسیال دموکرات‌ها در وضع و تصویب قوانین عرفی و سکولار، درج مقالات شدیدالحن علیه سنت و سنت‌گراها در روزنامه‌ها و شب‌نامه‌ها، اعدام شیخ فضل‌الله که به هیچ وجه مورد پذیرش علما نبود بلکه در تاریخ اهل تشیع اعدام یک مجتهد طراز اول سابقه نداشت، اقدام انجمن‌ها، احزاب و گروه‌های مسلح در تهران در جنگ با یکدیگر، اختلاف میان مشروطه‌طلبان که نمونه آن ترور آیت‌الله بهبهانی بود، و به‌ویژه برآورده نشدن انتظارات جامعه درخصوص برقراری نظم و امنیت، رفاه، برابری و عدالت و دفع بیگانگان^۱ بعد از انقلاب مشروطه و... مجبور به کناره‌گیری از سیاست و مشروطه شدند. کسانی چون آیت‌الله طباطبایی خانه‌نشینی را برگزیدند و علمای نجف نیز دلسرد از مشروطه، ناظر ویرانی مملکت پس از انقلاب ۱۲۸۵ شدند، بدون آن‌که شاهد برقراری عدالت و اجرای شریعت باشند. شاید آن‌ها با سیر قهقرایی هر روزه کشور، به‌درستی اظهارات و موضع‌گیری‌های شیخ فضل‌الله در این مورد که شریعت (سنت) با مشروطیت (مدرنیته) سازگار نیست، پی برده بودند. مسأله‌ای که او

۱. بلکه حتی یک سال پس از انقلاب مشروطه، روس و انگلیس طبق قرارداد ۱۹۰۷، ایران را میان خودشان تقسیم کردند.

برای اثبات آن حاضر شد سرش بر بالای دار برود. در واقع شیخ فضل الله قربانی مدرنیته بود، نه مشروطه‌طلبان و انقلاب مشروطه. همچنین از این سخن آیت الله مازندرانی پس از نابودی استبداد صغیر و عملکرد مجلس دوم می‌توان استنباط نمود که عدالت‌خواهان نیز در روند تضاد میان سنت و مدرنیته و نوسازی می‌بایست طبیعتاً پس از شریعت‌مداران به حاشیه رانده می‌شدند، گرچه آن‌ها حاضر به سازش با استبداد برای سرکوب مشروطیت نشدند:

«در پی علنی‌شدن اختلافات، ماها ایستادیم که اساس مشروطیت را صحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابدالدهر خلل ناپذیر است، استوار داریم. آن‌ها (روشنفکران) در مقام تحصیل مرادوات خودشان به تمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که... برای حفظ دنیای خودتان هم اگر واقعاً مشروطه‌خواه و وطن‌خواهید، مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، به خرج آن‌ها نرفت و چون آیت‌الله خراسانی دام‌ظله و حقیر را مانع پیشرفت مقاصدشان می‌دانستند در انجمن سری رأی دادند که نفوذ ما دو نفر تا حالا که استبداد در مقابل بود نافع بود و از این به بعد مضر است. باید در سلب این نفوذ بکوشند.» [۲۵۱]

۳. نوگرایی دینی

در تمامی نوشته‌ها گروه عدالت‌مدارانی را که از آن‌ها پیشتر سخن گفتیم با نوگرایان دینی یکی دانسته و هیچ تفاوتی میان آن‌ها قائل نیستند، بلکه برعکس تحت عنوان اصلاح‌طلبان دینی، علمای مشروطه‌طلب و... همه را یک‌کاسه می‌خوانند. در حالی که در این نوشته، میان این دو گروه با وجود اشتراک موضع عملی در باب مشروطیت که هر دوی آن‌ها از طرفداران جنبش مشروطیت بوده‌اند، از نظر فکری و در باب مدرنیته تفاوت قائل می‌شویم. اما قبل از همه به چند نکته اساسی اشاره می‌نمایم:

۱. علمای مشروطه‌خواه و عدالت‌محور که در صفحات قبلی به آن‌ها

پرداختیم با پذیرش مشروطیت راه را برای پیدایش نوگرایی دینی و یا تطبیق دین با مسائل جدید هموار نمودند، بدون آنکه خود جزء این دسته به حساب آیند.

۲. شکل‌گیری جریان نوگرایی دینی توسط برخی علما با این استدلال بود که از یکسو اسلام را از برداشت‌های جزم‌اندیشانه و ثابت که نمی‌تواند و یا نمی‌خواهد با مقتضیات جدید سازگار شود خارج سازند و از سوی دیگر به‌خاطر آن بود که بتوانند با هماهنگ‌شدن با تحولات جدید، از جوانب مثبت آن برای پیشرفت کشور بهره‌گیرند. این جریان به‌واقع درمقابل شریعت‌مداران و روشنفکران دوران جنبش مشروطه شکل گرفت که یکی به‌طور کلی منکر مدرنیته بود و دیگری گرچه در وادی امر با مذهب همراهی نشان داد ولی سپس در راستای عرفی‌ساختن قوانین و مدیریت کشور، مداخله‌ی علما و دین را مانع ترقی‌خواهی می‌خواند.^۱

۳. در این جریان گرچه از کسانی چون میرزا ملکم‌خان و مستشارالدوله یاد می‌شود ولی بایستی دانست که استفاده این‌گونه افراد از دین برای سازگاری با مدرنیته، بیشتر جنبه‌ی ابزاری و پراگماتیستی داشته است. آن‌ها چون به قدرت علما و دین در جامعه ایران آگاهی داشتند، از روی دوراندیشی و مصلحت‌بینی، خواهان مدرن‌سازی کشور از طریق مذهب بودند. [۳۵۲]

درحالی که برای این گروه، سازگاری میان اسلام و مدرنیته از روی مصلحت‌اندیشی و برای پیشبرد اهداف مدرنیته و در راستای نوسازی و ترقی کشور بوده است تا بتوانند موانع موجود در سر راه این مسیر را بدون چالش بردارند، برای نوگرایان دینی، چنین تلاشی برای سازگاری اسلام با تحولات و اندیشه‌های جدید از روی اعتقاد عقلی‌شان به این مسأله بوده و نه از سر

۱. برای نمونه در نظامنامه موقت فرقه دموکرات شرایط قبول عضویت بدین‌گونه قید شده بود: ماده ۴: اعضا نمی‌بایست شاغل به امورات مذهبی و کسب روحانی باشند، ماده ۵: متکدی و لاشخور و مفت‌خور نباشند. همچنین در متن برنامه آن حزب به انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانیه تصریح شده بود.

ضرورت. درحالی که افرادی چون ملکم و مستشارالدوله برای مدرنیته دل می‌سوزاندند، دلسوزی نوگرایان دینی هم برای اسلام و هم برای مدرنیته بود. آن‌ها از روی اعتقاد خواهان چنین هدفی بوده‌اند.

۴. درحالی که برای عدالت‌مدارانی چون آیت‌الله طباطبایی و علمای نجف، هدف از مشروطه‌خواهی نفی ظلم و برقراری شریعت بود، برای نوگرایان دینی، خود مشروطیت هدف بود که به وسیله آن می‌توان به نفی ظلم و برقراری شریعت و عدالت مبادرت ورزید. به عبارت دیگر آنان برخلاف عدالت‌مداران، هم از مشروطیت و ماهیت آن و هم از مدرنیته آگاهی - هرچند نسبی برای برخی از آن‌ها - داشته‌اند که آگاهی برخی از آنان چون سید جمال‌الدین اسدآبادی دقیق و مستند بوده است. آن‌ها به خود مشروطیت و درستی آن اعتقاد داشته‌اند و همراهی آنان با مشروطه‌خواهی به علت همراهی با روشنفکران و مخالفت با استبداد - چنانچه برای گروه عدالت‌مداران این‌گونه بوده است - نبود، بلکه از روی اعتقاد به درستی مشروطیت و لزوم برقراری آن در کشور بوده است.

۵. روش هر دو گروه عدالت‌مداران و نوگرایان دینی با وجود نزدیکی زیادی که میانشان وجود دارد - که این امر جدایی میان آن‌ها را در نظر و نه عمل که یکسان عمل می‌کردند، مشکل می‌سازد - نسبتاً متفاوت بوده است. درحالی که روش عدالت‌مداران برای دفاع از مشروطیت صرفاً کلامی - فقهی بود، اما برای نوگرایان دینی، روش فوق کلامی - استدلالی^۱ بوده است. آن‌ها گرچه مانند دسته نخست از احادیث و روایات و آیات برای اثبات مشروطیت استفاده می‌نمودند اما تنها بدان‌ها محدود نبوده، بلکه از روش عقلی و استدلالی نیز درخصوص چرایی و

۱. سنت عقل‌گرایی در ایران ریشه در تفکر شیعه و متفکران آن چون فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و... دارد که این بار در رویارویی با تحولات جدید و مدرنیته، در میان نوگرایان دینی سرباز نمود. این شیوه همواره مخالفان زیادی میان مسلمانان داشته است که تحت عنوان بدعت و کفر، به کارگیری روش‌های عقلی را نفی می‌کردند. ولی با این وجود به این نکته مهم نیز می‌بایست توجه نمود که عقلانیت نزد نوگرایان دینی، عقلانیت در چارچوب دین است و نه خارج از آن، درحالی که عقلانیت مدرن - ساختارشکنانه و بیرون از قیود است و هیچ‌گونه محدودیتی برای آن وجود ندارد.

نحوه مفید بودن مشروطیت نسبت به استبداد بهره گرفتند. این امر نشان‌دهنده آنست که اگر برای عدالت‌مداران دفاع از مشروطیت بیشتر تحت تأثیر واقعیت‌ها و تحولات عینی یعنی عملکرد نیروهای استبدادی و مشروعه‌خواهان در سرکوب اعتراضات و پیوند میان استبداد با بیگانگان بوده است و یا اگر دفاع آن‌ها از مشروطه برای دفع ظلم بود، برای نوگرایان دینی، دفاع از مشروطه به‌خاطر اعتقاد آن‌ها به مشروطیت و برتری آن بر نظام استبدادی بوده است. عدالت‌محوران درحالی که به نفی ظلم می‌پرداختند، نوگرایان دینی به نفی استبداد و نه ظلم پرداختند که خود مستلزم آگاهی از انواع نظام‌های سیاسی و فلسفه سیاسی مدرن بوده و حکایت از بکارگیری روش استدلالی برای نفی استبداد دارد.

۶. درحالی که عدالت‌مداران قصد اسلامی نمودن و یا اسلامی نشان‌دادن مشروطیت را داشته‌اند از جمله برخی آن را نشانه ظهور حضرت مهدی دانسته و یا مشروطیت را برآمده از دین می‌خواندند، برای نوگرایان دینی هدف اسلامی نشان‌دادن یا اسلامی ساختن مشروطیت نبود، بلکه رسالت اصلی تطبیق میان اسلام و مدرنیته، اسلام و مشروطیت و یا نشان‌دادن عدم تعارض میان آن‌ها بود. آن‌ها قصد داشتند مشروطیت و مدرنیته را با اسلام سازش دهند و با مبنای دینی قائل شدن برای آن‌ها با روش کلامی - استدلالی، به‌نوعی با واقعیات جدید همراه شده و از سوی دیگر به آن‌هایی که اسلام را قادر به برآوردن انتظارات جدید نمی‌دانستند پاسخ داده باشند.

۷. ویژگی بسیار مهمی که می‌توان برای جریان روشنفکری قائل بود، نقادی است. از دید آنان، می‌بایست با معیارهای عقلی به نقد سنت، سیاست، دین، فرهنگ و همه آنچه را که بر عرصه ذهنی و عینی جوامع حاکمند پرداخت. آنان با قائل بودن به نسبیّت حقیقت و تساهل، عرصه نقد را پهنه گسترده‌ای می‌بینند که نمی‌توان برای آن محدودیتی قائل شد. از ویژگی‌های مهم نوگرایی همین نقادی است بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای. آنچه نوگرایی دینی را با روشنفکری پیوند می‌دهد اعتقاد آن به نقادی است اما آنچه که آن‌ها را از هم جدا می‌سازد،

اعتقاد نوگرایان دینی به نقادی همراه با ملاحظات و اعتقاد به مطلقیت حقیقت است. آن‌ها در چارچوب‌های دینی، به نقد دینداری و نه دین می‌پردازند از اینرو به کارگیری واژه روشنفکری دینی، برای این دسته، امری اشتباه است. درحالی که روشنفکری با اعتقاد به بنیادهای مدرنیته چون نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، اومانیزم و اصالت تجربه به نقد سنت، دین و دینداری می‌پردازد، نوگرایی دینی هیچ‌گاه با چنین بنیادهایی به نقد دین نمی‌پردازد بلکه با اعتقاد به حقیقت مطلق و اصالت دین به نقد دینداری و نه دین مبادرت می‌ورزد. از اینرو به کارگیری واژه نوگرایی دینی برای این دسته به جای روشنفکری دینی^۱ مناسب‌تر است، یعنی گروهی از دینداران که خواهان سازگاری با دنیای جدیدند و نه برعکس. نوگرایی دینی برخلاف عدالت‌مداران، با جنبه‌های خرافی اعتقادات دینی مردم و بسیاری از عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارد، به چالش پرداختند که عده زیادی از آن‌ها همچون سید جمال و شیخ هادی نجم‌آبادی به کفر و ارتداد و حتی بایبگری متهم شدند.

در مجموع می‌توان گفت میان نوگرایان دینی با عدالت‌مداران مشروطه‌طلب، گرچه در پذیرش چهارگان مدرنیته بدون قبول بنیادهای آن اشتراک نظر وجود دارد، اما میان نوگرایان دینی با عدالت‌مداران در به کارگیری روش عقلی و استدلالی در مقابل روش کلامی صرف، شناخت از مدرنیته و مشروطیت و ماهیت آن‌ها، نفی استبداد و نه ظلم، تلاش برای سازگاری میان اسلام و مدرنیته (پاسخگویی اسلام به نیازهای جدید و به کارگیری مدرنیته به‌ویژه جنبه‌های فکری و فرهنگی آن در چارچوب شریعت به گونه‌ای که با دین در تضاد نباشد) و از همه مهمتر نقادی دینداری و نگاه نقادانه به فرهنگ دینی و تفسیرهای دینی‌ای که مانع از توسعه و سعادت دنیوی می‌گردند و یا با حفظ وضع موجود در خدمت سلاطین قرار می‌گیرند، تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد.

۱. به کارگیری واژه روشنفکری دینی نه برای این گروه، بلکه بیشتر برای افرادی چون ملکم و مستشارالدوله قابل استفاده است. یعنی روشنفکرانی با اعتقاد به بنیادهای مدرن که ملاحظه دین را به جهت پیشبرد اهداف مدرنیته و روشنفکری می‌نمایند.

در این میان، اولین نوگرای دینی که می‌توان از او یاد کرد، سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌باشد. مبارزی جهانی و نه محدود به جغرافیای خاص، اسلامی و نه ملی، رادیکال نه بنیادگرا، استقلال‌طلب و استبدادستیز که قصد داشت با رجوع دادن مسلمین به کتابت (قرآن) و از طریق اخذ تمدن غرب (مدرنیته در هر دو چهره آن)، دین را از چهرگان افراطی، غیرسازگارانه، خرافی، جهل و بدفهمی برهاند و آنرا تبدیل به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی نماید تا بدین وسیله بتوان هم از استبداد در سرزمین‌های اسلامی رها شد و هم استعمارگران را که حامی اصلی استبدادند، و قصدی جز ثروت‌اندوزی و چپاول اقتصادی ملل اسلامی ندارند، که در این راه بر جهل مسلمین و تفرقه میان آنها دامن می‌زنند، بیرون راند.

او چاره کار را در سازش میان اسلام و مدرنیته دانست که قبل از همه می‌بایست از یکسو دین را از اوهام و خرافه رها کنید تا حلال مشکلات باشد، و از سوی دیگر مدرنیته را بومی ساخت که با ساختار فکری و فرهنگی مسلمین و نه غریبان سازگار گردد.

«عقیده خرافیه حجایی است کثیف، علی‌الدوام حائل می‌شود درمیان صاحب آن عقیده و میانه حقیقت و واقع. بلکه سبب خواهد شد که جمیع عمر خود را به اوهام و وحشت و دهشت و خوف و بیم بگذرانند و از حرکت طیور و جنبش بهایم در لرزه افتد و از هبوب ریاح و آواز رعد و درخشیدن برقی مضطرب گردد و به واسطه تطییرات و تشنمات از غالب اسباب سعادت خود بازماند و هر حيله باز و مکار و دجالی را گردن نهد و کدام شقا و بدبختی و سوء عیش از این‌گونه زندگی بدتر خواهد بود.» [۳۵۳]

از نگاه سید جمال، اسلام امروزین پاسخگوی نیازهای جدید نیست بلکه مسلمین باید دست به نوسازی و اصلاح دینی زنند و باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند، از نو در کل دستگاه مسلمانی ببندیشند. [۳۵۴] «به تدریج آثار آن عقاید و ایمان... از روان مسلمین زایل گشت و آنچه

که از ایمان و عقاید مذهبی در ذهن آنان باقی ماند تبدیل به یک سلسله صورت‌های ذهنی شد که فقط در گنجینه خیال آنان حفظ می‌شد... [۳۵۵] لذا اسلام باید بر موجب حاجات و لوازم هر قرنی تبدیل یابد تا تطابق با آن احتیاجات کند و الا آن را ترس زوال است...» [۳۵۶]

او مدرنیته را نیز برای جوامع اسلامی به صورت اصلاح‌شده پیشنهاد می‌کند و اخذ آن را به گونه‌ای غیر تقلیدی و از روی آگاهی لازم می‌داند:

«با داشتن اوهام و خرافات که از زمان کودکی با آن‌ها مانوس شده‌اند و با داشتن حس تعظیم نسبت به مللی که این علوم را از آنان فرا گرفته‌اند. وجودشان در میان ملت خویشتن یک آمیزش نامتناسب می‌باشد.» [۳۵۷] «هر ملتی که اخلاق و رفتار و تمدن ملت‌های دیگر را بدون توجه به خصوصیات قومی خود تقلید کند. طبعاً در میان وحدت آن ملت روزنه کوچکی و راهی برای دخول دشمنان به میان آنان باز می‌شود...» [۳۵۸]

سید جمال با کنکاش در باب عقب‌ماندگی مسلمین عواملی چون تعصب دینی، تعصب قومی، خرافه‌گرایی و جهل، بی‌سوادی، خودباختگی، استبداد، استعمار، ترک فضایل اخلاقی و رسوخ رذیله، فرقه‌گرایی و... را نکوهش کرده و از علل سلطه غریبان می‌داند. در مقابل با هدف رفع آن‌ها خواهان جبران عقب‌ماندگی است. از دید اسدآبادی، نخستین کار در جبران عقب‌ماندگی گشودن کتاب تاریخ زندگانی و حیات بشری است:

«از اوضاع و احوال ملت‌های گذشته و مراحل مختلف آن آگاه باشیم و از تحولات ادواری آن مطلع شویم چون بدین وسیله می‌توانیم به علل ترقی و پیشرفت ملل شرق پی ببریم.» [۳۵۹]

او توجه به علوم جدید را نیز یکی از راه‌های مهم برون‌رفت از مشکلات می‌داند:

«آن امت که از حقایق علوم جدید بسیار دور است. چگونه می‌تواند تخم چنین دانش و فنونی را در سرزمین خود بکارد؟ چگونه آن را آب دهد؟ چگونه به رشد برساند؟ و با کدام آب آن را سیراب کند و با کدام خاک

به آن غذا دهد [۳۶۰] ... آن‌ها که منع علوم و معارف می‌کنند به زعم خود
صیانت دیانت اسلام را می‌نمایند. درحالی که آن‌ها فی‌الحقیقه دشمن
دیانت اسلامی هستند...» [۳۶۱]

سید جمال با این اعتقاد که تنها راه چاره خرابی‌ها و عقب‌ماندگی جوامع
شرقی و مسلمانان منحصر به علم است [۳۶۲] و اساساً ملت به علم زنده است، [۳۶۳]
می‌نویسد:

«باید فهمید جمیع این ترقیاتی که در اروپا به ظهور رسیده. همه نتیجه
علم است و اطلاع. که ملل اروپا به حسن مواظبت خودشان بدون این‌که
متوقع و منتظر یاری از دولت خودشان باشند. آن را به دست آورده و
بدان واسطه بر شان دولت و شکوه ملت و آبادی و ثروت مملکت
افزوده. حرف و صنایع را نیز در سایه همان امر. به نوعی پیش برده‌اند.
که جمیع ملل مشرق زمین را در کافه اسباب زندگی محتاج به خود
کرده‌اند...» [۳۶۲]

او با معرفی استبداد به عنوان منشأ همه خرابی‌ها، [۳۶۵] استبداد را مانع ترقی،
علم‌گرایی، تعقیب، تفرقه و عامل ورود بیگانگان خوانده [۳۶۶] و به حکومت
استبدادی ایران سخت حمله می‌برد:

«دوره طوایف‌الملوک در ایران به سر آمده. بایست در خرابی اساس
حکومت مطلقه که منعدم شدنی است بکوشید.» [۳۶۷]

او که بعد از ترور ناصرالدین شاه گفته بود: «من نگفتم میرزا رضا ناصرالدین
شاه را بکشد، بلکه گفتم ایران آباد نمی‌شود مگر به قطع ریشه شجره
استبداد»، [۳۶۸] ادامه می‌دهد:

«تنها قوت دارید در نسخ عاداتی که میانه سعادت ایرانی سدّ سدیده
گردید. کوشش کنید نه در نیستی صاحبان عادات. هرگاه بخواهید
اشخاص را مانع شوید وقت شما تلف می‌شود.» [۳۶۹]

سید جمال به مردم ظلم‌پذیر به اندازه ظالم حمله می‌کند:
«من با ظالم و مظلوم هر دو عداوت دارم. ظالم را برای ظلمش دشمن

دارم و مظلوم را برای این که قبول ظلم میکند و سبب جسارت و ظلم
ظالم می شود...» [۳۷۰]

در نهایت آن که سید جمال برای رهایی از ظلم و استبداد حاکمان و استثمار
بیگانگان، بهترین ملجأ و آرمان را اسلام می داند [۳۷۱] که می توان از طریق موازین
عقلی و تطبیق با مقتضیات جهان نو، بدان ها دست یافت. [۳۷۲]

«دین مطلقاً مایه نیک بختی های انسان است. پس اگر براساس های
معکم و پایه های متقن گذاشته شده باشد، البته آن دین سبب سعادت
تامه و رفاهیت کامله خواهد شد و به طریق اولی موجب ترقیات صوریه
و معنویه شده، علم مدنیت را در میان پیروان خود خواهد برافروخت
بلکه متدینین را به تمامی کمالات عقلیه و نفسیه فائز خواهد
گردانید.» [۳۷۳]

اما مقدمه دینداری و مقابله با استبداد و استعمار از منظر دینی، بیداری
است:

«مسلمانان به واسطه آن عقایدی که از نیاکان خود فرا گرفته اند و به
وسیله چیزهایی که در ذهن آنان از احکام اسلامی رسوخ کرده، فقط به
کمی تنبه و بیداری نیاز دارند تا نهضت مهمی را شروع کنند و آنچه را
که از دست داده اند، دوباره به دست بیاورند...» [۳۷۴]

سید جمال الدین اسدآبادی میان دین و دنیا تضادی نمی بیند بلکه معتقد
است پیشرفت نیز می تواند منجر به قوت دین شود:

«هر عالم پرهیزگاری اگر به اصل شریعت رجوع کند خواهد دانست که
علوم و معارف معاشیه را به هیچ وجه مضاده و مغایرتی با دین نیست
بلکه اگر خوب غور شود، معلوم خواهد شد که این علوم معاشیه سبب
قوت دین است چون که قوت دین از متدینین است و قوت متدینین
نتیجه غنا و ثروت و جاه و شوکت است و این امور بدون این علوم
معاشیه هرگز صورت وقوع نخواهد پذیرفت...» [۳۷۵]

سید جمال که با بیشتر آزاداندیشان و تجددطلبان، از جمله آخوندزاده،

مشیرالدوله، مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، ملک‌المتکلمین، سیدمحمد طباطبایی، نجم‌آبادی، دولت‌آبادی و به‌ویژه ملک‌خان ارتباط داشت، به‌عنوان نخستین اصلاح‌گر و نوگرای دینی، از طریق چاپ روزنامه، برپایی جنس‌ات بحث و مناظره به‌ویژه با اندیشمندان غربی، گفتگو با حاکمان به‌ویژه سلاطین اسلامی و... بر بیداری مردم مسلمان دنیا تأثیری شگرف گذاشت و در ایران همه نام‌آوران می‌دانستند. نامه‌ او به میرزای شیرازی برای تحریم تنباکو و قیام علیه استبداد نیز تأثیرگذار بود. [۳۷۶] در آگاهی علمای دینی شیعه که سید جمال آن‌ها را بیشتر از دیگران مستعد مبارزه با استعمار و استبداد می‌دانست، نسبت به پیشرفت‌های غرب، قانون‌خواهی، ظلم بشری و عقب‌ماندگی مسلمین، بدون تردید، نقش اصلی را در مقایسه با دیگر اصلاح‌گران ایفا نمود.

از دیگر علمای برجسته هم‌عصر اسدآبادی که تلاش بسیاری برای هماهنگی میان اسلام با تحولات جدید به‌عمل آورد، اما قبل از همه به اصلاح دینی برای دسترسی به ترقی و رفع نابسامانی‌ها توجه نمود، شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۸۳۴-۱۹۰۲) است. وی عقل را مهمترین پیامبر بشر برای تشخیص راه راست می‌خواند و به مردم پند می‌داد که از خرافه، تقلید کورکورانه، عادات و رسوم منفی دوری جویند. [۳۷۷]

یحیی دولت‌آبادی دربارهٔ نجم‌آبادی چنین نوشته است: «شیخ هادی نجم‌آبادی از روحانیون معروف و از بیداران عصر حاضر است... زندگانی او و خانواده‌اش بی‌نهایت ساده و بی‌آلایش است. این شخص سال‌ها در طهران مرجع تدریس فقه و قضاوت شرعی بوده و بدون هیچ‌گونه ایرادی که بتوان در کار او گرفت صورت شرع نزد او محفوظ، در رسیدگی به امور دقیق، در صدور احکام با احتیاط، خط و مهر خود را بی‌نهایت محترم نگاهداشته، زیانش در بیان حقایق احکام شرعی و نشر اخلاق نیکو آزاد و در تخطئه نمودن علنی از کار روحانی‌نمایان و رفتار طمعکارانه آن‌ها بی‌احتراز است... و به همین سبب است که بعضی از روسای روحانی یعنی کسانی که شیخ معظم رفتار آن‌ها را تخطئه می‌نماید بر او حسد برده او را به کفر و زندقه نسبت می‌دهند.» [۳۷۸]

شیخ هادی با انتقاد از وضعیت نابسامان جامعه، بر عقب‌ماندگی مسلمانان افسوس می‌خورد و از مردم می‌پرسد:

«حال چه شد که کفار بر اهل اسلام در بلاد ایران تفوق و علو جستند و مردم ایران به تبعیت کفار بلکه سکنای در بلاد ایشان را مایل‌تر هستند؟ نیست مگر به جهت آن‌که عدالت در بلاد ایشان بیشتر و خلق در حکومت ایشان آسوده‌تر هستند و اموال و نفوس در تحت حکومت ایشان محفوظ‌تر است...» [۳۷۹]

نجم‌آبادی که در نتیجه دیدگاه‌ها و مواضع اصلاح‌طلبی دینی خود سخت مورد حمله قرار گرفت و حتی برخی چون سیدصادق طباطبایی او را تکفیر نمودند، از آن گروه از علمای دینی که در برابر منتقدان خود و دگراندیشان به جای آن‌که اندیشه را با اندیشه پاسخ بگویند با استفاده از شیوه‌ها و ابزارهای خشونت‌آمیزی که لباس مشروعیت دینی بر تن آن‌ها پوشانیده می‌شود به ستیزه‌جویی برمی‌خیزند، چنین انتقاد کرده است:

«اگر کسی حرف حقی زند و بخواهد از خواب غفلت بیدارت نماید و متنبهت سازد، چون مخالف هوی و هوست باشد تکفیرش می‌کنی و در صدد ایذاء و قتلش برمی‌آیی و حکم به نفی بلدش می‌نمایی.» [۳۸۰]

نجم‌آبادی به عملکرد بسیاری از علمای عصر خود که در خرافه‌پرستی و گمراهی مردم نقش دارند انتقاد شدید وارد می‌کند و آن‌ها را از عوامل بدبختی مردم می‌خواند:

«شخص بی‌دین تا به لباس اهل دین و زهد و تقوی درنیاید نمی‌تواند مردم را اغوا نماید و از حق برگرداند، پس شیاطین انسیه همین اشخاص هستند که با خدا راهی ندارند و در لباس سالکین راه حقند و مردم ایشان را هادی و مرشد می‌دانند نه از روی جهل و نادانی و ناشناسی بلکه از روی مسامحه و بی‌مبالاتی، بلکه غالباً می‌فهمند و می‌دانند که این اشخاص هواپرستند... باوجود این به جهت اغراض نفسانیه خود متابعت و انقیاد می‌نمایند و ایشان از اینان بهره می‌برند و اینان از ایشان... اگر

این گفتگو را در نزد بعضی از عوامل از اهل تدلیس و تلبیس بنمایی فریاد می‌کند که کافر شدی، هرکس به کفش عالم بی‌احترامی نماید به خودش نموده و هرکس به عالم بی‌احترامی نماید، پس بی‌احترامی به خدا و پیغمبر شده. [۳۸۱]

نجم‌آبادی به‌عنوان یک مجتهد دینی در نگاه خود به آسیب‌شناسی اجتماعی، فکری و اخلاقی عالمان و مجتهدان دینی و روحانیان با انتقاد از بی‌توجهی به ضرورت فهم استدلالی از اصل دین و تأکید بر ضرورت اعتقاد و ایمان به اصول دین برپایه استقلال رأی و نه تقلید، فقدان حالت عملیه و خلقیه و برخوردار نبودن از زبان استدلال را از اساسی‌ترین ضعف‌های موجود در حوزه معرفت و ایمان دینی علما و روحانیان دانسته که ناتوانی در جلب و جذب مردم به سوی علما و روحانیان از پیامدهای آن ضعف‌ها به‌شمار می‌آید. از همین دیدگاه است که وی تأسف می‌خورد که: «اصل دین را پایه‌اش بر غیر تقلید و ادله و همیه نگذاشتیم. نه حالت عملیه و خلقیه داریم که مردم را مایل خود نماییم و نه زبان استدلال که به تیغ زبان خلق را به سمت خود کشیم.» [۳۸۲] بی‌گمان این شیوه از نگرش اصلاحی نجم‌آبادی هرگاه در بستر و شرایط تاریخی خود نگریسته شود از واقع‌بینی او در درک برخی تغییرات و تحولات به‌وجود آمده، آگاهی وی به ناکارآمدی آن بخش از تفکر سنتی در جامعه که قادر به درک روح تغییرات و نیازهای جدید زمانه نیست و دل‌بستگی او را به ضرورت تجدید نظر نقادانه و اصلاحی [با استفاده از روش عقلی - استدلالی] در این زمینه نشان می‌دهد. [۳۸۳]

علامه محمدحسن نایینی، نظریه‌پرداز بزرگ و نوگرای دینی در عصر مشروطیت، یکی دیگر از علمای اصلاح‌طلب است که رساله مهم و مشهورش «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» را در دفاع شرعی از مشروطیت و پاس‌خگویی به علمای دینی مخالف مشروطیت به نگارش درآورد. اغلب نایینی را در کنار دیگر علمای مشروطه‌خواه قرار می‌دهند. حتی برخی وی را در حوزه اندیشه سیاسی (فائل‌شدن توجیهات دینی برای حکومت) در کنار شیخ فضل‌الله می‌خوانند [۳۸۲]

که البته حاکی از این توجیه است که هیچ تفاوت و تمایزی را مگر در موضع‌گیری‌های سیاسی، در حوزه اندیشه دینی میان علما قائل نمی‌توان شد. نایینی که مهمترین نظریه‌پرداز حکومت مشروطه برپایه آموزه‌های اسلامی است، و در کنار علمای نجف، از بزرگترین حامیان انقلاب مشروطه درمقابل شریعت‌مداران و محافظه‌کاران می‌باشد، راه خود را از دیگر علمای دینی، از طریق قائل شدن استدلال‌های عقلی - کلامی و توجیه منطقی برای مشروطیت که ناشی از درک صحیح او از ماهیت مشروطه و آگاهی از تحولات دنیای جدید است، جدا می‌سازد. وی از روی اعتقاد به درستی مشروطه و لزوم استقرار آن در جامعه و نه برای رهایی از ظلم و بی‌عدالتی که خواسته عدالت‌مداران بود، به جنبش مشروطیت پیوست. او همچون روشنگران مدرن و اصلاح‌طلبان دینی غرب، به دفاع از حکومت مدرن - یعنی حکومتی که برآمده از پذیرش مردم باشد و بر مبنای کارآمدی و کارایی به کسب مقبولیت عامه نائل آید - درمقابل حکومت سنتی - یعنی حکومت مشروع استبدادی که پاسخگوی خواسته‌ای نیست - برآمد و از طریق استدلال به حمایت از مشروطه پرداخت. گرچه میان برداشت وی از دموکراسی با لیبرال‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد، اما این تفاوت به همان پذیرش و یا عدم پذیرش بنیادهای مدرنیته بازمی‌گردد که برای نایینی نیز تمام آن بنیادها برپایه شریعت امکان‌پذیر است، از اینروست که از او به‌عنوان نوگرای دینی یاد می‌شود. تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة (یا آگاهی از ضروریات شریعت و زدودن بدعت و استبداد)، در جواب دو دسته افراد نوشته شد: غربیانی که به گفته نایینی با تلاش توانستند جبران عقب‌ماندگی کرده و امروزه بندگی و اسارت ملت اسلامی را از لوازم اسلامیت پنداشته‌اند و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت و یا ضرورت عقل مستقل در منافات می‌دانند؛ [۳۸۵] و کسانی که به گفته نایینی به‌عنوان دسته‌گرگانی آدم‌خوار، برای ابقاء شجره خبیثه ظلم و استبداد و اغتصاب رقاب و اموال مسلمین وسیله و دستاویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند. او با محکوم کردن گروه شریعت‌مداران که با فراغنه ایران همدست شدند، معتقد است که آنچه آن‌ها کردند یادآور شنائع

عهد چنگیز و ضحاک است که باعث شد در جوامع مسیحیان عیب‌جو، چهره منفی از دین ارائه گردد. [۳۸۶] در نتیجه سکوت را در برابر چنین زندقه، الحاد و لعب به دین جایز نشمرده و به نوشتن کتاب فوق مبادرت ورزید؛ [۳۸۷] تا هم چهره‌ای مترقی از اسلام در مقابل غربیان ارائه دهد، و هم با تفسیری نو از اسلام، و هماهنگی آن با تحولات مدرن، راه ترقی کشور و کامیابی مشروطیت را فراهم آورد. نایینی در این مسیر، از کتاب تأثیرگذار عبدالرحمن کواکبی - طبایع الاستبداد - که او نیز از اندیشه‌گر ایتالیایی - ویتوریو آلفیری - متأثر بود، تأثیر پذیرفت که همگی مستقیماً در افکار اندیشمندان غربی سده ۱۸ فرانسه به‌ویژه مونتسکیو ریشه دارد. [۳۸۸] این کتاب چهار ماه پیش از فتح تهران و ده ماه پس از الغای مشروطه و به توپ بسته‌شدن مجلس یا دوران استبداد صغیر نوشته شد. یعنی دورانی که محافظه‌کاران در اتحادی با شریعت‌مداران و نیروهای بیگانه روس که به کفار مشهور بودند، در نابودی بقایای مشروطه از لحاظ عملی و تشویک در حال اقدام وسیع بوده‌اند، و هر روزه رساله‌های مهمی در مذمت مشروطیت و عدم انطباق آن با دین نوشته می‌شد. در همین دوران نایینی به‌عنوان یکی از مراجع نجف و با تأیید علمایی چون شیخ عبدالله مازندرانی و آخوند خراسانی، کتاب خود را نگاشت. این کتاب شامل یک مقدمه، پنج فصل و دو نتیجه‌گیری است.

نایینی در مقدمه تحت عنوان «حقیقت استبداد، مشروطیت، قانون اساسی، مجلس شوری، حریت و مساوات»، به ضروری بودن سلطنت که منظور او همان حکومت است، می‌پردازد. از نظر او سلطنت (حکومت) برای دوام نظام عالم و زندگی نوع بشر یک ضرورت است. نایینی، سلطنت را با سه ملاک تعداد حکومتگر، حقانیت آن و شیوه کسب قدرت، به گونه‌های مختلف تقسیم کرده است: سلطنت یا فردی است یا جمعی که در اینجا، معیار تقسیم‌بندی نفرات حکومتگر است. تصدی سلطنت یا از روی حق است یا از روی غصب، و نیز شیوه کسب قدرت یا قهرآمیز است، یا برخاسته از نظام وراثتی یا انتخابی. به این ترتیب از دیدگاه نایینی می‌توان شش‌گونه سلطنت برداشت کرد. [۳۸۹] سلطنت در

مفهوم عام، دو وظیفه اصلی دارد. وظیفه نخست، به درون جامعه و کشور محدود است؛ یعنی حفظ نظامات داخلی، تربیت اهالی و احقاق حق. وظیفه دوم، جلوگیری از مداخله بیگانگان است که در زبان سیاسی شایع در عصر نایینی و در اقتباس از جوامع اروپایی، «حفظ وطن» نامیده می‌شده است. به ظاهر، از برقراری چنین موازنه‌ای می‌توان این‌گونه برداشت کرد که در ذهن نایینی، امت و جامعه اسلامی معادل «ملت» بوده است. نایینی پس از این بحث، دوگونه سیاست را با معیار قرارداد کیفیت سیاست، از هم تمیز داده است. [۳۹۰]

نایینی به هنگام سخن‌گفتن از ضروری بودن سلطنت و در گونه دوم، به این دو نوع اشاره کرده است، یعنی تصور تصدی سلطنت از روی حق یا با غصب. او در توضیح مقصود خود از دو گونه سیاست، نخست درباره چگونگی سیاست استبدادی سخن گفته است. در این‌گونه از سیاست، مستبد، ملت و کشور را مایملک خود می‌پندارد و هرگونه که می‌خواهد با آن‌ها رفتار می‌کند. این نوع سیاست به تعابیر مختلف تملیکیه، استبدادیه، استعبادیه، اغتصابیه و... خوانده می‌شود که این تعابیر و جوه آن را آشکار می‌سازد. [۳۹۱] نوع دوم سیاست، سیاست براساس حق، امانت و انصاف است. نایینی برای رساندن منظور خود از جامعه و شرایط مطلوب، چاره‌ای نمی‌بیند جز آن‌که بگوید: آن جامعه و شرایط، این جامعه و شرایط موجود نیست؛ یعنی نوع دوم سیاست را از گونه مالکیت، قاهریت، فاعلیت مایشاء و... نمی‌داند. نوع اول بر قهر استوار است و بر ایفای وظایف برای استقرار نظم، حفظ کشور و امانتداری تأکید دارد. نوع دوم را می‌توان مقیده، محدوده، عادل، مشروطه، مسئوله و دستوریه، یعنی براساس دستور و «قانون» نامید. برای تحقق نوع دوم سیاست، و در غیاب معصوم یا حاکمان آرمانی، لازم است دو شرط فراهم آید: شرط نخست، دستور یا همان قانون است. نایینی در بیان اهمیت قانون، آن را با رسائل عملیه تقلیدیه سنجیده است. قانون عهده‌دار نظامات نوعیه است. شرط دوم، وجود جمعی است که بتواند به مراقبت و نظارت بر چگونگی اجرای قانون پردازد و این جمع عقلا و دانایان، همان مجلس است. نایینی در ادامه بحث افزوده است، که در نظام

شیعی، وجود هیأت منتخب از مجتهدان عادل برای جلوگیری از تصویب قوانین مغایر با شرع، لازم است و این مجتهدان، با توجه به آموزه اعتقادی شیعی، از اجزای ضروری مجلس مشروطه هستند. [۳۹۲]

نائینی در بحث قانون و مجلس نیز خود را موظف دیده است بر رعایت حقوق برابر همه افراد ملت با شخص حاکم - که منطبق با سیره پیامبر اسلام (ص) است - تأکید کند. وی این برابری را در سه زمینه حقوق، احکام و مجازات‌ها مشخص کرده و در فصل چهارم، در پاسخ به شبهات مخالفان مشروطه (شیخ فضل‌الله) در مورد اصل برابری، توضیح داده است که منظور از برابری، یکسان‌بودن همه مردمان در همه احکام و حدود نیست، بلکه برابری، ناظر بر این است که احکام و قوانین نسبت به مصادیق هر موضوع و عنوانی به تساوی اجرا شود. [۳۹۳]

نائینی در فصل اول کتاب خود، به هنگام بحث درباره حقیقت سلطنت، از ضرورت محدودیت استیلا سخن گفته است؛ محدودیتی که مورد رضایت همه شرایع و ادیان است؛ زیرا سلطنت از نوع امانت است و رعایت قواعد امانتداری، فرض است. وی با اشاره به برخی رویدادهای تاریخی، از جمله حکومت معاویه به توضیح پدیده استبداد در تاریخ مسلمانان پرداخته و استبداد را علت اصلی عقب‌ماندگی می‌خواند. او با اتکای به فقه شیعه و شیوه عقلا، ضرورت تغییر سلطنت از «جابرانه به مشروطه» را یادآور شده است. مسائلی چون لزوم نهی از منکر، توجه به حسبیات و این‌که اگر نتوان غاصبی را از قدرت خلع کرد، دست کم باید کوشید که فعالیت وی محدود باشد، همگی در عدم پذیرش و جلوگیری از استبداد، مورد بحث قرار گرفته است. [۳۹۴]

نائینی، در فصل چهارم کتاب، به شبهات و اعتراض‌های مخالفان در باب مشروطیت پاسخ داده است. مهمترین اعتراض‌های مخالفان، در مسائلی چون حریت (آزادی)، مساوات، دستور (قانون) و این‌که سیاست از امور حسبیه است و بر همه واجب نیست، خلاصه می‌شد. مفاهیم دوگانه آزادی و برابری شالوده استدلال نائینی را به طرفداری از مشروطیت تشکیل می‌دهد. او نیروهای ضد

مشروطه را به خاطر توصیف اصل «مظلوم» آزادی به عنوان منبع فساد و اشاعه بدعت مورد انتقاد قرار می‌دهد. به عقیده نایینی، آزادی و برابری تکیه‌گاه هر سیاست و در نتیجه حافظ دولت و سلطنت است. اما مخالفان مشروطه کوشیده‌اند آزادی و برابری را بی‌بند و باری و اخلاق‌ستیزی نشان دهند:

«چون سرمایه سعادت و حیات ملی و محدودیت سلطنت و مسئولیت مقوله آن و حفظ حقوق ملیه همه منتهی به این دو اصل است. لهذا این دو موهبت عظمای الهیه عزاسمه را به چنین صور قبیحه درآورده‌اند...» [۳۹۵]

وی در باب حریت (آزادی) و این که مخالفان، آن را برگرفته از شیوه فرنگیان دانسته‌اند، گفته است که اصولاً پیامبران خواسته‌اند مردمان را از قید فراعنه و بندگی دیگران آزاد سازند. در پی این نیز توضیح داده است که منظور از آزادی، آزادی از دین نیست؛ بلکه آزادی از استبداد است. [۳۹۶]

نظر نایینی در باب مساوات، قبلاً بیان شده اما درباره دستور یا قانون و این اعتراض مخالفان «که در کشور اسلام، تدوین قانون چه معنایی دارد» نیز او پاسخ داده است که قانون اگر به قصد تشریح نباشد و حالت نظامنامه داشته باشد، بدعت به‌شمار نمی‌آید و براساس این اصل که «مقدمه واجب، خود واجب است»، محدود ساختن غصب غاصب را متوقف به تنظیم و عمل به قانون دانسته و آن را از نوع «مقدمه واجب، واجب است»، دانسته است. نایینی افزون بر این مباحث نظری، بر وجود اساسنامه و نظامنامه، برای مثال در نزد نیروهای قزاق اشاره کرده و آورده است که اگر نظامنامه و اساسنامه خلاف شرع است، چرا کسی به این امر اعتراض نمی‌کند؟ در مجموع، قوانین برای رفع نیازهای متغیر زمان است. بحث قانون و نسبت میان قوانین موضوعه و قوانین شرعی از مهمترین مباحث زمان نایینی و پس از آن بوده است. [۳۹۷]

نایینی در پاسخ این گفته مخالفان که «سیاست از امور حسبیه است و دخالت در آن بر همه کس واجب نیست»، پذیرفته که سیاست از امور حسبیه است، اما افزوده است که «نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی، چنانچه سابقاً مبین شد، عموم ملت از این حیث و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح

لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت دارند و از باب منع از تجاوزات در باب نهی از منکر... سیاست جزء امور و وظایف عمومی است. [۳۹۸] این برداشت از سیاست و اشاره به حق مردمان برای نظارت بر چگونگی خرج‌شدن وجوه مالیاتی، از مهمترین مواردی است که نائینی بر آن انگشت گذاشته است. وی در بحث پیرامون وظایف حسبه نیز بر لزوم ایفای امور حسبه، در هر حالت، تأکید کرده است: «در صورتی که «نواب عام» امام به‌طور کلی و جزئی نتوانند اقامه امور حسبه نمایند، نوبت به «عدول مؤمنین» رسیده و در صورت عدم تمکین آنان، «فساق مسلمین» هم وظیفه‌دار اقامه حسبه می‌گردند.» [۳۹۹] به این ترتیب، هیچ منع «پایداری» از زاویه حسبه برای دخالت عامه مردم در امور سیاسی وجود ندارد؛ هرچند چگونگی دخالت آنان بسته به تمکین یا عدم تمکین افراد شایسته‌تر از خودشان است.

نائینی پس از پاسخگویی به ایرادهای مخالفان، وظایف نمایندگان را برشمرده و بر اهمیت ضبط و تعدیل خراج و مالیات و چگونگی استفاده از وجوه جمع‌آوری شده، به مثابه نخستین و اصلی‌ترین وظیفه نمایندگان تأکید کرده است. مالیه درست به نظر او متضمن نظامات اصولی در زمینه‌هایی چون نیروهای نظامی و انتظامی و مسائلی از این دست است. بحث در مورد قراردادها و وضع قوانین به شرحی که گذشت از دیگر وظایف نمایندگان است. [۴۰۰]

«نائینی در بخش پایانی کتابش هفت عامل را برشمرده است که اصل و منشأ استبداد شناخته می‌شوند: نادانی و جهل مردمان، سوء برداشت از دین و تبدیل آن به شعبه استبداد دینی، شاه‌پرستی، تفرقه میان مردم، به‌کارگیری رعب و وحشت و اسباب خوف مردمان از سوی مستبدان و فراعنه هر عصر، استعباد زیر دستان، طبیعی شدن استبدادپذیری و روی آوردن به سیره و اخلاق زورگویانه یا استبداد طبقاتی، و سرانجام کاربرد نیروی مالی و نظامی برای سرکوب ملت. و در خاتمه کتاب نائینی با تأثیرپذیری از افکار اندیشمندان جدید و با روش استدلالی به ارائه راه حل برای دفع استبداد می‌پردازد. باوجود تفاوتی که نائینی میان دو شعبه استبداد سیاسی و استبداد دینی می‌گذارد، راه حل‌های او برای

هریک اغلب مشترک است. نایینی قبلاً در مقدمه کتاب، با تفکیک میان دو نوع استبداد فوق بیشترین حمله خود را به طرفداران استبداد دینی نموده و آن‌ها را عامل اصلی پیروزی استبداد سیاسی بر انقلاب مشروطیت می‌خواند که در دوره استبداد صغیر اتفاق افتاد.

«همین شعبه استبداد دینی است که اهمیت یک نظام پارلمانی و مشروطه را که بر شالوده حقوق ملی و مسئولیت حکمرانان استوار می‌گردد، انکار می‌کند. علماء استبدادگر نه تنها آزادی از دست رفته ملت را به مسخره گرفتند بلکه مبارزه با ضد استبداد را بدعت و زندقه و الحادش جلوه دادند. آنان به مردم تلقین کردند که یکی از پیامدهای رژیم مشروطه آنست که زنان مسلمان بی‌حجاب خواهند شد، درحالی که آگاه نیستند که پیوندی میان آن دو مسأله وجود ندارد. اگر در روسیه، انگلیس و فرانسه اجازه بی‌حجابی به زنان داده شد به خاطر آنست که مذهبشان منع نکرده، ولی مذهب ما بی‌حجابی را منع کرده» [بنابراین مشروطیت به بی‌حجابی منجر نمی‌شود]»^۱ [۲۰۱]

نایینی نتیجه می‌گیرد که شعبه استبداد دینی از استبداد سیاسی خطرناک‌تر است، بنابراین علاج آن نیز مشکل‌تر است:

«شعبه استبداد دینی از دیگر نیروهای استبداد خطرناک‌تر است زیرا نمایندگان آن یعنی علماء استبدادگر از راه دین در قلب‌های مردم نفوذ می‌کنند. این‌گونه علما مانند آن عده از دنیاپرستان از قبیل عمروعاص و... هستند که سخت مورد احترام و پیروی مردم بودند، حال آنکه اهل مغلظه کاری به اسم دینداری بودند. آنان به نام دین با معاویه علیه امام علی(ع) همدست شدند... درحقیقت استبداد دینی در اسلام در زمان

۱. در این زمینه نظر شریعت‌مداران از آنجا که معطوف به نتیجه است، کاملاً درست می‌باشد. چراکه آزادی لیبرالی و مدرن شامل آزادی در پوشش نیز می‌شود که با پیروی از سکولاریزم این مسأله را با مذهب بی‌ارتباط می‌دانند. از اینروست که گفته‌ایم نظر شریعت‌مداران مبنی بر تضاد طبیعی میان سنت و مدرنیته صحیح می‌باشد.

معاویه با استبداد سیاسی همدست شد تا با حقایقی که علی بن ابی طالب به جامعه‌اش عرضه می‌کرد مبارزه کند. از آن پس تاکنون سنت استبداد سیاسی و مذهبی همچنان ادامه یافته است. [منظور اتحاد شریعت‌مداران با طبقه محافظه کار حاکم بود]. [۲۰۲]

نایینی که ریشه کن کردن استبداد دینی را بسیار دشوارتر از برانداختن استبداد سیاسی می‌داند، اساس تلقی خود در این باره را برشالوده رفتارشناسی علمای استبدادگر از یک سو و توده اجتماعی از سوی دیگر قرار داده است. [۲۰۳] از دیدگاه نائینی درحالی که علمای استبدادگر علاقه و تصمیم ندارند تا از گفتار و رفتار استبدادگرانه خود اجتناب ورزند، مردمی نیز وجود دارند که در نتیجه ناآگاهی، قادر به تفکیک میان علمای حقیقی و دزدان مذهب نیستند. از این رو، تا هنگامی که این روند تداوم داشته باشد راه حلی برای ریشه کن کردن استبداد دینی وجود نخواهد داشت. [۲۰۴] اما نائینی در ادامه توضیح می‌دهد که ریشه کن کردن استبداد دینی را ناممکن نمی‌داند و معتقد است چون استبداد سیاسی را نیز نمی‌توان همواره «لباس مشروعیتش» پوشانید و اتحاد و همکاری علمای دینی استبدادگر با استبداد سیاسی نمی‌تواند همواره «اعانت بر حفظ دین» محسوب شود، بنابراین و با توجه به پیدایش رشد تدریجی آگاهی عمومی در میان مردم می‌توان انتظار داشت که سرانجام، هم استبداد دینی و هم استبداد سیاسی و هم اتحاد و همکاری میان آن دو در جامعه پایان یابد. [۲۰۵]

از دیگر علمای عصر مشروطه که در دفاع از مشروطیت و منطبق تحولات جدید، رساله‌ای تحت عنوان «رسالة انصافیه» را نگاشت، ملا عبدالرسول کاشانی بود که می‌توان از وی به عنوان نمونه کامل اندیشمند نوگرای دینی که درصدد تطبیق میان اسلام با مدرنیته برآمد یاد نمود. او که حتی از نایینی از نظر روشنفکری پیش‌روتر بود، چنان از اصلاح‌گری دینی سخن می‌گوید که نشان‌دهنده آگاهی او از منطبق دوران جدید و درک آگاهانه وی از مشروطیت می‌باشد.

گرایش ملا عبدالرسول به ترقی و مدنیت است و تفاوت اسلام و مسیحیت

را در توجه اسلام به دنیا و نفی ربانیت می‌بیند. از دید وی درحالی که غرب در ترقی دنیای خویش کوشید، مسلمانان قدمی از ظلمتکدهٔ جهالت پا را فراتر نگذاشتند. [۲۰۶] پیشنهادات و نظراتی که وی در رساله اظهار می‌دارد، همگی برای انتظام امور دنیایی است. از اینرو مشروطیت برای ملا عبدالرسول گامی هم در این راستاست.

او در باب آزادی که آن را تفاوت میان انسان و حیوان می‌داند، معتقد است: «انسان باید آزاد باشد، تا آزاد نباشد، انسان نیست. آزادی انسان یعنی این که مختار نفس و مال و عیال و منزل و کسب و امور معاشیه خود باشد و همچنین در قلم و طبع و عقاید و تکلمات و حرکت و سکون و غیرذلک، خودمختار باشد... آزادی از طبیعیات انسان است.» هرکس به این طبیعت نائل شد، انسان است والا حیوان یا پست‌تر از حیوان است. پس از تعریف آزادی، ملا عبدالرسول همچون متفکران غربی، میان آزادی و خودسری فرق می‌گذارد که مرز میان آن دو را قانون تعیین می‌کند: «لابد قانونی لازم است برای آزادی که منجر به تعدی و خودسری نشود تا در ضمن آزادی این شخص دیگران هم آزاد باشند و در ضمن آزادی دیگران این شخص هم آزاد باشد.» [۲۰۷] این سخن ملا عبدالرسول یادآور گفتهٔ جان استوارت میل در باب آزادی است که حد آزادی از دید وی تا جایی است که مانع آزادی دیگران نشود.

کاشانی پس از ذکر ضرورت آزادی و قانون، به مشروطیت پرداخت و آن را درمقابل دولت مطلقه قرار می‌دهد که «صاحب منصب آن هرچه بکنند کسی حق سؤال و جواب ندارد، درحالی که مشروطه دولتی است که صاحب منصب آن ملزم باشند به اطاعت قانون و نشر عدل سلطنت پادشاه، وزارت وزراء، وکالت وکلاء دارالشوری، مجلس سنا، عدلیه، قاضی محاکمات و سایر مناصب که همه داده می‌شود اما مشروطاً. چون تمام از رعیتند، باید در نهایت عدل از روی قانون رفتار کنند تا این منصب از آن‌ها گرفته نشود.» [۲۰۸] در این گفته او حق حاکمیت مردم، انتخابی بودن مناصب سیاسی و حق بازپس‌گیری آن‌ها به رسمیت شناخته می‌شود که همگی ریشه در چهرهٔ نخست مدرنیته دارد.

کاشانی سپس به بیان ارکان مشروطیت می‌پردازد: اول عمل دولت مشروطه از دید او، مسألهٔ انتخاب وکلای «دارالشوری» و «ولایتی» و «بلدی»^۱ و غیرذلک است که توسط آراء اشخاص صورت می‌پذیرد. دیگری از ارکان مشروطه این است که باید دولت مشروطه دارای سه قوهٔ مقننه (با دو مجلس نمایندگان و مجلس سنا که از طرف مردم انتخاب می‌شوند)، مجریه و قضاییه باشد. سوم از اصول مشروطه از دید او، آزادی مجامع (احزاب و گروه‌ها) است. چهارم از اصول مشروطیت، «آزادی ملت» است چون آزادی انتخاب، آزادی در قلم، صنعت، کسب و سایر لوازم تعیش که هرچه بخواهند بنویسند و هرچه می‌خواهند طبع کنند و... او خرابی ایران را همه ناشی از عدم آزادی می‌داند:

«و اما آزادی در عقاید، اگر مقصود عقایدی است که تعلق به امور معاشیه و سیاسیه دارد، معلوم است آزاد است، حتی در اظهار آن، چراکه فایده به غیر هم برسد. و اگر مقصود در عقاید اصول دین است، آن هم معلوم است چه مراد است. یعنی معقول نیست کسی را برخلاف عقیده‌اش تکلیف کردن، مگر به استدلال و امثال نصیحت و انذار از عذاب و بشارت به ثواب نه به چوب و چماق. خداوند می‌فرماید: لا اکراه فی الدین... تو نمی‌توانی مردم را به زور مؤمن کنی و چنانچه بعد از استدلال و انذار به طریق حق عقیدت پیدا نکرد، انسان حق تعرض به او را ندارد.» [۲۰۹]

او که سخت منتقد عملکرد محافظه‌کاران و شریعت‌مداران در اعدام برخی مشروطه‌طلبانی چون صور اسرافیل و میرزا ملک‌المکلمین است، همچون متفکران نوگرا در باب تساهل معتقد است که «شمشیر برای تصحیح عقاید نزد پیامبر (ص) نبود، بلکه یا برای دفع دشمن بود یا برای جلب مردم تحت قانون صحیح».[۲۱۰] کاشانی در ادامه ششمین اصل مشروطیت را «تساوی در محاکمات می‌داند میان شاه و گدا، عالم و جاهل، فقیر و غنی». هفتمین اصل از نظر او «دفع ظلم است که با ذکر آیات و احادیث چنین حقی را برای مردم به رسمیت

۱. منظور انجمن‌های ایالتی و ولایتی یا مجالس محلی است.

می‌شناسد.

«شما مظلومین جمع شوید نگذارید، و دیگر قوت به آن‌ها ندهید. بلکه قوای آن‌ها که مملوک شما است، بازپس بگیرید. اگر هم برای خودت نمی‌خواهی بکنی، برای دیگری بکن و جوهر انسانیت خود را بر او زده و دفع ظلم از مثل خودت بکن. او هم برای تو بکند. قوای شما در این طریق متعدد شده غالب بر قوه ظالم شود.» [۲۱۱]

حق طغیان، همان اصلی است که متفکرانی چون لاک و روسو نیز برای مردم قائل بودند. درحالی که قبل از آن حتی انتقاد به حکومت یک جرم محسوب می‌گردید. هشتمین از اصول مشروطیت، «امنیت» نفس و عرض و مال است که این‌ها را همچون توماس هابز و ژان بدن، از وظایف حکومت برمی‌شمرد. دیگر از اصول مشروطه، «تشهیر مفاوضات سیاست» است که منظور اعلان و ثبت و ضبط مجازات و متجاوزین به حقوق اجتماعی برای عبرت‌گیری و کاهش جرم می‌باشد از هر طبقه و صنفی که باشد. دهمین اصل مشروطیت، «شایسته‌سالاری» است: «هرکس استعداد هر مقامی داشته باشد، نباید او را منع کرد». یازدهمین اصل، «اخذ مالیات از مردم برحسب ثروت آن‌هاست»؛ دوازدهمین «ثبت دخل و خرج مملکت است»؛ سیزدهمین تأسیس مکتب‌خانه به شیوه نوین است. او در اینجا به بسیاری از علما در باب اخذ دانش جدید انتقاد می‌کند که نشانه اصلاح‌طلبی دینی اوست.

از دید او، عدم ارتباط علمای دینی و جامعه اسلامی با علوم جدید در جهان، از جمله عواملی است که به بدفهمی‌ها و عقب‌ماندگی‌های بسیاری انجامیده است. کاشانی به طعنه اشاره می‌کند که چون گروهی از علما از عقاید و اطلاعات نادرست علمی پیروی می‌کنند، از اینرو از ایجاد ارتباط با علوم جدید که به فهم آدمی برای شناخت بهتر جهان و آگاهی به نادرستی‌های فکری آن گروه از علما کمک می‌کند هراسناک‌اند. وی در این باره خطاب به برخی از هم‌سلکان روحانی خود چنین نوشته است:

«می‌گویی تحصیل زبان فرانسه نباید کرد، آیا زبان فرانسه دانستن عیب

است؟ اگر فلان آقا زبان فرانسه هم دانسته باشد عیب او است یا هنر او؟... چه شده زبان فارسی یا ترکی ضرری به دین نمی‌زند. فرانسوی می‌زند؟ تدین دخل به زبان ندارد. می‌گویی تحصیل علم طبیعی که شعبه‌ای از حکمت عملی است جایز نیست؟ یعنی نباید بتوانم چلوار ببافم، نباید بتوانم ساعت بسازم، نباید بتوانم کشت و زرع کنم، نباید بتوانم ارسی خوب بدوزم، نباید بتوانم ماشین یا پارچه‌های نفیس یا سایر صنایع را از عهده برآیم. می‌گویی علم جغرافی نباید تحصیل کرد، یعنی نباید بدانم دور کره زمین چقدر است، چقدر جمعیت دارد، چند سلطان و مملکت دارد، چقدرش آب است، چقدرش خاک است، چند دریا دارد، کجا دریا دارد، کجا کوه است، حدود مملکت کجا است، شاید می‌فهمیم یک دفعه یک مملکتی پیدا می‌کنم، شاید می‌فهمیم یک دفعه یک معدن طلا و نقره یا آهن یا مس یا یک جواهری به دستم می‌آید، شاید می‌فهمیم راهمان به رفتن مکه مثلاً نزدیک می‌شود، شاید می‌فهمیم از این عقیده برمی‌گردیم که زمین روی آب است، هنوز بعضی علمای ما عقیده‌شان این است که زمین روی آب است مثل هندوانه که توی آب انداخته باشند، سه ربع آن توی آب فرورفته و یک ربع آن بیرون است... آیا هرکه درست بفهمد مسلمان نیست؟» [۲۱۲]

این‌که کاشانی در انتقاد از گروهی از علمای دینی آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که «هرکه درست بفهمد مسلمان نیست؟» به خوبی نشان می‌دهد که با مخاطبانی از هم‌سلکان خود روبروست که به دیده‌ی وی در توجیه برخی نادرستی‌های فهم خویش با آنانی که خارج از فهم آن گروه از علما به فهم کامل تری دست یافته‌اند، با حربه‌ی تکفیر به ستیزه برمی‌خیزند. [۲۱۳] در نگاه کاشانی دامنه‌ی علم فراتر از محدوده‌ی نحو و صرف و فقه و اصول است، لذا از آن گروه از علمای دینی که علم را منحصر به این‌ها دانسته‌اند به انتقاد برخاسته و چنین می‌نویسد:

«می‌گویی مکتب‌خانه و مدرسه برای علم است و علم منحصر به نحو و

صرف و فقه و اصول است، صغری را قبول داریم اما کبری را قبول نداریم. یعنی می‌گوییم مدرسه برای علم است اما علم منحصر به این علوم نیست.» [۴۱۴]

سپس وی با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) که در آن مسلمانان به طلب علم از گهواره تا گور تشویق و دعوت شده‌اند، تأکید می‌کند که منظور از حدیث «اطلبوا العلم من المهد الى اللحد» این نیست که خلق از گهواره تا مردن همواره فقط علوم عربی را تحصیل کنند. بلکه «این‌که آن حضرت واجب فرموده بر تمام افراد تحصیل علم را از مهد تا لحد اگرچه رفتن تا چین باشد علم ابدان و ادیان است، علم مبدأ و معاش و معاد است. هر یک به اندازه کفایت، شارع هم پیش از وسع تکلیف نمی‌فرماید، علم مگر به معنای دانش نیست؟ دانش صنایع مگر علم نیست؟ مگر تحصیل مسائل فقهیه هم غالب راجع به معاملات نیست؟ که راجع به مکاسب و تجارت و تمدن و سیاسیات است نه همه منحصر به طهارت و نجاسات باشد.» [۴۱۵]

وی همچنین با استناد به واجب کفایی بودن اجتهاد در اسلام نتیجه می‌گیرد که حوزه اجتهاد حوزه مهمی است که از عهده هرکس بر نمی‌آید. آن‌گاه با صراحت از این‌که مقام مجتهد آن قدر تنزل کرده و راه رسیدن به آن آسان شده است که عده‌ای از روی بیکاری و به دست آوردن منافع سوء شخصی مجتهد می‌شوند انتقاد کرده است. [۴۱۶] کاشانی مبنای احترام و اطاعت مردم از علما و کارآمدترین شیوه برای شناخت و تفکیک علمای حقیقی و عالمان سوء و روحانی نمایان را در میزان عمل آنان دانسته و مردم را از پیروی‌های کورکورانه از ادعاهایی که به نام عالم دینی و در لباس روحانیت صورت می‌گیرد منع و تأکید می‌کند، از آن‌جا که «جماعت کثیری لباس علم را پوشیده‌اند، میزان احترام صاحب علم میزان احترام علم است و میزان علم عمل است... پس میزان علم عالم را از عمل او بشناس، هرچه فریاد کند من عالم به احکام و قوانین شرع هستم تصدیق نکن، مگر وقتی که اعمالش موافق قانون شرع باشد، مجری احکام شرع باشد، این گوهر گرانبها را که به دست آوردی آیت‌الله و خلیفه‌الله‌اش

بدان، نه هر صاحب عمامه و عبایی را. [۲۱۷]

در بخش دیگری از «رساله انصافیه»، به موانع استقرار مشروطیت پرداخته می‌شود که نشان از مطالعه عمیق و تفکر بسیار در باب آن دارد و آگاهی نویسنده را از تحولات جدید و منطق اندیشه سیاسی جدید می‌رساند. ملا عبدالرسول کاشانی در ادامه، اولین مانع تحقق مشروطه را «بی‌علمی» کسانی می‌داند که عهده‌دار سیاستند. او در این راه خواهان به‌کارگیری افراد عالم، مجرب، بی‌غرض و متدین است. دوم از موانع مشروطه، «تزام مشاغل» است، «یعنی یک نفر چند شغل داشته باشد، مثلاً یک نفر هم مجتهد است، هم قاضی، هم وکیل، هم محرز، هم کارگزار، هم دلال، هم طبیب، هم اهل خیرت، هم مباشر دیوان و غیرذلک، پانزده شغل می‌گیرد و همه را ناقص می‌گذارد.»^۱ سیم از موانع، «عدم تبعیت بعضی اولیای امور است از قانون»؛ چهارم، «تندروی» بعضی مشروطه‌خواهان بی‌خرد و روزنامه‌نویسان بی‌علم است؛ پنجم، «فقر و وابستگی اقتصادی به خارج است»؛ ششم از موانع مشروطیت، «عادت به ظلم» است و برخلاف عادت رفتارکردن نهایت سختی دارد. هفتم «عدم ترس از خدا» است و هشتم از موانع مشروطیت، «یأس و ناامیدی» است. [۲۱۸]

پایان رساله انصافیه که نشان‌دهنده تأثیر نوشته‌های طالبوف، منظومه میرزا آقاخان کرمانی و سیاحتنامه ابراهیم‌بیک است، در غمخواری به حال شوریده زیبا «عروس» وطن است و دلتنگی از شوی زشتخوی او، با بیانی آمیخته با عواطف شاعرانه. پیام آخرش اینست: «ایران ما مدت‌هاست ویران و ناتوان گشته از لطماتی که حکمرانان هوی‌پرست متعاقباً متواتراً بر آن وارد ساخته‌اند». حالا که «گفتگوی مشروطه پیش آمده، جستجوی قانون دیگر نکنید؛ جد و جهد کنید در اجرای قوانین مشروطه که عین قوانین اسلام است.»

سرانجام در جبهه نوگرایی دینی عصر مشروطیت، می‌بایست از حاج شیخ اسدالله ممقانی یاد نمود که برخی او را بزرگترین و مهم‌ترین روحانی اصلاح‌طلب دینی می‌خوانند. [۲۱۹] وی که نویسنده رساله «مسلك الامام فی

۱. تخصص‌گرایی از اصول اساسی مدرنیته است.

سلامةالاسلام» است، چهار حوزه «معرفت دینی»، «نهادهای دینی»، «آداب و رسوم دینی» و «عملکرد روحانیت» را به نقد کشانده و باتوجه به تحولات مشروطه، ریشه‌های عقب‌ماندگی مسلمین را معرفتی و ناشی از درک نادرست آن‌ها به‌ویژه برخی علما از تحولات جدید و عدم هماهنگی با آن می‌داند. بنابراین علت عقب‌ماندگی از دیدگاه ممقانی، فکری و در مسلمانی ماست. او که از طرفداران اخذ علوم جدید است، خطاب به علما اظهار می‌دارد:

«اگر مرجعیت علما تنها راجع به امور روحانیه و عبادیه است یعنی خود را مبین اعتقادات اسلام و احکامی که راجع به [امور] اخلاقی و عبادی مردم است [می‌دانند]. امروز در دایرة همین وظیفه روحانیت چندین تکالیف مهمه بر سیل و جوب در ذمه علما است. یکی از آن‌ها از حیث حفظ عقاید مسلمین، رسماً تدریس علمای هر بعد است بر اولاد مسلمانان در مدارس جدیدة کنونی... دوم این‌که فلسفه اصول عقاید احکام اسلامی و استدلالی با عبارت خیلی ساده نزدیک به ذهن عموم نشر نمایند. با زبان‌های مختلفه فارسی و عربی و ترکی و فرانسوی و انگلیسی و آلمانی و روسی و غیره». «سیم از وظایف تنها روحانی‌بودن این است که در دوایر رسمی و معاکم شرعیه، مرجع آن احکامی که راجع به این صنف است باشند. مثل معاکمات شرعیه، نکاح و طلاق، نصب قیم و همچنین بیان احکام عبادیه مردم از قبیل مسائل صوم، صلوة و غیرذلک و در اموری که راجع به سایر شئون حیاتیه است مداخله نمایند.» [۲۲۰]

هرچند از دیدگاه ممقانی چنین برمی‌آید که وی معتقد به عدم دخالت روحانی در امور دنیوی است، اما دیدگاه وی به مفهوم لزوم جدایی دین از سیاست نیست. زیرا در دیدگاه ممقانی هم دخالت روحانی در امور دنیوی و سیاسی و هم عدم دخالت آنان در این امور، موضوعیتی ممکن و مشروط به‌شمار می‌آید. ممقانی از آن‌رو که شارع مقدس اسلام و ائمه دینی را مرجع هر دو امور روحانی و سیاسی می‌داند، لذا معتقد است که راه برای مرجعیت توأمان

علمای دینی در هر دو امور روحانی و سیاسی باز است، اما مشروعیت و مقبولیت مرجعیت علما در هر یک از امور روحانی و سیاسی و یا هر دو آنها مستلزم برخورداری آنان از صلاحیت و شرایط لازم برای احراز چنین مرجعیتی است. [۴۲۱] او اهم ویژگی‌های لازم برای به دست آوردن مرجعیت کلیه شئون از سوی علما را چنین بر شمرده است: «باید به مقتضیات این عصر» و «همه علوم عصریه و احتیاجات کنونی مردم» عالم باشند، «تا بتوانند به رفع آن قیام نمایند و دارای کلیه فنون و علوم عصریه باشند تا این که از روی استحقاق، مرجع کلیه شئون زندگی مردم بشوند». همچنین درباره انواع علوم و دانش‌های جدید در زمینه‌های مختلفی مانند ریاضیات، شیمی، حکمت، مکانیک، تاریخ عمومی، ملل، تاریخ سیاسی قدیم و جدید، حقوق عمومی و خصوصی، حقوق اساسی، حقوق بین‌الملل، امور نظامی، علم اقتصاد و علم سیاست با بهره‌گیری از شیوه‌های متداول آموزش و تحصیلات عالی در دانشگاه‌ها و مراکز علمی اروپا آگاه باشند. [۴۲۲]

وی سپس در خصوص ماهیت علم و نحوه کسب آن می‌گوید:

«الفرض کدامیک از علوم مفیده این عصر ترقی را بشمارم؟ مختصرش: به مقتضای احتیاجات حالیه. هر علمی را که دیگران دارند و آن علم آن‌ها را از پست‌ترین پایه نادانی برتری داده و به آسمان مدنیت رسانده است. پیشوایانی که مداخله به سیاسیات مملکت را در عهده بگیرند، باید آگاه و دارا باشند.» [۴۲۳]

ممقانی از موضع یک روحانی منتقد و روشنگر، با انتقاد از شیوه آموزشی رایج و غالب در میان روحانیان، معتقد است که ضعف و ناتوانی در آموزش صحیح و کارآمد اسلام یکی از مهم‌ترین علل و عواملی است که به دور از دسترس قرار گرفتن مفاهیم اسلامی و دشواری فهم آن در میان مردم و در نتیجه سستی ایمان آن‌ها و گرایش گروهی از مردم به ویژه جوانان به سوی دیگر مکاتب و عقاید انجامیده است. [۴۲۴]

«واقعاً خیلی جای اسف است که تا امروز چندین هزار جلد رساله در

فروع تألیف و طبع شده، اولاً عبارت آن‌ها طوری است که عوام بیچاره باید در فهمیدن آن‌ها، عام و خاص، مطلق و مفید، مفهوم و منطوق، و سایر مباحث الفاظ را آگاه باشند. بعد باید معانی و مراد الفاظ را بعد از تأمل زیاد بلکه درک بکنند، ولی تاکنون دیده نشده که مختصری هم در اصول عقاید اسلامی با زبان ساده نشر شود. و در رساله‌جات فرعی تا حال خبری و اثری از اصول عقاید اسلامی نوشته نشده که یک بچه مسلمان اقلأ اعتقادات خود را از روی همین رسائل محکم نماید. همین غفلت‌ها است که در ایران هرگاهی و هر روزی یک مذهب نو و طریق جدیدی احداث شده» [۴۲۵]

وی در بخش دیگری از دیدگاه اصلاحی خود دربارهٔ تشکیلات حوزه‌های علمیة دینی تصریح کرده است که بر علما لازم است تا «از روی پروگرام درست، به تأسیس یک دارالفنون معظم اسلامی اقدام فرمایند و منقسم به چندین شعبه نمایند، مثل دارالفنون‌های بزرگ عالم» که در آن‌ها علوم مختلف دینی با شیوه‌های جدید و کلیة علوم و دانش‌های جدید و زبان‌های مختلفی مانند عربی، ترکی، فرانسوی، آلمانی و انگلیسی تدریس و تحصیل شود. [۴۲۶] و برای آن «علمای اسلام از حیث موازنهٔ عالم اسلام، منورالافکار باشند» باید «هر سالی پس از تکمیل تحصیلات علمی و دینی خود، جمعیتی به دارالفنون و مدرسه‌های بزرگ اروپا اعزام فرمایند و از ترقیات محیرالعقول دول اروپائی آگاه شده و به چشم دیده و شوکت آنان را مشاهده کرده آن وقت خواهند دانست که حفظ اسلام نه آن جوری بوده که بعضی زعم کرده‌اند.» [۴۲۷]

ممقانی در تأکید بر عصری بودن فهم، وظایف و عملکرد دینی و ضرورت توجه علما به درک تحولات و دگرگونی‌ها و نیز تفاوت نیازهای مردم و جامعه در گذشته، امروز و آینده، چنین نوشته است: «وضع احتیاجات امروز و فردای ما غیر از دیروز است، و به مقتضیات این عصر، مسلمین ایرانی چیزی که در حالت کنونی از علما منتظر و متوقع هستند غیر از آن است که پیش انتظار داشتند.» [۴۲۸] «همین اشخاص که قائل به قول مذکور [ریاست مجتهدان بر امت و

جامعه اسلامی در زمان غیبت امام معصوم (ع) می‌شوند. اگر به علوم و احتیاجات مسلمین در امروز به مقتضای عصر واقف نباشند، چه‌طور متصور است که شارع تجویز مداخلات آن‌ها را بفرماید و چگونه می‌شود که عالم به فروع مسایل عبادیه مثل طهارت و نماز و روزه باشد. او را شارع، مرجع تعبدی یک جمعیت اسلامی فرماید. یا کسی که اقصی درجه اطلاع علمی وی در عالم منحصر بر این علوم باشد که بینیم ظواهر الفاظ من باب ظن خاص حجت است یا ظن مطلق. شارع مقدس دین حنیف اسلام، او را مرجع کلیه امور ملکیه و معاملاتی و حربیه و عبادیه و سیاسیه بفرماید... بداهت و عقل هر عاقلی حاکم است اشخاصی که در صورت عدم اطلاع بر علوم لازمه، اداره یک قصبه را نمی‌توانند بکنند، کجا برسد که ریاست ملکیه و ملیه و سیاسیه و حربیه یک مملکت اسلامی را اداره فرمایند. [۲۲۹]

در مجموع جریان نوگرایی دینی باهدف تطبیق عقلانی دین با مقتضیات جدید به منظور دستیابی به سعادت و نیکبختی در رابطه با مدرنیته نیز دست به نوآوری زده و درصدد هماهنگ‌سازی آن با دین برآمد. این جریان آن بخش از دین را که مربوط به آخرت است و جزء اصول اعتقادی محسوب می‌شود غیرقابل تغییر و چون و چرا خواننده، ولی نسبت به آنچه که مربوط به دستورالعمل‌های دنیوی و زمینی دین محسوب می‌گردد نگاهی عقلانی، تفسیری و حتی نقادانه دارد. به عبارت دیگر احکام دین را که مربوط به سعادت دنیوی بشر است، همچون قوانین جزایی و اقتصادی، برحسب زمان و مکان قابل تفسیر و تغییر دانسته، لذا خواهان هماهنگ‌سازی این بخش از دین با مقتضیات زمان و مکان است، بدون آن‌که دچار ضدیت با اساس یا ستون دین شود.^۱ همچنین این جریان با تقسیم احکام دینی به اولیه و ثانویه و قوانین دینی به شرعی و عرفی، تدوین احکام ثانویه و قوانین عرفی را تا جایی که با اساس

۱. شریعت‌مداران در این بخش، همه احکام اخروی و دنیوی دین را قابل اجرا دانسته و هرگونه تغییر در آن را بدعت می‌خوانند.

دین در تضاد نباشد، ممکن می‌دانند تا بدین وسیله بتوان راه را برای پذیرش تحولات جدید در راستای نیکبختی بشر و ترقی کشور فراهم آورند.

از سوی دیگر همین جریان، درحالی که نسبت به دین تفسیری جدید و منطبق‌گراانه ارائه می‌دهند و بدین وسیله خود را درمقابل شریعت‌مداران یا بنیادگرایان دینی که برای دین آرمانی نهایی و جامع قائل‌اند قرار می‌دهند، دربارهٔ مدرنیته نیز دست به نوعی بازنگری و نوآوری زده و بدین طریق خود را دربرابر روشنفکری بنیادگراانه که برای مدرنیته رسالت و ماهیتی مستقل و غیرقابل تغییر قائل است، قرار می‌دهند. به عبارت دیگر نظر این جریان بر آن است که گرچه هر دو چهرهٔ مدرنیته مطلوب و قابل اجراست، اما بنیادهای مدرنیته قابل تفسیر و تطبیق است. نوگرایی دینی معتقد است گرچه دموکراسی، برابری و عدالت همگی مقدس و مفید می‌باشند، اما عقل‌گرایی، اومانیزم، نسبی‌گرایی، اصالت تجربه و سکولاریزم که بنیادهای مدرنیته محسوب می‌گردند، قابل بومی‌سازی و تفسیری بومی و دینی‌اند. برای مثال آن‌ها به عقلانیت تجربی و بشری همانند مدرن‌ها باور دارند، اما معتقدند همهٔ حقایق نسبی نیستند، بلکه حقایق مطلق وجود دارند که با عقلانیت بشری و پراگماتیستی در مورد آن‌ها نمی‌توان قضاوت نمود. به عبارت دیگر برای نوگرایان دینی بنیادهای مدرن تا جایی مورد پذیرش‌اند که با دین و حقایق مطلق در تضاد قرار نگیرند. همین هماهنگ‌سازی که آن‌ها را هم دربرابر شریعت‌مداران و هم مدرن‌ها قرار می‌دهد، گرچه سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های تلفیقی و چندگانه و گاهی متناقض بسیاری شده است، اما قابلیت تغییر و تحول و تطبیق را همواره در خود حفظ نموده است. نوگرایی دینی که بعدها افرادی را چون دکتر شریعتی و جریاناتی را چون نهضت آزادی در خود جای داده است، نگاه نقادانه به مدرنیته (که آن را دارای زمینه‌های غربی می‌دانند) و هم به تفاسیر دینی (به جای سخن‌گفتن از اسلام از تفاسیر اسلامی سخن می‌گویند که بر زمینه‌های شکل‌گیری جغرافیایی، تاریخی و زبانی مبتنی است، گرچه به اصول ثابت دین نیز معتقدند) دارند، از اینرو به منظور مدرن‌سازی کشور، مدرنیته را بر اصولی اخلاقی، مذهبی و معنوی مبتنی دانسته

و نقدهای عمیقی به وجوه شی‌وارگی، مادی، استعماری و سرمایه‌داری مدرنیته وارد می‌کنند. بنابراین نگاه آنان به دین و مدرنیته، نه پراگماتیستی و از سر ضرورت، بلکه از روی ایمان به مذهب و اعتقاد به درستی مدرنیته و حلال مشکلات بودن آن است؛ مذهبی مدرن که پاسخگوی نیازهای جدید باشد، و مدرنیته‌ای بومی که در ضدیت با اعتقادات دینی جامعه نباشند.

فرجام انقلاب

پس از فتح تهران توسط مشروطه‌خواهان، پناهندگی محمدعلی شاه به سفارت روسیه و سپس خروج او از کشور، و اعدام شیخ فضل‌الله، دوران جدیدی از جنبش مشروطیت شکل گرفت. درحالی که محافظه‌کاران و شریعت‌مداران از نظر سیاسی کاملاً شکست خوردند، و به نظر می‌رسید که با اتحاد میان متجددین، نوگرایان دینی و عدالت‌مداران مشروطه‌خواه، کشور راه ترقی را پیماید و به انواع عقب‌ماندگی‌ها و نارسایی‌ها و به‌ویژه انتظارات رو به رشد مردم در مانده پاسخ داده شود، کشور مسیری دیگر را پیمود که در نهایت شکل دیگری از استبداد و نظام سیاسی سرکوبگر را به وجود آورد که برخلاف نظام استبدادی سنتی گذشته می‌توان از آن به نظام استبدادی مدرن برپایهٔ چهرهٔ دوم مدرنیته یاد نمود.

درحالی که اندکی پس از فتح تهران، سنت‌گرایان تقریباً از عرصه خارج شده بودند، همراه با تضاد میان سنت و مدرنیته، میان دو چهرهٔ مدرنیته نیز یعنی دموکراسی و توسعه‌چالشی آغاز شد که یکی از حقایق تئوریک و علمی نشأت می‌گرفت و دیگری (چهرهٔ دوم) از واقعیات عینی و ملموس جوامع، که مهمترین آن‌ها عقب‌ماندگی، فقر، نابرابری، ناامنی و بی‌عدالتی بود. اما با وجود اتفاق نظر میان مشروطه‌خواهان بر سر دموکراسی یا چهرهٔ اول مدرنیته، در نهایت غلبه با چهرهٔ دوم مدرنیته بود که حتی بسیاری از نیروهای متجدد را نیز با خود همراه نمود. در اینجا به‌طور مختصر به دوران گذار یاد شده یعنی از فتح تهران تا روی کار آمدن سلسله پهلوی می‌پردازیم تا آن‌که از نظر تاریخی به تشریح

علت اساسی غلبه چهرهٔ دوم مدرنیته طی همین دوران که حکومت پهلوی سمبل آن بوده است پرداخته باشیم.

پس از فتح تهران و غلبه مشروطه‌خواهان بر اوضاع سیاسی کشور، دوران جدیدی از هرج و مرج شکل گرفت. ابتدا فاتحان با تشکیل کمیسیون محمدعلی شاه را از سلطنت عزل و احمدشاه ۱۲ ساله را به‌عنوان شاه جدید برگزیدند که همراه وی عضدالملک نیز به‌عنوان نایب‌السلطنه انتخاب شد. اقدام بعدی کمیسیون، تشکیل دولتی به ریاست سپهدار تنکابنی بود. پس از آن به‌منظور مجازات مخالفان مشروطه، دادگاه انقلابی به دادستانی شیخ ابراهیم زنجانی تشکیل شد که افرادی چون مفاخرالملک، صنیع حضرت، آجودانباشی، میرهاشم دوچی و از همه مهمتر شیخ فضل‌الله نوری را به اعدام محکوم نمود.

یکی از وظایف دولت جدید، برپایی مجلس دوم به‌عنوان نماد مشروطه‌خواهی بود. مجلس دوم که برخلاف مجلس اول غیرصنفاً و انتخابات آن دو درجه‌ای بود،^۱ از ۱۶۲ نفر نماینده به ۱۲۰ نفر و نمایندگان تهران هم از ۶۰ نفر به ۱۵ نفر کاهش یافتند. [۴۳۰] مجلس که انتخابات آن در شهرستان‌ها با تقلب فراوان و اعمال نفوذ ملاکین و ثروتمندان سابق صورت پذیرفت - که خود از عوامل اصلی عدم تحقق اصلاحات ارضی و سایر اصلاحات بود - با تعداد ۶۱ نماینده یعنی نصف به‌علاوه یک تشکیل و بقیه نمایندگان نیز به تدریج انتخاب شدند که درنهایت به ۸۰ نماینده رسید. [۴۳۱] برخلاف مجلس اول که بیشتر جبهه‌بندی آن به صورت انجمنی بود، دسته‌بندی مجلس دوم به شکل حزبی بوده و حزب اعتدالیون با بیش از ۳۶ نماینده، درمقابل حزب دموکرات با ۲۸ عضو، و سه حزب کوچک به نام‌های «اتفاق و ترقی»، «ترقی‌خواهان لیبرال» و «جمعیت ترقیخواهان ایران»، اکثریت مجلس را به‌دست آورد. این حزب که از افرادی نوعاً محافظه‌کار، عدالت‌محور، غیررادیکال، و بعضاً اشراف و زمینداران

۱. بدین معنا که در هر حوزهٔ انتخابیه ابتدا به‌وسیلهٔ مردم سه برابر تعداد نمایندگان مورد نیاز، نماینده انتخاب می‌شدند و آنگاه منتخبین از میان خود نماینده‌ای را برگزیده به مجلس می‌فرستادند.

و طبقه مسلط قبلی تشکیل شده بود، در خودکسانی را چون آیت‌الله طباطبایی و آیت‌الله بهبهانی جای داده بود. [۲۳۲] درحالی که رقیب رادیکال و انقلابی آن یعنی حزب دموکرات با برنامه‌های مخالفی چون تقسیم زمین میان رعایا، جدایی دین از سیاست، سیاست‌های اقتصادی توزیعی و... افرادی چون سیدحسن تقی‌زاده، سلیمان میرزا و محمدرضا مساوات را دربر می‌گرفت که خود را نماینده طیف روشنفکری معرفی می‌کردند. [۲۳۳]

درخصوص این مجلس لازم به ذکر است، از آنجا که جنبش مشروطیت درنهایت قصد داشت از طریق تشکیل پارلمان، دست به اصلاحات و نوسازی زند، باوجود ترکیب ۸۳ درصدی مجلس دوم از زمینداران، اشرافیت قاجار و رؤسای قبایل، [۲۳۴] امکان چنین اقدامی عملاً منتفی شد. این گروه از آنجا که به وسیله قدرت مالی و سیاسی خود، بر جان و مال مردم حوزه انتخابیه خودشان مسلط بودند، اجازه انتخاب نماینده‌ای غیر از طیف خود را نمی‌دادند، از اینرو انتخابات مجلس دوم همانند سایر مجالس بعدی از طریق اعمال نفوذ و تقلب برگزار شد.

اتفاق بسیار مهمی که در این دوران سبب رویارویی مستقیم میان مشروطه‌خواهان شد، ترور آیت‌الله بهبهانی بود که توسط شاخه کمونیستی حزب دموکرات به رهبری حیدرعمو اوغلی صورت پذیرفت و به علت ارتباط افرادی چون تقی‌زاده با این شاخه، سبب کدورت علمای نجف، اعتراض وسیع مردم، تعطیلی بازار و درنهایت تبعید تقی‌زاده شد. [۲۳۵] علت این ترور را جدای از همه مباحث پیرامون آن می‌توان به این استدلال متجددان سوسیال دموکرات نسبت داد که بهبهانی با نفوذ خود و به ویژه قدرت اجتماعی بسیج‌گری‌اش و همچنین پیوندی که با حزب اعتدالیون یعنی مخالفان اصلاحات رادیکال و فوری دارد، مانع بزرگ نوسازی و اصلاحات اساسی است، به گونه‌ای که حتی زمینداران برای جلوگیری از اصلاحات ارضی، به او متوسل می‌شوند، لذا آن‌ها با ترور آیت‌الله بهبهانی گمان می‌کردند که می‌توانند راه ترقی‌خواهی را هموارتر نمایند. اما ترورها به همین جا ختم نشد و برخی اعتدالیون برای انتقام‌گیری، دو

نفر از دموکرات‌ها یعنی علی محمد تربیت (خواهرزاده تقی‌زاده) و سید عبدالرزاق را به قتل رساندند. [۲۳۶]

با افزایش ترورها و درگیری‌های درون مجلس، موج خشونت‌ها به میان فاتحان شهرستانی پایتخت نیز کشانده شد که هرکسی از آنجا که سهم خود را در پیروزی بر استبداد صغیر بیشتر می‌دانست، لذا طلب سهم بیشتری از قدرت نیز می‌نمود. گیلانی‌ها به رهبری سپهدار، تبریزی‌ها به رهبری ستارخان و باقرخان و بختیاری‌ها نیز به ریاست سردار اسعد هریک با تأسیس سازمان‌های شبه نظامی، قسمتی از تهران را در دست داشتند و هرکدام از احزاب خاصی تبعیت می‌کردند. طرفداران دموکرات‌ها خود را گارد «فاتح»، طرفداران گیلانی اعتدالیون خود را گارد «محلی» و یاران آذری نیز خود را انجمن «احرار» خطاب می‌کردند که آن‌ها نیز با اعتدالیون نزدیکی داشتند. [۲۳۷]

با صدارت مستوفی‌الممالک که از حمایت دموکرات‌ها برخوردار بود و با ریاست شهربانی یفرم خان ارمنی که خود از سوسیالیست‌های هنگام بود، مسأله خلع سلاح انقلابیون و ایجاد یکپارچگی دستگاه امنیتی، رویارویی دیگری را میان فاتحان به وجود آورد که سبب درگیری نظامی آن‌ها با یاران ستارخان به علت عدم تحویل سلاح‌شان شد. این واقعه که به واقعه «پارک اتابک» شهرت یافت، سی کشته و شصت و سه زخمی داشته است. [۲۳۸]

مجموعه ترورها، جنگ و اختلاف میان فاتحان تهران، اعدام افرادی چون شیخ فضل‌الله و درگیری‌های لفظی میان اعضای مجلس که در مطبوعات نیز انعکاس بیشتری داشت، سبب شد که علمای نجف و از جمله آیت‌الله نایینی به سکوت روی آورند و از هیجانات عمومی نیز در حمایت از مشروطه کاسته شود. اوضاع اقتصادی نیز چنان آشفته بود که بر مجموعه این نارضایتی‌ها می‌افزود. [۲۳۹]

بعد از مدتی درحالی که همه نابسامانی‌ها به حال خود باقی مانده بودند و نیروهای محمدعلی شاه هم در مملکت حضور داشتند، صمصام‌السلطنه بختیاری زمام امور را به دست گرفت. در چنین وضعی، دولت نمی‌توانست

برنامه‌ای داشته باشد. به بیان دیگر، مهم‌ترین برنامه، سرپا نگهداشتن خود دولت بود و هر چیز دیگری که به‌عنوان برنامه مطرح می‌شد، در واقع، شعاری بیش نبود. [۲۲۰] از سوی دیگر درحالی که آثار مثبتی از فعالیت‌های مورگان شوستر - مستشار آمریکایی استخدام شده از سوی ایران - برای ساماندهی اوضاع اقتصادی کشور - به‌علت کارشکنی‌های داخلی و خارجی احساس نمی‌شد، بحران‌های ناشی از فعالیت‌های او علیه زمینداران و قدرتمندان اقتصادی مالیات‌گریز که هریک وابسته به دولت‌های روس یا انگلیس بودند، در حال افزایش بود؛ به‌گونه‌ای که مجموعه اقدامات او، سرانجام به اولتیماتوم روس‌ها انجامید [۲۴۱] که در آن نه‌تنها عزل شوستر و لوکفر را خواستار بودند، بلکه تأکید داشتند که دولت ایران نباید بدون رضایت روس و انگلیس هیچ مستشار خارجی دیگری را استخدام کند و همچنین غرامت لشکرکشی روسیه به ایران را هم باید بپردازد. روسیه تهدید کرد که نیروهایش ۴۸ ساعت در رشت منتظر می‌مانند و اگر جواب مساعد دریافت نکردند به سوی تهران پیشروی خواهند کرد. [۲۴۲]

چندین روز بر سر پذیرش یا رد اولتیماتوم روس، میان دولت و مجلس گفت‌وگوهای فراوان شد. دولت و عده‌ای از نمایندگان اعتدالی مجلس چاره‌ای جز پذیرش اولتیماتوم نمی‌دیدند، اما دموکرات‌ها خواهان مقابله با روس‌ها و نپذیرفتن اولتیماتوم بودند. سرانجام، در ۲۹ آذر ۱۲۹۰، مجلس با ۳۹ رأی موافق در برابر ۱۹ رأی مخالف تصویب کرد که یک کمیته پنج نفری تعیین شود تا در این باره تدابیر لازم را بیندیشد. این کمیته پس از دریافت خبر پیشروی نیروهای روس به سوی تبریز و رشت، در جلسه‌ای که با حضور ناصرالملک، نایب‌السلطنه، تشکیل داد تصویب کرد که اولتیماتوم پذیرفته شود. [۲۴۳] سر ادوارد گری به وزیر مختار ایران در لندن گفت که «دولت ایران باید بی‌درنگ تسلیم تقاضاهای روسیه شود». [۲۴۴] دو روز پس از آن، ۱ دی ۱۲۹۰، اعضای دولت و چند تن از نمایندگان مجلس با ناصرالملک - نایب‌السلطنه جدید - دیدار کردند. در آن جلسه، وثوق‌السلطنه - وزیر امور خارجه - پیشنهاد کرد که مجلس

باید تعطیل شود. این پیشنهاد پذیرفته شد.^۱ همان روز پذیرش اولتیماتوم به دولت روس اطلاع داده شد و پیرم، رئیس نظمیّه، مأمور گردید که مجلس دوم را به سرنوشت مجلس اول برساند. [۲۲۵]

با پذیرش اولتیماتوم و تعطیلی مجلس دوم، ایران وارد مرحله دیگری از بحران شد که تا آغاز جنگ جهانی اول ادامه یافت. این دوره با صدارت صمصام‌السلطنه تا ۲۸ دی ۱۲۹۱ و صدارت علاء‌السلطنه تا ۲۶ مرداد ۱۲۹۳ سپری شد. در این دوره، همه آرمان‌های نهضت مشروطیت، بیش از پیش آسیب دیدند. دولت‌ها و مقام‌های سیاسی کشور تنها با اجازه و صلاح‌دید روس و انگلیس به کار گمارده می‌شدند، حضور نظامی بیگانگان نیز افزایش یافت، دولت‌ها همچنان برای دریافت وام دستشان به سوی دولت‌های بیگانه دراز بود، آتش ناامنی در بسیاری از نقاط کشور شعله‌ور بود، دولت حتی از تأمین نان تهران عاجز مانده بود، سرکوب مطبوعات و تشکیل نشدن مجلس سوم هم چهره‌ای از جامعه ایران در این دوره ترسیم می‌کرد که همانند آن را در دوره پیش از مشروطیت هم نمی‌توان نشان داد.

روسیه، درحالی که باتوجه به پیمان پوتسدام، آسوده‌خاطرتر از گذشته شمال ایران را مورد تجاوز قرار می‌داد، انگلیس نیز در تحکیم موقعیت خود در جنوب می‌کوشید. [۲۲۶] آن دولت با شیخ خزعل و خان‌های بختیاری قراردادهایی بست تا بتواند با همکاری آن‌ها منافع خود را باتوجه به کشف نفت در منطقه جنوب تأمین کند. [۲۲۷]

در همین ایام به‌علت درگیری گروه‌های سیاسی با یکدیگر که به اوج رسیده

۱. علت تعطیلی مجلس از سوی آن کمیته که اکثر اعضای آن اعتدالی و از طبقه حاکمه بودند، ترس از مخالفت دموکرات‌ها با اولتیماتوم، افزایش هیجانات عمومی در جامعه علیه روس‌ها و پیشروی روس‌ها به طرف پایتخت بود. آن‌ها می‌دانستند که اگر این مسأله به طول بینجامد، همانند مسأله گریبابدوف و فتح تهران توسط مشروطه‌خواهان، امکان شورش‌های اجتماعی وجود دارد از جمله فتوای آیت‌الله خراسانی و آیت‌الله مازندرانی علیه روس‌ها در این زمان که خود آن‌ها نیز عازم ایران شده بودند ولی به‌علت مرگ ناگهانی آیت‌الله خراسانی، این مسأله متوقف شد. چنین مرگ ناگهانی در این دوره به روس‌ها و عوامل آن نسبت داده شد.

بود، افرادی چون مستعان‌الملک و میرمحمد علی مغازه از حزب اتفاق و ترقی به زنجان تبعید شدند. سردار محیی و میرزا کریم‌خان رشتی و ناصرالاسلام ندامانی نماینده گیلان در مجلس دوم و عبدالسلطان از رهبران حزب اعتدال به یزد تبعید شدند. سلیمان میرزا رهبر فراکسیون حزب دموکرات، سیدجلیل اردبیلی و منتصرالسلطان نماینده تبریز نیز به یزد تبعید شدند. چند تن دیگر، از جمله سیدحسین کزازی، شیخ رضا دهخوارقانی و میرزا احمد قزوینی از نمایندگان تندرو مجلس، ناگزیر شدند در تهران مخفی بشوند. [۲۴۸]

روس‌ها نیز عده‌ای را در شمال کشور نامطلوب دانستند و از دولت خواستند که آن‌ها را تبعید کند و روزنامه‌هایشان را توقیف کند و دولت نیز ناگزیر خواسته روس‌ها را اجرا کرد. حسین کسمایی مدیر روزنامه وقت، افصح‌المتکلمین مدیر خیرالکلام، خیال، راه خیال و ساحل نجات، کاظم زهری مدیر گیلان، میرزا محمدعلی مدیر کنکاش، میرزا محمد افشانی، میرزا عیسی خان منشی مدیر روزنامه سروش و صاحب چاپخانه عروۃ‌الوثقی و میرزا کوچک‌خان از آن جمله بودند. [۲۴۹] در مشهد نیز روزنامه تازه بهار، که پس از توقیف نوبهار منتشر می‌شد به دستور وثوق‌الدوله، وزیر امور خارجه، توقیف شد و ملک‌الشعراى بهار مدیر آن نیز تبعید شد. [۲۵۰] در تبریز نیز روس‌ها میرزا احمد سهیلی، شاعر و نویسنده روزنامه شفق را به دار آویختند. [۲۵۱] در جنوب کشور نیز روزنامه مظفری در بوشهر به دستور مقام‌های انگلیسی توقیف شد و میرزاعلی آقا شیرازی مدیر آن برای سومین بار آواره شد. [۲۵۲] در تهران روزنامه‌هایی مانند ایران نو، ارگان حزب دموکرات، استقلال ایران، ارگان حزب اتفاق و ترقی، و روزنامه‌های شرق و برق به مدیریت سید ضیاء‌الدین طباطبایی نیز توقیف شدند. [۲۵۳]

با این همه، انتخابات مجلس سوم با انواع درگیری‌ها و خشونت‌ها از دوم صفر ۱۳۳۲ آغاز شد و نزدیک به یک سال طول کشید تا در روز ۱۳ آذر ۱۲۹۳ مجلس با حضور ۶۸ نفر از ۱۳۶ نماینده افتتاح شد که عملاً از تاریخ ۱۳ دی کار خود را آغاز کرد. در تمام مدت عمر یازده‌ماهه مجلس سوم نیز انتخابات ولایات همچنان ادامه داشت و تا پایان این دوره وکلا به تدریج وارد مجلس می‌شدند و

برخی نیز تا پایان دوره هنوز نرسیده بودند و یا فقط چند روز در مجلس حضور یافتند. انتخابات در آذربایجان انجام نگرفت و در مناطقی که انجام گرفت هم شکایات بسیاری وجود داشت. [۲۵۲] نمایندگان مجلس سوم از چهار گروه عمده تشکیل شده بود: اعتدالیون (۲۰ نماینده)، دموکرات‌ها (۳۰ نماینده)، هیأت علمیه (۱۵ نماینده) به رهبری سیدحسن مدرس^۱ و بی‌طرف‌ها (۲۲ نماینده).

در این میان واقعه مهم دیگری اتفاق افتاد که بقایای مشروطه را به نابودی کشاند. جنگ جهانی اول در اوت ۱۹۱۴/مرداد ۱۲۹۳ میان آلمان از یک‌سو و انگلیس و روسیه و فرانسه از سوی دیگر آغاز شد. در این هنگام، که فقط چند روز از آغاز سلطنت احمدشاه گذشته بود، روس و انگلیس سیطره مشترکی بر ایران داشتند و ایران در مقامی نبود که بتواند از خود دفاع کرده استقلال خود را حفظ نماید. [۲۵۵] با حمایت دولت عثمانی در هفتم آبان ۱۲۹۳ از آلمان، جنگ به سرزمین ایران کشانده شد و بدین‌گونه آلمان به‌عنوان قدرت سوم وارد عرصه رقابت‌های سیاسی در ایران گردید. در مقابل، در دهم آبان اعلامیه بیطرفی ایران نیز از سوی احمدشاه صادر شد. [۲۵۶]

در بیستم آبان، شیخ‌الاسلام حائری افندی، پیشوای مسلمانان ترک، بر ضد انگلیس، روس و فرانسه فتوای جهاد داد. علمای شیعه عتبات، سید محمدکاظم یزدی، سیدمحمد حبیبی، شیخ‌الشریعه اصفهانی، سید مصطفی کاشانی و... نیز فتاوی در این باره صادر کردند. دولت‌های آلمان و عثمانی درصدد بودند تا از تنفر مسلمانان نسبت به روس و انگلیس سود جسته کشورهای اسلامی را به حمایت از خود وادارند. دولت عثمانی، به‌دلیل حضور نیروهای روسیه در آذربایجان، به این منطقه هجوم آورد. آلمان نیز با اعزام مأموران ویژه خود به مناطق عشایری جنوب ایران آنان را با تحریک بر ضد انگلیس، بسیج کرد و موفق به نابودکردن بخشی از لوله‌های نفتی در خوزستان شد. با توجه به اهمیت

۱. هیأت علمیه توسط ۱۵ نفر از علمای مجلس سوم به‌منظور حمایت از فقرا و ضعفا و تطبیق قوانین با مقتضیات مملکت و حفظ شریعت و قوانین اسلام تشکیل شد. این گروه خواهان اصلاحات عدلیه بوده و به فرهنگ و معارف کشور نیز توجه داشتند.

حیاتی نفت برای انگلیس، این دولت در دی ۱۲۹۳ نیرویی دوازده هزار نفره به فرماندهی ژنرال رابینسن به خوزستان گسیل داشت. [۲۵۷] بدین ترتیب، بی طرفی ایران از سوی هر دو طرف جنگ نقض گردید و جنوب و نیمه غربی ایران به صحنه نبرد آنان تبدیل شد. [۲۵۸]

مداخلات روس و انگلیس در همه شئون کشور و ملت ایران در سراسر دوران قاجار از قبیل مداخله در عزل و نصب مقامها، انحلال مجلس اول و دوم، انعقاد قراردادهای ذلت آور به ویژه قرارداد ۱۹۰۷ و تقسیم کشور، تجاوز به خاک کشور و دهها اقدام اهانت آمیز دیگر به اندازه ای وجدان عمومی جامعه ایران را جریحه دار و خشمگین ساخته بودند که هر فرصتی برای رهایی از این وضعیت مغتنم شمرده می شد. بدین سبب بسیاری از رجال ایران شروع جنگ را به مثابه یک گشایش سیاسی تلقی کردند و تمایل خود را به آلمان نشان دادند. در چنین زمینه مساعدی بود که مقامهای آلمانی در تهران با رهبران احزاب دموکرات و اعتدال به مذاکره پرداخته و آنان را به ائتلاف با یکدیگر و اتخاذ موضع مشترک در برابر روس و انگلیس دعوت نمودند. [۲۵۹]

در این دوره دولت های روس و انگلیس، که قرارداد ۱۹۰۷ را پاسخگوی اوضاع جدید نمی دانستند، در صدد تجدیدنظر در آن برآمدند. بدین ترتیب در ۱۲ مارس ۱۹۱۵/۲۰ اسفندماه ۱۲۹۳ آنان به توافق رسیدند که منطقه بی طرف ایران به حوزه نفوذ انگلیس بپیوندد و روسیه بر بغازهای بسفر و داردنل مسلط شود و هرکدام از دو طرف نیز در حوزه نفوذ خود آزادی عمل کامل داشته باشد. [۲۶۰] از سوی دیگر، از آنجا که در این زمان آلمان از نظر نظامی برتر از رقبای خود به نظر می رسید و احتمال پیروزی آن نیز بیشتر بود، اکثریت رجال ایران بر این باور بودند که پیروزی آلمان متضمن استقلال ایران خواهد بود. این عوامل باعث شدند تا مستوفی، نخست وزیر، احمدشاه را متقاعد سازد تا برای بستن یک پیمان همکاری سری با آلمان، با پرنس رویس سفیر آلمان در ایران وارد گفت و گو شود. به موجب این قرارداد، که در دهم نوامبر ۱۸/۱۹۱۵ آبان ۱۲۹۴ امضاء شد، ایران در زمینه های اقتصادی و نظامی از روس و انگلیس بی نیاز می شد.

تقریباً دو ماه قبل از انعقاد این قرارداد، عشایر تنگستان در جنوب کشور بر ضد انگلیس قیام کردند؛ و آیت‌الله سید عبدالحسین لاری با فتوای جهاد بر ضد انگلیس از آنان حمایت کرد. مجموعه این عوامل سبب شد دولت روس، که برپایه قرارداد سرّی ۱۹۱۵ تهران را متعلق به خود می‌دانست، به قوای خود مأموریت دهد تا با تهدید نظامی، ایران را از پیوستن به آلمان بازدارد، و در غیر این صورت، تهران را اشغال کند و دولتی ضد آلمان بر سر کار آورد. [۴۶۱] با چنین تهدیدی، مستوفی طرح انتقال پایتخت به اصفهان را مطرح ساخت. او احمدشاه را در این باره متقاعد کرد و به نمایندگان مجلس هم توصیه کرد که تهران را ترک کرده راهی قم بشوند. تعدادی از رجال سیاسی، که آیت‌الله سید محمد طباطبائی مجتهد مشروطه‌خواه نیز در میان آنان بود، در ۲۰ و ۲۱ آبان ۱۲۹۴ همراه آنان اقدام به مهاجرت کردند. شاه هم آماده حرکت شد. اما سفرای روس و انگلیس شاه را تهدید کردند که ترک تهران به مثابه ترک سلطنت تلقی خواهد شد و بدین ترتیب، مانع از تغییر پایتخت شدند. مهاجرین نیز پس از تحمل شکست‌هایی از متفقین در اطراف قم و ساوه، به سوی اصفهان شتافتند و در آنجا از حمایت آیت‌الله حاج آقا نورالله بهره‌مند شدند [۴۶۲] و با چنین کاری عملاً مجلس سوم نیز تعطیل شد. آنان سپس عازم کرمانشاه شدند، در آنجا در صدد تشکیل یک دولت ملی برآمدند و رضاقلی خان نظام‌السلطنه مافی را که در این هنگام استانداری لرستان را به عهده داشت، برای پذیرش ریاست این دولت دعوت کردند. [۴۶۳] به تدریج که روس و انگلیس بر قوای عثمانی غلبه یافتند، حکومت ملی نیز از کرمانشاه به قصر شیرین و از آنجا به نزدیکی مرز خانقین و سپس به بغداد و سرانجام به استامبول انتقال یافت. [۴۶۴] اما از آنجا که سرنوشت حکومت ملی با سرنوشت آلمان و عثمانی پیوند خورده بود، با شکست متحدین، آن هم از میان رفت.

در اواخر جنگ جهانی اول اتفاق مهم دیگری نیز روی داد که اوضاع ایران و جهان را دگرگون کرد و آن انقلاب روسیه و سرنگونی حکومت تزاری بود. پس از روی کار آمدن کرنسکی، گرچه سیاست استعماری روسیه تغییری نکرد، اما با

حذف او و روی کارآمدن کمونیست‌ها در سیاست‌های استعماری آن کشور، تغییرات اساسی ایجاد شد. در ۱۴ آذر ۱۲۹۶ لنین اعلامیه مشهور خود خطاب به مسلمانان مشرق زمین را صادر کرد و در آن اعلام کرد:

«ما رسماً اعلام می‌داریم که عهدنامه‌ها و توافق‌های پیشین روسیه و انگلستان که ایران را میان این دو کشور تقسیم کرده بود باطل. کان لم یکن، و از درجه اعتبار ساقط است. ای ایرانیان، به شما قول می‌دهیم که به محض پایان عملیات نظامی، سربازان ما خاک کشورتان را تخلیه کنند و شما مردم ایران این حق را داشته باشید که آزادانه درباره سرنوشت آتی خود تصمیم بگیرید.» [۲۶۵]

در این چند ماه پس از انقلاب شوروی، فضای ضد انگلیسی به اندازه‌ای پراشتهاب بود که حتی رجال انگلوفیل از ابراز تمایلات خویش خودداری می‌کردند و دولت انگلیس در ایران با دشواری‌های زیادی روبرو بود. [۲۶۶]

از دیگر اتفاقات مهم این دوره، ماجرای قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس می‌باشد که زمینه را برای تغییر سلطنت فراهم آورد. با تجزیه امپراتوری عثمانی، بخش جنوبی آن، که کشورهای خاورمیانه امروزی را دربر می‌گیرد، میان دو کشور پیروز جنگ، یعنی انگلیس و فرانسه، تقسیم شد. در این میان، مناطق نفت‌خیز و استراتژیک عراق و عربستان سعودی و کویت و قطر و امارات متحده عربی که همه آن‌ها در همسایگی ایران قرار داشته و در زمین یا دریا با ایران مرز مشترک داشتند، در تحت قیمومت انگلیس قرار گرفتند. این امر، موقعیت و اهمیت ژئوپلیتیکی و استراتژیکی ایران را برای دولت انگلیس، بسیار بیشتر از پیش افزایش داد و بر حساسیت آن افزود.

در این شرایط، وثوق‌الدوله نخست وزیر جدید، علاوه بر گرایش سیاسی به انگلیس، مانند تعدادی دیگر از رجال ایران، تنها راه بقای کشور و توسعه آن را در همکاری با انگلیس می‌دانست. به‌ویژه با شروع تبلیغات کمونیستی، بر این ترس دولتمردان افزوده شد. دولت انگلیس نیز با توجه به وضعیت جدید پس از جنگ و جایگاه محکمی که در ایران یافته بود، در پی اجرای طرح قیمومت و یا چیزی

مانند آن در ایران بود که بدین وسیله بتواند از یک سو با استقرار کامل و قانونی در ایران، مانع دخالت دولت‌های دیگر به ویژه شوروی تازه تأسیس شود و از سوی دیگر به برقراری نظم و امنیت و ثبات ایران برای دفع تبلیغات کمونیستی کمک نماید. لذا سرانجام، در ۱۷ مرداد ۱۲۹۸ قراردادی بر پایه مفاد پیش‌نویس فوق تدوین شد و به امضای کاکس، وثوق‌الدوله، نصرت‌الدوله و صارم‌الدوله رسید، که به «قرارداد ۱۹۱۹» معروف شد. مواد ۲، ۵ و ۶ این قرارداد، بر بازسازی اقتصادی و عمرانی و اداری کشور اصرار داشته و ماده ۳ آن تشکیل ارتش ملی متحدالشکلی را می‌طلبید. در ماده ۴ قرارداد نیز دولت انگلیس برای اجرای اصلاحات مورد نیاز خود در ایران و امی در اختیار این کشور قرار داده اما مشروط بر آن‌که با سود هفت درصدی آن از عواید گمرکات و دیگر منابع درآمد ایران بازپرداخت شود. باید توجه داشت که دستگاه دیپلماسی بریتانیا بر این باور بود که اجرای این قرارداد با مدیریت و نظارت مستقیم مستشاران انگلیسی، فرآیند نوسازی ایران را در محدوده منافع آن‌ها ساماندهی خواهد کرد و آنان به همه خواسته‌های خود در ایران دست خواهند یافت. [۴۶۷] گفته‌های لرد کرزن، نشان‌دهنده ماهیت قرارداد ۱۹۱۹ می‌باشد:

«اگر پرسیده شود چرا اصولاً چنین وظیفه‌ای را باید عهده‌دار شویم، و چرا نباید گذاشت که ایران به حال خود مانده و در انحطاط شایسته خویش بپوسد، پاسخ آن خواهد بود که موقعیت جغرافیایی‌اش، وسعت منافع ما در آن کشور، و امنیت آتی امپراطوریمان این امکان را فراهم نمی‌سازد که اکنون از آنچه در ایران می‌گذرد سلب‌علاقه کنیم. به علاوه، اکنون که قصد داریم تحت‌الحمايگی بین‌النهرین را عهده‌دار شویم، که ما را با مرزهای غربی ایران هم‌جوار می‌سازد، نمی‌توانیم اجازه دهیم که بین مرزهای امپراطوری هندوستانمان در بلوچستان و مرزهای تحت‌الحمايۀ ما، زمینه‌ای مساعد برای سوء حکومت، دسایس دشمنان، هرج و مرج مالی و اغتشاش سیاسی وجود داشته باشد. به علاوه اگر ایران تنها گذارده شود، بنابر شواهد بسیار، بیم آن می‌رود که از سمت شمال تحت نفوذ

بلشویکی قرار گیرد. بالاخره، ما در گوشه شمال غربی ایران علایق بسیاری را به صورت حوزه‌های نفتی داریم، که برای نیروی دریایی بریتانیا به کار گرفته شده است و در آن بخش از جهان علایق جدی برایمان پیش می‌آورد. درچنین شرایطی، تمایل وزارت امور خارجه و وزارت امور هندوستان با هم، بر این جهت بوده است که ترتیباتی را اتخاذ نماید که بدون آن‌که تشکیلات اداری ایران را تحت کنترل مستقیم قرار داده یا خود را در مسئولیت‌های مالی دائمی در یک سطح وسیع درگیر سازیم، بتوانیم برای ایران مشاورت و مساعدت تخصصی‌ای فراهم آوریم که دولت ایران را به تجدید بنا توانا سازد. [۴۶۸]

پس از عقد قرارداد، دولت انگلیس شروع به اجرای آن کرد و هیأت‌های مالی و نظامی خود را به ایران اعزام داشت. ژنرال ویلیام دیکسن به ریاست هیأت هفت نفره نظامی برگزیده شد و در اواخر آذر ۱۲۹۸ وارد تهران شد. مأموریت او ادغام سپاه قزاق و ژاندارم و سایر نیروهای کوچک‌تر نظامی، تشکیل ارتشی واحد و عملاً اداره کردن نیروهای مسلح ایران بود. در یکی از جلسات هیأت مستشاران تصمیم گرفته شد که در ارتش جدید فقط افسران انگلیسی امکان ترفیع به درجات بالای نظامی را داشته باشند که بدین طریق افسران ایرانی از ترفیع به درجات بالاتر از سرگردی محروم می‌شدند. سرهنگ فضل‌الله آقاوی، عضو ایرانی هیأت، پس از این‌که سپهدار وزیر جنگ، او را به علت امضانکردن مصوبه فوق توبیخ کرد، خودکشی کرد. [۴۶۹] با این همه، هیأت نظامی همچنان به کار خود مشغول بود تا این‌که در اوایل بهار ۱۲۹۹ هیأت مالی به ریاست سیدنی آرمیتاژ اسمیت وارد تهران شد. مدیریت امور مالی کشور و کنترل هرگونه هزینه و پرداخت، مهم‌ترین وظیفه این هیأت بود.

با علنی شدن قرارداد، موج مخالفت با آن نیز در داخل و خارج کشور به راه افتاد. [۴۷۰] دولت روسیه شوروی، که با توجه به مبانی ضد امپریالیستی انقلاب خود با هرگونه حضور کشورهای سرمایه‌داری در کشورهای جهان سومی

مخالف بود، در این مورد که حضور انگلیس در ایران را توطئه‌ای بر ضد خود نیز می‌دید، مخالفتش شدت یافت. سه هفته پس از علنی شدن قرارداد، چیچرین، کمیسر خارجی روسیه، در اعلامیه‌ای قرارداد ۱۹۱۹ را ورق پاره‌ای توصیف کرد که هرگز آن را به رسمیت نمی‌شناسد. [۲۷۱] فرانسه، در جریان جنگ جهانی اول، متحد انگلیس بود و برای حل و فصل مسائل بعد از جنگ، از جمله تقسیم کشورهای تجزیه شده از امپراطوری عثمانی، به همکاری انگلیس نیاز داشت. انگلیس فرانسه را در قیمومت سوریه و حل بحران آن یاری داده بود و به همین سبب، دولت فرانسه به طور مستقیم به مبارزه با قرارداد برخاست. اما مطبوعات آن به شدت قرارداد را محکوم کردند و بونن، وزیر مختار فرانسه، در ایران نیز از هیچ کوششی بر ضد قرارداد دریغ نداشت. کنسولیار فرانسه در تهران، قاضی عسکر، ژاندارمری را تحریک کرد تا به افسران ایرانی بگوید در صورت مقاومت در برابر قرارداد، فرانسه و آمریکا از آن‌ها پشتیبانی خواهند کرد. [۲۷۲] اما آمریکا که موضع سیاسی آن ترکیبی از دکترین مونروئه و آرمانگرایی ویلسن بود، با رنجیدگی از این‌که قبلاً در جریان مذاکرات قرارداد گذاشته نشد و با احساس تهدید منافع خود در ایران، مخالف قرارداد باقی ماند. [۲۷۳] انستیتوی نفت آمریکا در گزارش محرمانه‌ای از سلطه انحصاری انگلیس بر منابع نفتی ایران اظهار نگرانی کرد. براین پایه، کلبی، معاون وزیر خارجه آمریکا، در تلگرافی به کالدول، سفیر آن کشور در ایران، نوشت: «وزارت امور خارجه آمریکا نگران است که چنانچه پیمان به تصویب ایران برسد، کمپانی‌های نفتی آمریکا برای به دست آوردن امتیازهای نفتی در ایران دچار مشکلات فراوان خواهند شد. [۲۷۴] ملک‌الشعرا بهار می‌نویسد کالدول به او گفت: «قرارداد را به هم بزنید و دولت انگلیس را جواب بگویید؛ آن وقت به دولت آمریکا مراجعه کنید. قول می‌دهم هر قدر پول بخواهید به شما خواهند داد و مستشار هم می‌فرستد و مالیه و نظام و معادن شما را اداره خواهند کرد.» [۲۷۵]

در ایران نیز مبارزه ملی بیش از حد انتظاری بر ضد قرارداد شکل گرفت. برخی مانند مستوفی‌الممالک، حسن پیرنیا و مؤتمن‌الملک در مبارزه با قرارداد

به بیان ایرادهای آن پرداختند. [۲۷۶] میرزایحیی دولت‌آبادی در دیدار با کاکس از این‌که مذاکرات قرارداد به‌طور مخفی انجام گرفت و با دیگر رجال مشورت نشد، گله‌مند بود. [۲۷۷] اما برخی دیگر از رجال سیاسی و فرهنگی مواضع جدی‌تری گرفتند و پنج نفر از آنان به کاشان تبعید شدند.^۱ شعرایی چون میرزاده عشقی، فرخی یزدی، عارف قزوینی و ایرج میرزا اشعار تندی بر ضد وثوق‌الدوله و قرارداد سرودند. عبدالله مستوفی جزوهٔ ابطال الباطل را بر ضد قرارداد نوشت و در آن توجیهات وثوق‌الدوله برای عقد قرارداد را به‌شدت رد کرد. [۲۷۸] علمای دینی به‌طور عمده با قرارداد مخالفت کردند. علمای نجف هنگامی که احمدشاه در بازگشت از سفر اروپا در نجف قصد دیدار با آن‌ها را داشت، عکس‌العمل شدیدی نشان دادند. آیت‌الله میرزا محمد تقی شیرازی به‌عنوان اعتراض حاضر به ملاقات با احمدشاه نشد ولی آیت‌الله شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی در دیدار با احمدشاه از زبان همهٔ علما از او خواست تا قرارداد را لغو کند. [۲۷۹] در ایران شاید در ابتدا شیخ حسین لنکرانی به مبارزه برخاست و هم او سیدحسن مدرس را به مبارزه بر ضد قرارداد دعوت کرد. مدرس، که خود در به‌روی کارآمدن وثوق‌الدوله مؤثر بود، در این تاریخ از نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و موضع او در انسجام مخالفان قرارداد و سازماندهی مبارزه و سرانجام لغو قرارداد اهمیت اساسی داشت. علمای دیگری از قبیل امام جمعهٔ خویی، امام جمعهٔ تهران، سیدمحمد بهبهانی، حاج آقا جمال اصفهانی و... و به پیروی از آن‌ها وعاظ در منابر و مساجد، مردم را بر ضد قرارداد می‌شوراندند. [۴۸۰]

درحالی که مبارزه با قرارداد هر روز گسترده‌تر می‌شد، نهضت‌های میرزا کوچک‌خان و شیخ محمد خیابانی در گیلان و آذربایجان عرصه را بر دولت انگلیس و وثوق‌الدوله تنگ‌تر کرد. [۴۸۱] در اوایل سال ۱۲۹۹ نه‌تنها تبریز بلکه آذربایجان به تصرف خیابانی درآمد و آزادستان نامیده شد. [۴۸۲] در همین ایام میرزا کوچک‌خان جنگلی هم بر دو استان مهم گیلان و مازندران مسلط شد که

۱. مستشارالدوله، حسین‌خان محنشم‌السلطنه، میرزا اسماعیل‌خان ممتازالدوله، مختارالملک تبریزی و حاج محمدمعین‌التجار از جملهٔ این تبعیدشدگان بودند.

هدف آن برقراری حکومتی مستقل و کوتاه کردن دست بیگانگان از کشور بود. [۴۸۳] اکنون که همه راه‌های توفیق به روی قرارداد بسته شده بود سیاستمداران انگلیس دو طرح دیگر برای ایران در نظر داشتند. یکی تأسیس «فدراسیون جنوب ایران» و دیگری تصرف تهران با کودتای نظامی و ایجاد دولت مقتدر مرکزی. چرچیل و کاکس طرح اول را ترجیح می‌دادند. [۴۸۴] کاکس درنامه رسمی به مونتاگیو، وزیر امور هندوستان در کابینه لندن، جزئیات این طرح را چنین بیان می‌کند:

«... عقیده من این است از هم‌اکنون باید تصمیم قاطع گرفت که اگر مردم شمال ایران حقیقتاً مسلک کمونیزم را می‌خواهند اهداً مانع خواسته آن‌ها نشد و گذاشت که بالشویک‌ها شمال ایران را ببرند. اما پس از اجرای این سیاست باز هیچ دلیلی برای نومییدی نیست و به‌طور حتم می‌توان با صرف مقداری پول، مصالح حیاتی بریتانیا را در مناطقی که همیشه قلمرو نفوذ ما بوده است از خط زوال نجات داد. به‌عبارت دیگر، اگر اوضاعی در ایران پیش آمد که منجر به سقوط حکومت مرکزی و فرار احمدشاه گردید آن وقت نخستین وظیفه ما این است که از قدرتهای محلی یعنی: والی پشتکوه (فرمانروای محلی لرستان)، شیخ خزعل خان سردار اقدس (فرمانروای محلی خوزستان)، و خوانین بختیاری (فرمانروایان محلی اصفهان و چهارمحال) حمایت کنیم و به همه آن‌ها اجازه دهیم که استقلال و جدایی خود را از حکومت مرکزی در تهران اعلام دارند. سپس تشویقشان کنیم برای جلوگیری از حمله بالشویک‌ها به نواحی جنوب، یک پیمان اتحاد سه‌جانبی میان خود ببندند و از منافع دیرین اجدادی خود در این نقاط دفاع کنند. شاید مصلحت آتی ما ایجاب کند که صولت‌الدوله رئیس ایل قشقایی را نیز به‌عنوان رکن چهارم در این پیمان اتحاد عشایری وارد سازیم» [۴۸۵]

این طرح با واکنش منفی هند و نیز مخالفت خزانه‌داری انگلیس که حاضر به تأمین بودجه آن نبود، روبرو شد. [۴۸۶] بنابراین، باید طرح دیگری یعنی تصرف

تهران از طریق کودتا و استقرار یک دولت مرکزی مقتدر برای سراسر ایران، به اجرا گذاشته شود. آیرن‌ساید و چرچیل وزیر جنگ از این طرح حمایت می‌کردند و سرانجام هم آن را اجرا کردند [۲۸۷] تا بدین وسیله بتوان با ایجاد حکومت مرکزی دست‌نشانده ولی به ظاهر مستقل و ملی، وحدت و یکپارچگی ایران را به آن بازگرداند و مانع از نفوذ کمونیست‌ها که شعارهای جذابی برای مردم ستم‌دیده، گرسنه و استعمارزده ایران داشته‌اند، شد. به خصوص با توجه به وجود نفت در نواحی خوزستان که تنها منبع تأمین‌کننده سوخت جنگی با آلمان‌ها و عثمانی‌ها بود، انگلستان نمی‌توانست شاهد چنین نفوذ روزافزون از سوی همسایه شمالی ایران باشد، لذا نخستین اقدام برای ایجاد حکومت مرکزی قدرتمند و اجرای کودتایی برای چیدن بساط دموکراسی نیم‌بند و ظاهری ایران، ترساندن مردم از کمونیست‌ها بود. ترساندن مردم و علما از ضدیت کمونیست‌ها با دین و ترساندن فتودال‌ها از مرام کمونیستی که در صورت تحقق به کشتار زمینداران و پولداران خواهند پرداخت، از جمله این اقدامات بود. از اینرو بزرگنمایی و خامت اوضاع و ایجاد رعب و وحشت در دل مردم، علما، شاه و رجال کشور، کارسازترین حربه بود. [۲۸۸] برای مثال به منظور وخیم نشان دادن اوضاع کشور، اقدامی از سوی بانک شاهنشاهی وابسته به دولت انگلستان در ایران صورت گرفت، وقتی که این بانک به‌طور ناگهانی و در همین ایام اعلام کرد که همه شعبه‌های خود در ایران و تهران را جمع می‌کند و از سپرده‌گذاران خواست تا نسبت به دریافت وجوه خود اقدام کنند. [۲۸۹] در پی آن شایع کردند که اتباع خارجی از ایران خارج خواهند شد. پیام این اقدامات و شایعات به جامعه ایرانی آن بود که خطر جدی است، بحران کشور به اوج رسیده و زندگی در آن غیرممکن است. برای تکمیل این جوسازی، در سطح جامعه و شهرها نیز آشوب‌ها و اقدامات مشکوکی انجام می‌گرفت. ملک‌الشعراء بهار در این باره می‌نویسد: «در این موقع در شهر، آشوب‌هایی برپا و اجتماعات و هنگامه‌هایی دیده می‌شد که نه مربوط به دموکرات‌ها بود و نه زیر سر اعتدالیون و معلوم نبود از کجا آب می‌خورد؟!» [۲۹۰] مجموع این تبلیغات و اقدامات باعث شد کشور ناامن و

بی ثبات جلوه داده شود، بر وحشت شاه و رجال کشور افزوده گردد و افکار عمومی در برابر کودتا، منفعل بمانند.

در هر حال وضعیت کشور پس از انقلاب مشروطه به ویژه با تضعیف حکومت مرکزی و ایجاد یک انقلابی که همواره اولین نتیجه آن نابودی ساختارهای قدیم و تلاش برای ایجاد ساختارهای جدید است به گونه ای شده بود که می توان آن را به صورت یک وضعیت آشفته هرج و مرج گرا که همواره آماده تجزیه، فروپاشی و حتی ضمیمه شدن به خاک کشور دیگر بود^۱ توصیف نمود. وضعیتی که دکتر کاتوزیان نیز از آن به «چرخه استبداد - آشوب و فتنه - استبداد» یاد می کند.

«وقتی یک دولت استبدادی به مراحل پایانی و انحطاط حاکمیت خود نزدیک می شود، زمزمه های فساد و آشوب و فتنه در تمام نقاط به گوش می رسد، هرج و مرج و بی نظمی و ناامنی جامعه را فرا می گیرد. هر زورمندی به انگیزه کسب قدرت و منافع بیشتر بر پیکره دولت استبدادی و نظم اجتماعی جامعه ضربه ای وارد می کند؛ تا این که نیرومندترین آنها با «هیبت و حشمت» خود قدرت سیاسی را به دست آورده و خلایق را بر سر جای خود می نشاند و به شیوه حکومت استبدادی نظام و ثبات و آبادانی را بازمی گرداند؛ و مردم - دست کم برای مدتی - به رژیم استبدادی جدید تن می دهند. چون از هرج و مرج و آشوب و بی نظمی به جان آمده اند. نتیجه مهمی که از این آشوب و فتنه به دست می آید، در هر دوره تجدید نظام استبدادی است.» [۲۹۱]

بحران های اقتصادی، ناامنی، تجزیه طلبی، استعمار مستقیم، جنگ های مطبوعاتی، درگیری های جناحی، ترورهای داخلی، بی ثباتی دولت ها، تقلبات انتخاباتی، برپایی مجلس های فرمایشی، بی تفاوتی مردم، سکوت و عزلت گزینی علما، تئوری پردازی روشنفکران بدون آن که منجر به نتیجه و تغییر

۱. در صورتی که انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه صورت نمی گرفت، روس ها قطعاً برای ضمیمه نمودن شمال ایران به خاک خود اقدام می نمودند.

ملموس در وضعیت جامعه و زندگی ایرانیان شود، و سرانجام خطر کمونیزم، اکثریت جامعه و نیروهای فکری و سیاسی ایران را همسو با سیاست انگلستان بدین تفکر رهنمون شد که نظم، یکپارچگی ارضی، امنیت و رفاه در اولویت قرار دارد، لذا چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی که از اهداف و ارکان مشروطیت بوده کلاً به فراموشی سپرده شد، و چهره دوم مدرنیته ابتدا در هیأت کودتای انگلیسی سید ضیاءالدین طباطبایی و سپس با همراهی اکثریت مردم و روشنفکران و حتی علما برای تغییر سلطنت قدیم و تشکیل سلطنتی جدید تحت پادشاهی فردی نظامی - رضاخان میرپنج - که سابقاً لیاقت خود را در برقراری نظم و امنیت از طریق سرکوب عشایر، خودمختاری ایالات، قیام‌های ملی چون قیام میرزا کوچک خان جنگلی و شیخ محمد خیابانی... نشان داده بود، سر برآورد که ۵۳ سال به طول انجامید. بدین وسیله بار دیگر استبداد این بار نه از درون ضرورت‌های سنتی همچون فلسفه ظل‌اللهی پادشاه، بلکه از درون دموکراسی و مشروطیت سر برآورد که قصد داشت روی دیگر مدرنیته را یعنی توسعه همراه با نابودی کامل آرمان‌های دموکراتیک و مشروطه‌خواهی (چهره نخست مدرنیته) به پیش برد. لذا می‌توان از آن نیز به‌عنوان چهره دیگر جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان و نه پایان مشروطیت یاد نمود.

یادداشت‌ها

۱. هاشم محیط مافی، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران، فردوسی و علمی، ۱۳۶۳، ۳۶۴-۳۶۵.
۲. آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، پیشین، صص ۱۴۸-۱۵۰.
۳. میرزا فتحعلی آخوندزاده، سه مکتوب، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، بی‌نا، ۱۳۵۷، ص ۲۰.
۴. ناظم‌الدوله (میرزا) ملکم، رساله ترقی، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷.

جنبش مشروطیت □ ۳۴۱

۵. شفق، خاطرات مجلس و دموکراسی چیست، در محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۴، ص ۴۹.
۶. عباس امانت، «زمینه‌های فکری انقلاب مشروطه» در: انقلاب مشروطیت (از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا)، گروه نویسندگان، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۴۶.
۷. حسن تقی‌زاده، اطلاعات ماهانه، س ۷، ش ۵، ۱۳۳۳.
۸. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵، ص ۲۲۶.
۹. رضوانی، پیشین، ص ۱۶.
۱۰. مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳، ص ۵۳۵.
۱۱. علی‌اکبر بینا، تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۹۹.
۱۲. جواد شیخ‌الاسلامی، علل افزایش نفوذ سیاسی روس و انگلیس در ایران عصر قاجار، تهران، کیهان، ۱۳۶۹.
۱۳. احمد ساعی، مسائل سیاسی - اقتصادی جهان سوم، تهران، سمت، ۱۳۷۷، صص ۴۵-۵۱.
۱۴. سید مصطفی تقوی، فراز و فرود مشروطه، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴، ص ۲۳.
۱۵. سرپرسی سایکس، تاریخ ایران، ترجمه سیدمحمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳، صص ۴۳۶-۴۴۵.
۱۶. تقوی، پیشین، ص ۲۵.
۱۷. جان فوران، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، تهران، رسا، ۱۳۷۷، صص ۱۷۶-۱۷۱.
۱۸. همان، ص ۱۸۲.
۱۹. آبراهامیان، پیشین، ص ۷۶.
۲۰. کسرای، پیشین، صص ۲۴۴-۲۴۱.
۲۱. آبراهامیان، ص ۷۳.
۲۲. فوران، ص ۱۸۱.
۲۳. همان، صص ۲۱۹-۲۱۸.

۳۴۲ □ مشروطه ناکام

۲۴. همان، صص ۱۸۵-۱۸۶.
۲۵. چارلز عیسوی، تاریخ اقتصادی ایران، عصر قاجار ۱۳۲۲-۱۲۱۵ق، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸.
۲۶. فوران، صص ۱۸۵-۱۹۳.
27. Abbas Amanat, (ed) cities and trade: consul Abbott on the Economy and society of Iran, 1847-1866, London, 1983, P.XVI.
۲۸. همان، صص ۱۹۶-۱۹۷.
۲۹. آبراهامیان، ص ۷۷.
۳۰. موسی نجفی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱، صص ۲۳۴-۲۳۶.
۳۱. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیشین، ص ۱۴۶.
۳۲. رضوانی، پیشین، ص ۵۴.
33. Sir Percy Sykes, A History of persia, Lonon, 1921, P. 373.
۳۴. همان، ص ۵۵.
۳۵. کاتوزیان، اقتصاد سیاسی، پیشین، ص ۱۸۳.
۳۶. فوران، ص ۱۸۳.
۳۷. حمید مولانا، سیر ارتباطات اجتماعی در ایران، تهران، دانشکده ارتباطات اجتماعی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۸-۱۱۹.
۳۸. آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، پیشین، صص ۴۱۵-۱۶.
۳۹. عبدالرحیم ذاکر حسین، مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴، صص ۲۸-۳۹.
۴۰. محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، سبک‌شناسی، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲، صص ۳۴۵-۳۴۷.
۴۱. ناظم‌الدوله ملکم (میرزا)، روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ (شماره دوم)، ص ۴.
۴۲. کسروی، پیشین، ص ۴۲.
۴۳. ادوارد براون، تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، تهران، بینا، ۱۳۶۸.

جنبش مشروطیت □ ۳۴۳

۴۴. ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، تهران، کویر، ۱۳۸۰، ص ۲۸.
۴۵. براون، تاریخ مطبوعات و...، پیشین، ص ۱۵۵.
۴۶. یورگن هابرماس، بحران مشروعیت تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.
۴۷. تد رابرت گر، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
۴۸. عبدالرزاق دنبلی، مآثر السلطانیه، به کوشش فیروز منصوری، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۳.
۴۹. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، المآثر والآثار، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۷۰، صص ۵۸-۱۰۰.
۵۰. میرزا محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰.
۵۱. ناصر تکمیل همایون، «تأثیر فرهنگی - سیاسی محصلان مدارس عالیّه تهران بر جنبش مشروطیت ایران»، در: ناصر تکمیل همایون، مشروطه‌خواهی ایرانیان، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲.
۵۲. روزنامه وقایع اتفاقیه، شماره ۴۳.
۵۳. آدمیت، امیرکبیر و ایران، پیشین، صص ۳۶۱-۳۴۷.
۵۴. همان.
۵۵. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ تحول دانشگاه تهران و مؤسسات عالی آموزشی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰، ص ۵۱.
۵۶. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، زوار، ۱۳۴۳، ص ۶۹.
۵۷. بهنام، پیشین، ص ۴۹.
۵۸. ناظم‌الاسلام کرمانی، پیشین، ص ۲۲۲.
۵۹. آدمیت، پیشین، ص ۱۶۹.
۶۰. ناظم‌الاسلام، پیشین، ص ۶۱.
۶۱. همان، ص ۵۲۶.

۳۴۴ □ مشروطه ناکام

۶۲. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۸۶.
۶۳. مجتهدی، پیشین، ص ۱۳۷.
۶۴. آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۱۸.
۶۵. همان، ص ۲۲.
۶۶. همان، ص ۲۳.
۶۷. همان، ص ۲۵.
۶۸. همان، ص ۲۷.
۶۹. راوندی، پیشین، ص ۵۲۶.
۷۰. میرزا مصطفی افشار، سفرنامه خسرومیرزا به پترزبورغ، به کوشش محمد گلبن، تهران، مستوفی، ۱۳۴۹، ص ۱۹۸.
۷۱. رضاقلی میرزا نایب‌الایاله، سفرنامه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران، اساطیر، ۱۳۶۱، ص ۵۲۵.
۷۲. آجودانباشی، سفرنامه، در: سیدجواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران، ستوده، ۱۳۸۵.
۷۳. حسین بن عبدالله سرابی، سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله، به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت‌الله روشنی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۳۳۹.
۷۴. میرزا حبیب‌الله افشار قزوینی، سفرنامه سیف‌الملک به روسیه، به کوشش محمد گلبن، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲.
۷۵. حاجی محمدعلی پیرزاده، سفرنامه حاجی پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، ص ۲۲۱.
۷۶. علی خان ظهیرالدوله، سفرنامه، به کوشش اسماعیل رضوانی، تهران، کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۴.
۷۷. همان، ص ۱۵۰.
۷۸. عبداللطیف شوشتری، تحفة‌العالم، به کوشش صمد موحد، در عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۲۷۲.
۷۹. حائری، پیشین، ص ۲۸۷.
۸۰. همان، ص ۲۹۸.
۸۱. همان، ص ۳۰۴.

جنبش مشروطیت □ ۳۴۵

۸۲. میرزا صالح شیرازی، مجموعه سفرهای میرزا صالح شیرازی، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۴.
۸۳. همان.
۸۴. آدمیت، افکار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، پیشین، ص ۲۸.
۸۵. کسروی، پیشین، ص ۱۱۴.
۸۶. رضوانی، پیشین، ص ۴۸.
۸۷. میرزا محمدخان مجدالملک، رساله مجدیه، به کوشش فضل‌الله گرگانی، تهران، اقبال، ۱۳۵۸، ص ۱۷.
۸۸. همان، صص ۱۸.
۸۹. همان، صص ۱۹-۲۰.
۹۰. طباطبایی، پیشین، ص ۴۴۴.
۹۱. همان، ص ۲۵.
۹۲. همان، ص ۳۳.
۹۳. همان، ص ۵۷.
۹۴. همان، صص ۵۸-۹۰.
۹۵. کوزوانسوا، اوضاع سیاسی - اقتصادی و اجتماعی ایران، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۸، ص ۲۵.
۹۶. گلناز سعیدی، انقلاب اول روسیه و عصر مشروطه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴.
۹۷. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ص ۸۷.
۹۸. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ص ۸۷.
۹۹. خسرو شاکری، پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی، تهران، اختران، ۱۳۸۴، ص ۲۹۷.
۱۰۰. جان ام. دان، انقلاب روسیه، ترجمه سهیل سَمی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴، ص ۱۳.
۱۰۱. رضوانی، پیشین، ص ۶۹.
۱۰۲. ملک‌زاده، پیشین، ص ۸۷.

۱۰۳. ناظم الدوله ملکم (میرزا)، کتابچه غیبی، در: محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷، ص ۲۱۰.
۱۰۴. دولت آبادی، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۳.
۱۰۵. همان، ص ۸۸.
۱۰۶. همان، ص ۸۷.
۱۰۷. فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی، تهران، پیام، ۱۳۶۰، ص ۶.
108. Ann Lambton, the tobacco Regie: prelude to revolution studia islamica, 22, April 1965, . 145.
۱۰۹. براون، انقلاب مشروطیت ایران، پیشین، صص ۴۵-۶۹.
۱۱۰. کسروی، پیشین، ص ۷۴.
۱۱۱. ناظم الاسلام، صص ۱۱-۴۲.
۱۱۲. حاج مهدی قلی (مخبر السلطنه) هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، زوار، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱.
۱۱۳. همان.
۱۱۴. عبدالحسین خان سپهر، مرآت الوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک‌المورخین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، زرین، ۱۳۶۸، صص ۱۲۷-۲۴۷.
۱۱۵. ناظم الاسلام، پیشین، ص ۳۷۶.
۱۱۶. ملک‌زاده، پیشین، ص ۱۱۵.
۱۱۷. ناظم الاسلام، ص ۷۷.
۱۱۸. همان، ص ۲۹۶.
۱۱۹. کسروی، ص ۸۳.
۱۲۰. ناظم الاسلام، پیشین.
۱۲۱. ونسا مارتین، «حوادث و رخدادهای مشروطیت» در انقلاب مشروطه (دایرةالمعارف ایرانیکا)، ترجمه پیمان متین، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۷۱.
۱۲۲. کسروی، صص ۱۱۲-۱۱۳.
۱۲۳. مارتین، پیشین، ص ۷۴.
124. Firuz Kazemzadeh, Russia and Britain in Persia, 1864-1914: A study in imperialism, new haven, conn, 1968.

125. Gad Gilbar, the Big Merchants (tojjar) and the persian constitutional Revolution of 1906, Asian and African studies 11,3. Winter, 1977, Pp. 275-324.

۱۲۶. سهیلا ترابی فارسانی، تجار، مشروطیت و دولت مدرن، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۸۴، صص ۱۳۲-۲۳.

۱۲۷. برینگتون مور، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، و ایش فروم، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۳.

۱۲۸. عباسعلی عمید زنجانی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۱.

۱۲۹. محمدعلی کاتوزیان، تضاد دولت و ملیت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵.

۱۳۰. امانت، پیشین، ص ۴۳.

۱۳۱. کسروی، پیشین، ص ۱۳۷.

۱۳۲. مارتین، پیشین، ص ۶۹.

۱۳۳. م. پاولویچ و تریا س. ایرانسکی، انقلاب مشروطیت ایران و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن، ترجمه م. هوشیار، تهران، رودکی، بی‌تا، صص ۳۲-۳۳.

۱۳۴. دولت‌آبادی، پیشین، ج ۲، ص ۳۷.

۱۳۵. کسروی، پیشین، ص ۷۱.

۱۳۶. سیف‌الله وحیدنیا، «عدل مظفر و تاریخچه آن»، در: مشروطه‌خواهی ایرانیان، به کوشش ناصر تکمیل همایون، تهران، باز، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵.

۱۳۷. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۱۰۴.

۱۳۸. راوندی، پیشین، ص ۵۲۶.

۱۳۹. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیشین، ص ۱۶۱.

۱۴۰. همان.

۱۴۱. همان، ص ۳۰.

۱۴۲. ملک‌زاده، پیشین، صص ۲۷۲-۲۸۸.

۱۴۳. همان، ص ۲۹۳.
۱۴۴. دولت‌آبادی، پیشین، ص ۱۷.
۱۴۵. ملک‌زاده، ص ۲۹۹.
۱۴۶. آدمیت، پیشین، ص ۱۶۹.
۱۴۷. دولت‌آبادی، ص ۳۵.
۱۴۸. محمد مهدی شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، به کوشش منصوره اتحادیه، و سیروس سعدوندیان، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۵۷.
149. Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureucracy and Reform under the Qajar*, London, 1978.
۱۵۰. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، فردوس، ۱۳۴۰، ص ۲۴۷.
۱۵۱. جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، فردوس، ۱۳۷۴، ص ۴۷۴.
۱۵۲. بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، پیشین، ۲۳۳.
۱۵۳. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۱۷-۱۸.
۱۵۴. نیکی کدی، ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم، ۱۳۶۹، ص ۲۲.
۱۵۵. عنایت، صص ۱۱۵-۱۱۶.
۱۵۶. کدی، صص ۲۴-۲۷.
۱۵۷. هانری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۵۸، صص ۱۵۱-۱۷۳.
۱۵۸. سید هدایت‌الله جلیلی، «نهاد مرجعیت در درون نهضت و نظام»، در مجموعه مقالات سمینار انقلاب اسلامی، تهران، دفتر امور اساتید نهاد نمایندگی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۴.
۱۵۹. مرتضی مطهری، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در مجموعه مقالات درباره مرجعیت و روحانیت، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱، صص ۱۸۰-۱۸۱.
۱۶۰. عنایت، پیشین، ص ۲۷۹.
۱۶۱. مطهری، ص ۱۸۱.
۱۶۲. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، پیشین، صص ۸۱-۸۳.

۱۶۳. عنایت، ص ۲۱-۲۲.
۱۶۴. پاولویچ و ایرانسکی، پیشین، صص ۳۲-۳۳.
165. Theda Skocpol, Rentier state and shia Islam in the Iranian Revolution, theory and society, Vol. 11, May 1982, P. 265.
166. Robert Graham, Iran, the illusion of power, Newjersey; ST; martins press, 1980, P. 218.
۱۶۷. منوچهر محمدی، تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران، تهران، آگاه، ۱۳۶۵، ص ۸۸.
۱۶۸. کسروی، پیشین، صص ۵۷-۶۰.
۱۶۹. مطهری، ص ۱۸۱.
۱۷۰. سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، نوینیا، ۱۳۶۸.
۱۷۱. عنایت، ص ۲۷۷.
۱۷۲. همان، ص ۲۷۸.
۱۷۳. حامد الگار، «نیروی مذهبی در قرون هجدم و نوزدهم»، در مجموعه مقالات سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس منخبر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲، صص ۲۳۴-۲۳۷.
۱۷۴. صادق زیباکلام، سنت و مدرنیسم، تهران، روزنه، ۱۳۷۷، صص ۱۵۵-۲۰۷.
۱۷۵. لطف‌الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳، ص ۱۷.
۱۷۶. مادام دیولافو، سفرنامه، ترجمه همایون فره‌وشی، تهران، خیام، ۱۳۶۲، ص ۵۹.
177. Sir John Malcolm, the History of Persia, London, Vol. 2, 1829, P. 316.
۱۷۸. یاکوب ادوارد پولاک، سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵.
۱۷۹. آجدانی، ص ۱۵.
۱۸۰. همان.
181. Ann Lambton, some new trends in Islamic Political thought in late 18th and Early 19th century Persia, Studia Islamica, 39, April 1979, Pp. 95-128.
۱۸۲. ابوالقاسم قمی، جامع‌الشتات، به کوشش مرتضی رضوی، تهران، کیهان، ۱۳۷۱.
۱۸۳. شیخ جعفر نجفی کاشف‌الغطا، کشف‌الغطا و عن مبهمات شریعه‌الفراء، اصفهان،

۳۵۰ □ مشروطه ناکام

- مهدوی، ۱۳۱۷ق، ص ۳۷۷.
۱۸۴. ملا احمد نراقی، معراج السعاده، قم، هجرت، ۱۳۷۱، صص ۵۰۱-۵۰۰.
۱۸۵. جعفر دارابی بروجردی کشفی، تحفة الملوک، ۱۲۷۳، در آجدانی، پیشین، صص ۲۹-۳۰.
۱۸۶. شیخ محمد حسن بن شیخ باقر اصفهانی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۸.
۱۸۷. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، پیشین، صص ۷۹-۸۰.
۱۸۸. هاشم هاشمی فوجانی، ضرورت بررسی مارکسیسم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
۱۸۹. سعید امیرارجمند، «قانون اساسی»، در: «انقلاب مشروطه»، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، صص ۹۹-۱۱۳.
۱۹۰. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیشین، ص ۴۱۴.
۱۹۱. محسن میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی، ترجمه مجتبی عطازاده، تهران، گام نو، ۱۳۸۱، ص ۷۶.
۱۹۲. رضوانی، پیشین، ص ۱۴.
۱۹۳. محمد علی طهرانی (کاتوزیان)، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.
۱۹۴. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی، ۱۳۷۸، صص ۱۱-۳۱.
۱۹۵. یان مکتزی و دیگران، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران، مرکز، ۱۳۷۵، صص ۴۶-۴۷.
۱۹۶. رابین هادکونل، لیبرالیسم، ترجمه منوچهر فکری ارشاد، تهران، توس، ۱۳۵۴.
197. J. N. Gray , Liberalism, Misonkeynes, open university press, 1986, P. 27.
۱۹۸. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۵۴.
۱۹۹. منوچهر کمالی طه، اندیشه قانون‌خواهی در ایران قرن نوزدهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۵۳.
۲۰۰. میرزا فتحعلی آخوندزاده، ملحقات مکتوبات کمال‌الدوله، به کوشش حمید

- محمدزاده، بادکوبه، ۱۳۴۱، ص ۳۲۹.
۲۰۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده، تمثیلات، به کوشش میرزا جعفر قره‌داغی، تهران، اندیشه، ۱۳۴۹، ص ۸۰.
۲۰۲. آدمیت، پیشین، ص ۲۱۹.
۲۰۳. همان، ص ۱۴۱.
۲۰۴. فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲، ص ۸۲.
۲۰۵. مهرزاد بروجردی، روشنفکری ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸، ص ۶۳.
۲۰۶. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، پیشین، ص ۲۷.
۲۰۷. آرین‌پور، پیشین، ص ۳۱۷.
۲۰۸. اسماعیل رایین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۲۰۹. ناظم‌الدوله ملکم (میرزا)، رفیق و وزیر، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱، ص ۶۰.
۲۱۰. حجت‌الله اصیل، زندگی و اندیشه میرزا ملکم‌خان، تهران، نی، ۱۳۷۶، ص ۱۸.
۲۱۱. ملکم، رفیق و وزیر، در حجت‌الله اصیل، پیشین، ص ۷۰.
۲۱۲. ملکم، پلیتیکای دولتی، در حجت‌الله اصیل، همان، صص ۲۵۴-۲۵۳.
۲۱۳. ملکم، کتابچه غیبی، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم‌خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷، ص ۱۳.
۲۱۴. همان، ص ۱۱.
۲۱۵. همان، ص ۱۳.
۲۱۶. ناظم‌الدوله ملکم، دفتر قانون، در: محمد محیط طباطبایی، همان، صص ۱۵۰-۱۴۸.
۲۱۷. ملکم، مجلس تنظیمات، در: محمد محیط طباطبایی، همان، صص ۷۲-۷۳.
۲۱۸. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه ایران، تهران، سخن، ۱۳۴۰، صص ۹۹-۱۱۳.
۲۱۹. ملکم، دستگاه دیوان، در: محمد محیط طباطبایی، پیشین، صص ۸۵ و ۹۴-۹۵.
۲۲۰. ملکم، روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵، ش ۶.
۲۲۱. همان، ش ۲.

۲۲۲. همان.
۲۲۳. آدمیت، پیشین، ص ۱۴۶.
۲۲۴. ملک، همان، ش ۳۵.
۲۲۵. آدمیت، پیشین، ص ۱۲۱.
۲۲۶. ملک، ندای عدالت، در: محمد محیط طباطبایی، پیشین، ص ۲۱۵.
۲۲۷. ملک، رساله ترقی، در حجت‌الله اصیل، پیشین، ص ۱۷۸.
۲۲۸. همان، ص ۱۸۳.
۲۲۹. همان.
۲۳۰. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ص ۵۷.
۲۳۱. آدمیت، پیشین، ص ۱۱۷.
232. Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajar*, London, 1975, P. 18.
۲۳۳. فرشته نورایی، تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲، ص ۲۳۳.
۲۳۴. ملک، مدنیت ایرانی، در: حجت‌الله اصیل، پیشین، ص ۱۶۴.
۲۳۵. علی‌اصغر حق‌دار، فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، تهران، کویر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴.
۲۳۶. آدمیت، پیشین، ص ۱۸۲.
۲۳۷. همان، ص ۱۸۶.
۲۳۸. همان، ص ۱۸۸.
۲۳۹. همان، ص ۱۹۴.
۲۴۰. میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، یک کلمه، در: رویای صادق، لباس‌التقوی، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۳، صص ۴۷-۲۱.
۲۴۱. ناظم‌الاسلام کرمانی، پیشین، صص ۲۰۴-۱۸۶.
۲۴۲. مهدی بامداد، شرح رجال ایران در قرون ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران، زوار، ۱۳۵۷، ج ۴، ص ۴۹۲.
۲۴۳. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های مارکسیستی در قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۷۷.
۲۴۴. هدایت، پیشین، ص ۱۵.

جنبش مشروطیت □ ۳۵۳

۲۴۵. فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند، ۱۳۶۳، صص ۸۹.
۲۴۶. همان، صص ۱۵-۱۸.
۲۴۷. همان، ص ۲۰.
۲۴۸. میرزا عبدالرحیم طالبوف، مسالک‌المحسنین، تهران، جیبی، ۱۳۴۷، ص ۱۰.
۲۴۹. میرزا عبدالرحیم طالبوف، مسائل‌الحیات، تفلیس، مطبعة غیرت، ۱۳۲۴، صص ۹۳-۹۷.
۲۵۰. طالبوف، مسالک‌المحسنین، ص ۸۰.
۲۵۱. طالبوف، مسائل‌الحیات، ص ۱۱۰.
۲۵۲. آدمیت، پیشین، ص ۴۱.
۲۵۳. طالبوف، پیشین، ص ۲.
۲۵۴. طالبوف، مسالک‌المحسنین، ص ۹۴.
۲۵۵. آدمیت، پیشین، ص ۴۵.
۲۵۶. همان، ص ۱۰۴.
۲۵۷. میرزا عبدالرحیم طالبوف، ایضاحات در خصوص آزادی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۲۵، ص ۵۳.
۲۵۸. میرزا عبدالرحیم طالبوف، سیاست طالبی، به کوشش حاج سید ابراهیم ثقة‌الاسلام شیرازی، بی‌نا، ۱۳۲۹، صص ۱۰۲-۹۹.
۲۵۹. آدمیت، پیشین، ص ۴۹.
۲۶۰. طالبوف، مسالک‌المحسنین، صص ۴-۵.
۲۶۱. آدمیت، ص ۳۱.
۲۶۲. طالبوف، پیشین، صص ۱۲۳-۱۲۴.
۲۶۳. آدمیت، ص ۶۷.
۲۶۴. طالبوف، مسائل‌الحیات، صص ۹۱-۹۲.
۲۶۵. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی و مقدمه نهضت مشروطیت، پیشین، صص ۱-۲.
۲۶۶. میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب، در منوچهر کمالی طه، اندیشه قانون‌خواهی در ایران قرن نوزدهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۷۹.
۲۶۷. آدمیت، پیشین، ص ۱۱۵.
۲۶۸. دولت‌آبادی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶.
۲۶۹. آدمیت، پیشین، صص ۲۸۷-۲۶۴.

۲۵۴ □ مشروطه ناکام

۲۷۰. میرزا آقاخان کرمانی، هشت‌بهشت، در منوچهر کمالی طه، پیشین، ص ۱۶۱.
۲۷۱. همان، ص ۱۲۲.
۲۷۲. میرزا آقاخان کرمانی، تاریخ شانزمان ایران، در منوچهر کمالی طه، پیشین، ص ۱۱۲.
۲۷۳. کرمانی، هشت‌بهشت، پیشین، ص ۶۹.
۲۷۴. همان، صص ۱۲۱-۱۲۲.
۲۷۵. میرزا آقاخان کرمانی، تاریخ شانزمان ایران، پیشین.
۲۷۶. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیشین، صص ۲۸۱-۲۷۳.
۲۷۷. خسرو شاکری، پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی، تهران، اختران، ۱۳۸۴، صص ۱۲۵-۱۱۳.
۲۷۸. الهه کولایی، استالینسم و حزب توده ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۷۲، ۶۷.
۲۷۹. حبیب لاجوردی، اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران، ترجمه ضیاء صدق، تهران، نشر نو، ۱۳۶۹، ص ۹.
۲۸۰. سپهر ذبیح، تاریخ جنبش کمونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطایی، ۱۳۶۵، ص ۶۱.
۲۸۱. محمدحسین خسروپناه، نقش ارامنه در سوسیال دموکراسی ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۵)، تهران، شیرازه، ۱۳۸۲.
۲۸۲. شاکری، پیشین، صص ۲۸۸ و ۲۴۷-۲۴۷.
۲۸۳. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، پیشین، ص ۳۰۱.
۲۸۴. آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، پیشین، ص ۳۰۵.
۲۸۵. محمدتقی (ملک‌الشعرا) بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، صص ۸۱۰.
۲۸۶. شیخ احمد سلطان‌العلماء خراسانی، روزنامه روح‌القدس، به کوشش محمد گلبن، تهران، چشمه، ۱۳۶۳، ص ۲.
۲۸۷. مجدالاسلام کرمانی، تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۶، ص ۸۰.
۲۸۸. احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، به کوشش سیدمحمد مهدی موسوی، تهران، زوار، ۱۳۶۶، صص ۶۷۷-۶۷۸.

جنبش مشروطیت □ ۳۵۵

۲۸۹. میرزا عبدالرحیم طالبوف، ایضاحات درخصوص آزادی، در یحیی آریان پور، از صبا تا نیما، تهران، زوار، ۱۳۷۲، صص ۲۸۹-۲۹۰.
۲۹۰. همان، ص ۳۰۳.
۲۹۱. همان، ص ۲۹۰.
۲۹۲. هدایت، پیشین، ص ۵۷.
۲۹۳. احتشام السلطنه، پیشین، ص ۶۲۴.
۲۹۴. همان، ص ۶۱۹.
۲۹۵. فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸.
۲۹۶. همان، صص ۳۱۲-۳۱۳.
۲۹۷. شیخ احمد مردوخ کردستانی، تاریخ مردوخ، در: مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، پیشین، صص ۱۳۳-۱۳۵.
۲۹۸. غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت) تهران، کویر، ۱۳۷۷، ص ۱۷.
۲۹۹. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و... و روزنامه‌های شیخ فضل‌الله نوری، دو جلد، تهران، رسا، ۱۳۶۲، صص ۲۴۵، ۲۴۶.
۳۰۰. همان، ص ۲۶۱.
۳۰۱. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲.
۳۰۲. محمد حسین بن علی اکبر تبریزی، کشف‌المراد من المشروطه والاستبداد، در: زرگری نژاد، پیشین، ص ۱۱۰.
۳۰۳. شیخ فضل‌الله نوری، حرمت مشروطه، در: زرگری نژاد، پیشین، ص ۱۶۴.
۳۰۴. شیخ فضل‌الله نوری، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، در: زرگری نژاد، پیشین، ص ۱۸۶.
۳۰۵. حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه)، تهران، نی، ۱۳۷۴، ص ۵۰.
۳۰۶. ناظم‌الاسلام کرمانی، پیشین، ص ۳۲۲.
۳۰۷. عبدالهادی حائری، «روبارویی اندیشه‌ها در انقلاب مشروطیت»، همشهری، کتاب سال ۱۳۷۲، سال اول، شماره اول، ۱۳۷۲، ص ۵۳۱.

۳۵۶ □ مشروطه ناکام

۳۰۸. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، پیشین، صص ۱۶۴-۱۶۳.
۳۰۹. ملک‌زاده، پیشین، صص ۲۲۰-۲۰۹.
۳۱۰. مهدی انصاری، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت (رویارویی دو اندیشه)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰.
۳۱۱. حائری، رویارویی اندیشه‌ها...، ص ۵۳۰.
۳۱۲. زرگری‌نژاد، پیشین، صص ۱۷۹-۱۷۶.
۳۱۳. ترکمان، پیشین، صص ۵۷-۵۶.
۳۱۴. زرگری‌نژاد، ص ۱۱۰.
۳۱۵. همان، ص ۴۱.
۳۱۶. همان، صص ۱۷۹-۱۷۸.
۳۱۷. ترکمان، صص ۱۴۵-۱۴۴.
۳۱۸. همان.
۳۱۹. زرگری‌نژاد، ص ۱۸۲.
۳۲۰. حائری، پیشین، ص ۵۳۱.
۳۲۱. زرگری‌نژاد، ص ۱۷۸.
۳۲۲. ملک‌زاده، پیشین، ج ۳، ص ۸۹.
۳۲۳. ناظم‌الاسلام کرمانی، پیشین، ص ۳۲۲.
۳۲۴. کسروی، پیشین، ص ۱۲۵.
۳۲۵. همان، ص ۷۳۰.
۳۲۶. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، پیشین، صص ۱۲۲-۱۰۸.
۳۲۷. کسروی، صص ۸۶-۸۰.
۳۲۸. همان.
۳۲۹. عبدالحسین مجید کفایی، مرگی در نور: زندگانی آخوند خراسانی، تهران، زوار، ۱۳۵۸، ص ۱۵۸.
۳۳۰. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران، انتشار، ۱۳۷۷، ص ۳۷۴.
۳۳۱. حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره فاجاریه، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۶۹، صص ۲۵۴-۲۵۳.

۳۳۲. کسروی، پیشین، ص ۲۵۹.
۳۳۳. حائری، پیشین، ص ۱۰۵.
۳۳۴. همان، ص ۱۰۶.
۳۳۵. حاج مهدی قلی (مخبرالسلطنه) هدایت، طلوع مشروطیت، به کوشش امیر اسماعیلی، تهران، جام، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰.
۳۳۶. حائری، پیشین، ص ۱۰۷.
۳۳۷. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیشین، ص ۳۷۳.
۳۳۸. همان، ص ۲۲۶.
۳۳۹. زرگری نژاد، پیشین، صص ۴۸۶-۵۴۹.
۳۴۰. همان، صص ۴۱۶-۴۶۸.
۳۴۱. همان، صص ۲۷۵-۲۹۲.
۳۴۲. همان، صص ۴۶۹-۴۸۱.
۳۴۳. همان، صص ۴۰۱-۴۰۵.
۳۴۴. همان، صص ۶۰۴-۶۵۶.
۳۴۵. همان، صص ۶۵۷-۶۷۰.
۳۴۶. همان، صص ۲۶۱-۲۷۲.
۳۴۷. همان، صص ۲۹۵-۳۳۴.
۳۴۸. ثقة الاسلام تبریزی، مجموعه آثار، به کوشش نصرت الله فتحی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵، ص ۴۱۹.
۳۴۹. زرگری نژاد، صص ۴۸۵-۴۸۶.
۳۵۰. همان، ص ۱۱۹.
۳۵۱. ماشاء الله آجودانی، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶.
۳۵۲. غلامرضا وطن دوست، اندیشه سیاسی میرزا یوسف خان مستشارالدوله و مشروطه ایرانی، در مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۹.
۳۵۳. سید جمال الدین اسدآبادی، نیچریه یا مادیگری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا، ص ۵۵.
۳۵۴. محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت

۳۵۸ □ مشروطه ناکام

- قلم، بی تا، صص ۱۱۲-۱۱۳.
۳۵۵. سید جمال‌الدین اسدآبادی، عروة الوثقی، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران، حجر، بی تا، صص ۱۱۹-۱۲۰.
۳۵۶. مرتضی مدرس چهاردهی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران، پرستو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱.
۳۵۷. اسدآبادی، پیشین، صص ۸۶-۸۷.
۳۵۸. همان، صص ۹۰-۹۱.
۳۵۹. همان، صص ۲۲۹.
۳۶۰. همان، ص ۸۶.
۳۶۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران، طلوع آزادی، ۱۳۵۵، ۹۵.
۳۶۲. محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین، قم، دفتر سازمان تبلیغات، بی تا، ص ۲۵۲.
۳۶۳. احمد موقی، علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷.
۳۶۴. محیط طباطبایی، پیشین، ص ۲۵۳.
۳۶۵. همان، ص ۲۵۹.
۳۶۶. سید جمال‌الدین اسدآبادی، اسلام و علم، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، محمدی، علمیه، ۱۳۴۸، صص ۷۱-۷۳.
۳۶۷. همان، ص ۲۸۳.
۳۶۸. ناظم‌الاسلام کرمانی، پیشین، ص ۸۱.
۳۶۹. محیط طباطبایی، ص ۲۸۲.
۳۷۰. ناظم‌الاسلام کرمانی، ص ۸۱.
۳۷۱. آبراهامیان، پیشین، ص ۵۷.
۳۷۲. حمید عنایت، شش گفتار دربارهٔ دین و جامعه، تهران، موج، بی تا، ص ۱۱.
۳۷۳. اسدآبادی، نیچریه یا مادیگری، پیشین، ۷۴.
۳۷۴. اسدآبادی، عروة الوثقی، پیشین، ص ۳۰۰.
۳۷۵. اسدآبادی، مقالات جمالیه، پیشین، ص ۸۳.

۳۷۶. محیط طباطبایی، پیشین، صص ۱۹۸-۲۰۰.
۳۷۷. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، پیشین، ص ۹۲.
۳۷۸. دولت‌آبادی، پیشین، ج ۱، صص ۱۲۳-۱۲۴.
۳۷۹. شیخ هادی نجم‌آبادی، تحریرالغطاء، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی، تهران، بی‌تا، ۱۳۱۲، صص ۱۲۵-۱۲۶.
۳۸۰. همان، ص ۱۳۰.
۳۸۱. همان، ص ۸۸.
۳۸۲. همان، صص ۱۲۱-۱۲۲.
۳۸۳. لطف‌الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶.
۳۸۴. مسعود کوهستانی‌نژاد، چالش مذهب و مدرنیسم، تهران، نی، ۱۳۸۱، ص ۳۳.
۳۸۵. محمدحسین نایینی، تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة، با مقدمه سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰، ص ۳.
۳۸۶. همان، ص ۵.
۳۸۷. همان، ص ۶.
۳۸۸. حائری، پیشین، صص ۲۲۱-۲۲۳.
۳۸۹. نایینی، پیشین، ص ۶.
۳۹۰. همان، صص ۷-۸.
۳۹۱. همان، صص ۹-۱۰.
۳۹۲. همان، صص ۱۱-۱۸.
۳۹۳. همان، صص ۶۷-۷۳.
۳۹۴. همان، صص ۴۲-۶۲.
۳۹۵. همان، ص ۳۷.
۳۹۶. همان، صص ۴۲-۶۶.
۳۹۷. همان، صص ۳۷.
۳۹۸. همان، صص ۶۴-۶۶.
۳۹۹. همان، صص ۷۳-۸۶.
۴۰۰. همان، صص ۷۸-۷۹.
۴۰۱. همان.

۳۶۰ □ مشروطه ناکام

۴۰۲. همان، صص ۹۰-۱۰۴.
۴۰۳. حائری، پیشین، ص ۲۵۰.
۴۰۴. نایینی، پیشین، ص ۱۰۹.
۴۰۵. همان، صص ۱۲۰-۱۴۲.
۴۰۶. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیشین، ص ۲۵۰.
۴۰۷. ملا عبدالرسول کاشانی، رساله انصافیه (نگرشی بر اصول و موانع مشروطیت)، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸، صص ۷۵-۷۶.
۴۰۸. زرگری نژاد، پیشین، صص ۵۶۳-۵۶۴.
۴۰۹. کاشانی، پیشین، ص ۹۳.
۴۱۰. همان.
۴۱۱. زرگری نژاد، ص ۵۹۰.
۴۱۲. کاشانی، ص ۱۰۶.
۴۱۳. آجدانی، پیشین، ص ۲۰۱.
۴۱۴. کاشانی، ص ۱۲.
۴۱۵. همان، ص ۱۰۷.
۴۱۶. همان.
۴۱۷. همان، ص ۱۱۲.
۴۱۸. زرگری نژاد، صص ۵۸۸-۶۰۱.
۴۱۹. آجدانی، ص ۲۰۳.
۴۲۰. حاج اسدالله مقانی، مسلک الامام فی سلامة الاسلام، به کوشش صادق سجادی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۳، صص ۲۳-۲۵.
۴۲۱. آجدانی، ص ۲۰۷.
۴۲۲. مقانی، صص ۲۵-۲۷.
۴۲۳. همان، صص ۲۷-۲۸.
۴۲۴. آجدانی، ص ۲۰۸.
۴۲۵. مقانی، صص ۴۲-۴۳.
۴۲۶. همان، ص ۴۱.
۴۲۷. همان، ص ۵۸.

۴۲۸. همان، ۲۸.
۴۲۹. همان، ص ۳۶.
۴۳۰. منصوره اتحادیه، مجلس و انتخابات از مشروطه تا پایان قاجاریه، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱.
۴۳۱. همان، ص ۱۳۲.
۴۳۲. فوران، پیشین، ص ۲۹۳.
۴۳۳. بهار، ج ۱، پیشین، ص ۹.
۴۳۴. آبراهامیان، پیشین، ص ۲۸۷.
۴۳۵. ابراهیم صفایی، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران، ایران یاران، ۱۳۸۱، ص ۵۰۰.
۴۳۶. دولت‌آبادی، پیشین، ج ۳، ص ۲۱۶.
۴۳۷. احمد کسروی، تاریخ هجده‌ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، صص ۱۲۹-۱۳۶.
۴۳۸. محمدعلی همایون کاتوزیان، دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، ص ۸۷.
۴۳۹. آبراهامیان، پیشین، ص ۹۳.
۴۴۰. رضا دهنخوارقانی، وقایع ناصری و توضیح مرام، تهران، دنیا، ۱۳۵۶، صص ۶۳-۷۱.
۴۴۱. کتاب آبی، صص ۱۳۰۸-۱۳۱۰.
۴۴۲. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵۳.
۴۴۳. کسروی، تاریخ هجده‌ساله...، پیشین، صص ۲۵۸-۲۵۹.
۴۴۴. فیروز کاظم‌زاده، روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴-۱۹۱۴، ترجمه منوچهر امیری، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۴، ص ۶۱۰.
۴۴۵. احمد توکلی، مشروطه‌ای که نبود، آمریکا، ویرجینیا، کتاب پر، ۱۳۷۲، ص ۱۸۰.
۴۴۶. کتاب آبی، گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطیت ایران (۸ جلد)، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳، صص ۹۴۸-۹۵۳.
۴۴۷. جی. اف. گارثویت، تاریخ سیاسی - اجتماعی بختیاری، ترجمه مهراب امیری، تهران، سهند، ۱۳۷۳، صص ۲۰۹-۲۲۴.
۴۴۸. کسروی، پیشین، ص ۵۰۷.

۳۶۲ □ مشروطه ناکام

۴۴۹. ابراهیم فخرایی، گیلان در جنبش مشروطیت، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲، ص ۲۵۱.
۴۵۰. بهار، پیشین، دیباچه.
۴۵۱. گوئل کهن، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، آگاه، ۱۳۶۲، ص ۶۰۱.
۴۵۲. همان، ص ۶۲۳.
۴۵۳. همان، ص ۶۱۸.
۴۵۴. منصوره اتحادیه، احزاب سیاسی در مجلس سوم، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۷۱، صص ۸۱-۸۲.
۴۵۵. هدایت، طلوع مشروطیت، پیشین، ص ۲۰۵.
۴۵۶. آ. گرانوسکی و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، پویش، ۱۳۵۹، صص ۴۰۵-۴۰۶.
۴۵۷. افشین پرتو، «خیزش فارس در جنگ جهانی اول، اطلاعات سیاسی - اقتصادی»، ش ۱۳، آذرودی، ۱۳۷۷، ص ۷۲.
۴۵۸. سرپرسی سایکس، تاریخ ایران، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳، ص ۴۰۷.
۴۵۹. حسین جودت، تاریخچه فرقه دموکرات یا جمعیت عامیون ایران، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۸، ص ۳۶.
۴۶۰. علی اصغر زرگر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه، ترجمه کاوه بیات، تهران، پروین و متین، ۱۳۷۲، ص ۴۳.
۴۶۱. ل. ی. میروشنیکیف، ایران در جنگ جهانی اول، ترجمه دخانیاتی، تهران، فرزانه، ۱۳۵۷، ص ۵۲.
۴۶۲. زهرا شجیعی، نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی (جلد)، تهران، سخن، ۱۳۷۲، صص ۱۹۱-۲۰۶.
۴۶۳. جودت، پیشین، صص ۴۱-۴۰.
۴۶۴. صفایی، پیشین، ص ۱۷۲.
۴۶۵. جواد شیخ‌الاسلامی، سیمای احمدشاه قاجار، تهران، گفتار، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱.
۴۶۶. جیمز ماپرلی، عملیات در ایران (جنگ جهانی اول)، ترجمه کاوه بیات، تهران، رسا، ۱۳۶۹، ص ۴۲۹.

جنبش مشروطیت □ ۳۶۳

۴۶۷. جواد شیخ‌الاسلامی، اسناد محرمانه وزارت امور خارجه بریتانیا درباره قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس، تهران، کیهان، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹۳.
۴۶۸. زرگر، پیشین، ص ۵۲.
۴۶۹. بامداد، ج ۵، پیشین، صص ۱۷۶-۱۷۸.
۴۷۰. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۳۶۰.
۴۷۱. محمدعلی همایون کاتوزیان، «مبارزه با قرارداد ۱۹۱۹»، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۳، بهمن و اسفند ۱۳۷۷، ص ۱۲.
۴۷۲. همان.
۴۷۳. مهدوی، پیشین، ص ۳۶۱.
۴۷۴. افشین پرتو، «پیمان ۱۹۱۹ و واکنش برخاسته در برابر آن»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷، ص ۹۸.
۴۷۵. بهار، پیشین، ص ۳۹.
۴۷۶. کاتوزیان، پیشین، ص ۸.
۴۷۷. دولت‌آبادی، ج ۴، صص ۱۲۷-۱۲۸.
۴۷۸. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، زوار، ۱۳۴۳، ص ۱۱.
۴۷۹. دولت‌آبادی، ج ۴، ص ۱۴۶.
۴۸۰. احمدعلی سپهر، خاطرات سیاسی مورخ‌الدوله سپهر، به کوشش احمد سمیعی، تهران، نامک، ۱۳۷۴، صص ۳۵-۳۶.
۴۸۱. علی آذری، قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز، تهران، صفی‌علی شاه، ۱۳۶۲.
۴۸۲. بهار، پیشین، ص ۵۰.
۴۸۳. ابراهیم فخرایی، سردار جنگل، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲، صص ۳۶-۳۷.
۴۸۴. سیروس غنی، ایران. برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۷، ص ۷۸.
۴۸۵. اسناد محرمانه وزارت خارجه بریتانیا، ج ۱۳، سند شماره ۶۸۸.
۴۸۶. غنی، پیشین، ص ۱۷۲.
۴۸۷. هوشنگ صباحی، سیاست انگلیس و پادشاهی رضاشاه، ترجمه پروانه ستاری،

۳۶۴ □ مشروطه ناکام

- تهران، گفتار، ۱۳۷۹، صص ۱۷۹-۱۸۰.
۴۸۸. پیتراوری، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجار (۳ جلد)، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۹، صص ۴۲۲-۴۱۳.
۲۸۹. مهدوی، پیشین، ص ۳۶۸.
۴۹۰. بهار، پیشین، ص ۵۹.
۴۹۱. محمدعلی همایون کاتوزیان، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.

فصل پنجم

گفتمان توسعه

شکل‌گیری گفتمان توسعه (۱۳۵۷-۱۳۰۴) و غلبه آن بر چهره دموکراتیک مدرنیته در ایران امری مسبوق به تاریخ مدرن است که ناشی از ضرورت‌های تاریخی بوده است. آغاز شکل‌گیری این گفتمان که تنها نماینده توسعه تلقی می‌شود به آغازین دوران شکل‌گیری مدرنیته بازمی‌گردد که غالباً با سرکوب آزادی‌ها همراه بود. دولت‌های موجود درون گفتمان توسعه که در ابتدا با پشتیبانی وسیع مردمی و گروه‌های اجتماعی و سیاسی و به‌ویژه اقتصادی همراهند ولی سپس به‌علت گسترش خودرأیی و افزایش سرکوب‌ها با مخالفت توده‌ای و نیروهای موجود در جامعه مواجه می‌گردند، همگی نمایندگان توسعه بدون دموکراسی محسوب می‌گردند. بنابراین منظور از گفتمان توسعه، گفتمانی است که درون آن غلبه با نیروهایی خواهد بود که تنها رسالت دولت را رسیدن به توسعه اقتصادی در درجه نخست و سپس توسعه فرهنگی و اجتماعی دانسته که در صورت تمرکز قدرت و افزایش توان دولت درمقابل نیروهای سیاسی دیگر

صورت می‌پذیرد. لذا، مقاومت درون این گفتمان درمقابل چنین سلطه‌ای از آن افراد و گروه‌هایی است که بر چهرهٔ نخست مدرنیته یعنی دموکراسی تکیه زده‌اند. ضرورت‌های تاریخی که سبب غلبهٔ گفتمان توسعه بر دموکراسی شده‌اند، ناشی از عقب‌ماندگی ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌اند. به عبارت دیگر ضرورت رفع بحران‌های اقتصادی، ایجاد امنیت اجتماعی و ثبات سیاسی که جزء نیازهای اولیهٔ بشر برای تداوم حیات وی محسوب می‌گردند دموکراسی را به نیازی ثانویه تبدیل می‌سازد که حتی آن را مانع دستیابی به توسعه می‌خواند، چراکه طرفداران این گفتمان، دموکراسی را برای کشورهای عقب‌مانده، ناامن و بحران‌زده، همچون زهری می‌دانند که به بدن بیماری تزریق شود، لذا موجب بی‌ثباتی بیشتر، ایجاد دولت‌های متعدد درون یک کشور، تصمیم‌گیری‌های چندگانه، درگیری‌های قومی، زبانی، نژادی، فرهنگی و سیاسی و درنهایت فروپاشی کشور خواهد شد. از دید آن‌ها کمترین نتیجه‌ای که دموکراسی برای این‌گونه کشورها می‌تواند دربر داشته باشد، تأخیر در دستیابی به توسعه است؛ توسعه‌ای که مستلزم تمرکز قدرت و منابع، نظم و امنیت و توسعهٔ اقتصادی است. لذا دموکراسی تنها برای کشورهایی که به سطحی از توسعه رسیده‌اند، قابل اجراست، نه برای کشورهای عقب‌مانده‌ای چون ایران. از اینرو شکل‌گیری گفتمان توسعه، ناشی از ضرورت‌هایی است که مقدم بر دموکراسی محسوب می‌گردند. کشورهایی چون انگلیس، آلمان، فرانسه، ژاپن و همهٔ کشورهای اروپایی شاهد تسلط گفتمان توسعه بدون دموکراسی در قرون ۱۶ الی ۱۹ بوده‌اند که در همهٔ آنها با توجه به میزان توسعه‌یافتگی دارای شدت و ضعف متفاوت بوده است. حتی می‌توان شکل‌گیری این گفتمان را برخلاف بسیاری از نظرات، طبیعی و منطقی دانست. در مجموع برای گفتمان توسعه به‌طور کلی و در ایران (۱۳۰۴-۵۷) می‌توان ویژگی‌های زیر را برشمرد:

۱. تقدم توسعه و پیشرفت بر دموکراسی. منظور از توسعه، توسعهٔ اقتصادی در درجهٔ نخست و سپس توسعهٔ اجتماعی و فرهنگی است. در این زمینه گویاترین مطلب را علی‌اکبر داور نمایندهٔ آن زمان مجلس و بعدها وزیر عدلیه

رضاشاه^۱ بیان داشته است:

«اساس بحران ما اقتصادی است. همه پیشامدهای دیگر ناشی از آن بحران است... چه باید کرد؟ فکر نان. اساس خرابی کارهای ما بی‌چیزی است. ملت فقیر به حکم طبیعت محکوم به تمام این نکبت‌هاست. شما خیال کردید اصول حکومت ملل را با چند بند و اصل و ماده به خلق مردم مفلوک فرو می‌شود کرد. این بود که تمام سعی و توجهتان دنبال حرف آزادی و مساوات رفت و در ضمن خواستید این بساط مشروطیت کار فرنگ را به دست همت رجال دربار قدیم از قمش تپه تا دشتی و دشتستان پهن کنید امروزه گویا جای تردید دیگر نباشد. دیدید که غلط رفتید و نتیجه حاصل نشد... به اعتقاد علمای از مابهران، طرز تولید ثروت اساس اخلاق و سیاست ملل دنیاست... اگر واقعاً میل دارید اوضاع عمومی اصلاح بشود، زندگانی اقتصادی را تازه و نو کنید... خلاصه، دنبال نان بروید آزادی خودش عقب شما می‌آید.» [۱]

۲. میزان آزادی‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در گفتمان توسعه بسته به نوع رژیم سیاسی (توتالیتر و اقتدارگرا)^۲ متفاوت است. اما آنچه که از اطمینان کامل برخوردار است، عدم توجه به نهادهای دموکراتیک چون فعالیت آزاد احزاب، گروه‌ها و مطبوعات خارج از مدار توسعه و اهداف دولت است. به عبارت دیگر، اگر حقی برای فعالیت سیاسی افراد، احزاب و مطبوعات قائل می‌شوند، تنها برای آن‌هایی است که با برنامه‌های توسعه دولت موافقند، وگرنه در این کشورها مخالفان به شدت سرکوب می‌شوند.

۳. سؤال اساسی که این گفتمان درصدد پاسخگویی و رفع آن برآمده است، **مسئله عقب‌ماندگی است. هم و غم کارگزاران گفتمان توسعه نیز جبران**

۱. علی اکبر داور پس از بدبینی رضاشاه به وی خودکشی کرد.

۲. رژیم‌های توتالیتر رژیم‌هایی هستند که بر حوزه‌های سیاسی، عمومی و خصوصی تسلط کامل دارند، درحالی که رژیم‌های اقتدارگرا، تنها بر حوزه سیاسی تسلط داشته و در سایر عرصه‌ها اجازه آزادی عمل می‌دهند.

عقب‌ماندگی است. از نگاه آن‌ها، عقب‌ماندگی عامل اصلی همه نارسایی‌هاست، لذا در صورتی که به رفع آن اقدام نشود، هرگونه تلاش دیگری بی‌فایده خواهد بود. احمد کسروی به این وضعیت در سال‌های بین انقلاب مشروطیت تا روی کارآمدن رضاشاه چنین اشاره می‌نماید:

«همه ایرانیان با اندک بهره‌ای از آگاهی، از پیشرفت نکردگی کشور خود... اندوهناکند. سرچشمه این فروافتادگی دردناک چیست؟ در آغاز این سده، اصلاحگران می‌توانستند ندا دهند که بیشترین گناه بر خودکامگانی است که از نگهداری مردمان خویش در نادانی و تاریک‌اندیشی بهره‌ای گسترده می‌برند. اما پس از بیست سال از خیزش مشروطه، با نهادی پاک نمی‌توان همان پاسخ را داد. اکنون می‌دانیم که نه حکومت‌کنندگان بلکه حکومت‌شوندگان سزاوار بیشترین سرزنش‌اند.» [۲]

در غرب نیز این اندیشه برآمده از تقسیم جوامع توسط صاحب‌نظران به عقب‌مانده و توسعه یافته می‌باشد. از همان ابتدای شکل‌گیری مدرنیته، متفکران غربی نشانه‌هایی چون خرافه‌پرستی، غیرعقلانی بودن، بی‌هدفی، کل‌نگری، تقدیرگرایی، اختلاط حوزه‌ها و... را به‌عنوان علائم جوامع عقب‌مانده بر شمرده و جوامع پیشرفته را نیز دارای علائمی چون عقلانیت، هدفمندی، اراده‌گرایی، تقسیم کار، دارابودن اقتصادی پویا و شکوفا، صنعتی بودن و... دانسته‌اند لذا به‌منظور جبران عقب‌ماندگی، ضرورت نوسازی و دگرگونی‌های ساختاری را توصیه نمودند که بدان «مدرنیزاسیون» لقب داده‌اند.

آن‌ها در بیان تفاوت و گسست اساسی و رادیکال بین جوامع قدیم و جدید از کلیدواژه‌های خاص خود، ولی دارای مضامینی مشترک، استفاده کردند. مثلاً هنری مین از «انتقال از منزلت اجتماعی به قرارداد اجتماعی»، فردیناند تونیس از حرکت از جامعه مهر پیوند (گمنشافت)^۱ به جامعه سود پیوند [گزلشافت]^۲، آمیل دورکیم از تفکیک و تمایز میان جوامع دارای همبستگی مکانیکی با جوامع دارای همبستگی ارگانیک و تقسیم کار اجتماعی، وبر از انتقال از جامعه سنتی به

1. Gemeinschaft

2. Gesellschaft

جامعه مدرن و مارکس براساس شیوه تولید از انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری سخن گفتند. کندورسه «ایده ترقی» را مطرح نمود که در قرن نوزدهم مورد توجه متفکرانی چون سن سیمون، کنت، هگل، شلینگ، داروین و اسپنسر قرار گرفت. [۳]

به تدریج واژه‌های «رشد»، «ترقی» و «تکامل» به‌ویژه از علوم طبیعی استخراج شد و در مورد فرایند تغییر در جوامع بشری به کار رفت و تکامل‌گرایان اجتماعی و اثبات‌گرایان به‌روشن تجری توسعه تاریخی بشر را مرحله‌بندی کردند که مرحله‌بندی‌های کنت، مارکس و روستو در این رابطه معروف هستند. [۴] سه ایده محوری ترقی بنا به تعبیر ایگرز عبارتند از رشد بی‌وقفه دانش علمی و کنترل تکنولوژیک، تحول جامعه از یک نظم مبتنی بر امتیاز به نظامی مبتنی بر شایسته‌سالاری و بسط و گسترش این اشکال مدرن تمدن به سراسر عالم. [۵]

این هر سه ایده در تئوری‌های جدید مربوط به نوسازی و جامعه صنعتی انعکاس یافته‌اند. نوسازی و اصلاحات در متن جوامع اروپایی و غربی عمیق، همه‌جانبه، ساختاری و رادیکال و حتی توأم با خشونت و انقلاب بود، همان‌طور که مطابق با تحلیل برینگتون مور راه نوسازی دموکراتیک در انگلستان، فرانسه و آمریکا این‌گونه بود. [۶] اما در سنت تکامل‌گرایانه و در چارچوب ایدئولوژی لیبرالیسم، مکتب نوسازی پس از جنگ جهانی اول به ویژه در برابر کمونیسم و بلوک شرق که به انقلاب دعوت می‌کرد، رویکردی مخالف انقلاب پیدا کرد و اصلاحات به‌جای انقلاب و برای جلوگیری از آن به جهان سوم معرفی و تجویز گردید. در واقع یک نوع ایدئولوژی نوسازی به‌ویژه از جنگ جهانی دوم از طرف دانشمندان علوم سیاسی و اجتماعی آمریکایی به جهان سوم ارائه شد که در ادامه همان ادبیات خوشبینانه قرن نوزدهم نسبت به ایده ترقی یک توسعه تک‌خطی را به تقلید و تبعیت از مدل‌های غربی به جهان سوم تجویز می‌کرد و از این جهت ارزش‌گذارانه و هنجاری و حتی محافظه‌کارانه بود. این درحالی است که براساس تحلیل جامعه‌شناختی - تاریخی برینگتون

مور کشورهای مدرن و توسعه یافته دست کم سه راه متفاوت و نوسازی را طی کرده و اصلاحات آنان اساسی و رادیکال و توأم با انقلاب موفق، چه از پایین و چه از بالا بود. در راستای همین جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک و محافظه‌کارانه بود که مدرن با غربی مترادف گرفته شد و به جای توسعه سیاسی مبتنی بر دموکراسی تدریجاً بر نظم و ثبات و نقش نظامیان در نوسازی تأکید گردید.

بنابراین آنچه در گفتمان توسعه صورت پذیرفت، مطابق با تحولات جهانی و منطبق با تئوری‌های نوسازی بوده است که هدف عمده آن‌ها جبران عقب‌ماندگی بود. دیوب نوسازی را عقلانیت خلاق دانسته و سه معیار برای آن ذکر می‌کند: ۱. استفاده فزاینده از منابع بی‌جان قدرت برای حل مشکلات و ارتقاء سطح زندگی بشر؛ ۲. تلاش‌های فردی و جمعی در جهت ایجاد و اداره سازمان‌های پیچیده؛ ۳. تغییر شخصیتی رادیکال و تغییرات وابسته به آن در ساختار و ارزش‌های اجتماعی جهت ایجاد و اداره سازمان‌های پیچیده. [۷] توسعه نیز که بار ارزشی دارد و هدف و مقصد نوسازی و تغییرات اجتماعی را می‌رساند، نزد بسیاری از نویسندگان مترادف با صنعتی‌شدن گرفته شد. [۸] ریگز با ترکیب سه مشخصه توسعه آن را فرایندی از تغییرات می‌داند که در آن سطوح انتخاب، تولید و انفکاک جامعه افزایش می‌یابد. [۹] لوسین پای هم سه تغییر ملازم با هم «انفکاک»، «ظرفیت» و «برابری» را در تعریف خود از توسعه وارد می‌کند. [۱۰] دیوید آپتر در ۱۹۸۷ در کتابی تحت عنوان «بازنگری در توسعه»، توسعه را کلی‌تر از همه دال بر انفکاک فزاینده ساختارهای اجتماعی دانسته و نوسازی را مورد خاصی از آن‌که طی آن ایده‌های مربوط به نوآوری و تکنولوژی پیشرفته جزء لاینفک نظم اجتماعی می‌شوند، می‌داند و سپس صنعتی‌شدن را مورد خاصی از نوسازی گرفته است. [۱۱] به نظر آپتر توسعه عبارت از بسط و گسترش انتخاب و دسترسی به طیف گسترده‌ای از جایگزین‌ها از طریق شبکه‌های نقش‌ها، طبقات و نهادها برای افراد و گروه‌ها می‌باشد. [۱۲] دیوب توسعه اجتماعی را فراتر از توسعه اقتصادی گرفته و دارای دو مؤلفه اساسی می‌داند: رفع «نیازهای اساسی» بشر و «کیفیت زندگی». دادلی سیرز اقتصاددان

معروف توسعه نیز سه معیار برای توسعه مطرح کرده است: رفع فقر، نابرابری و بیکاری. [۱۳] تودارو دیگر اقتصاددان توسعه هم سه معیار اساسی در سه بعد فرهنگی، اقتصادی، و سیاسی - اجتماعی برای توسعه مطرح کرده که به ترتیب شامل عزت نفس یا اعتماد به نفس، تأمین معیشت زندگی (یا رفع نیازهای اساسی در رابطه با غذا، مسکن، بهداشت و امنیت) و آزادی یا گسترش دامنه انتخاب می‌باشد. [۱۲] توسعه فراتر از رشد اقتصادی که تغییرات کمی را می‌رساند به نظر تودارو جریانی چندبعدی است که مستلزم تغییرات اساسی و تجدید سازمان و جهت‌گیری در مجموعه نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، در سطوح ملی و بین‌المللی و در ساختارهای نهادی، اجتماعی، اداری و سیاسی و در طرز تلقی و حتی آداب و رسوم، و باورهای مردم می‌باشد، به نحوی که هماهنگ با نیازهای متنوع اساسی و خواسته‌های افراد و گروه‌های اجتماعی و ملت‌ها، جامعه و جهان را از حالت نامطلوب زندگی گذشته خارج نموده و به سوی وضع یا حالتی از زندگی که از نظر مادی و معنوی «بهتر» است، سوق دهد. [۱۵]

آمارتیا سن نیز توسعه را فرایند بسط و گسترش آزادی‌های واقعی مردم تلقی می‌کند که خود آن آزادی‌ها به تعیین‌کننده‌های دیگری نیز بستگی دارند، نظیر ترتیبات اجتماعی و اقتصادی (مثلاً تسهیلات آموزشی و مراقبت‌های بهداشتی) و نیز حقوق مدنی و سیاسی (مثلاً آزادی مشارکت در بحث و بررسی‌های عمومی) یا صنعتی شدن، پیشرفت تکنولوژی و نوسازی اجتماعی. [۱۶] توسعه به نظر او مستلزم کنارزدن و محو منابع اصلی اسارت و عدم آزادی است: فقر، استبداد، فرصت‌های اقتصادی اندک و ضعیف، محرومیت اجتماعی سیستماتیک، غفلت از تسهیلات عمومی و نیز عدم تساهل یا فعالیت بیش از حد دولت‌های سرکوبگر. [۱۷] آمارتیا سن جنبه محوری داشتن آزادی را در فرآیند توسعه هم به دلیل ارزش‌گذارانه و هم به دلیل کارآیی و کارآمدی می‌داند و عاملیت آزاد افراد و تواناسازی و تحقق قابلیت‌های افراد و آزادی سیاسی و کیفیت زندگی را در این راستا بسیار مهم ارزیابی می‌کند. [۱۸]

اکنون با توجه به بررسی ادبیات نوسازی و ابعاد و ویژگی‌ها و مؤلفه‌های نوسازی و توسعه و تفکیک جنبه‌های مختلف آن، بایستی گفت که آنچه در گفتمان توسعه در ایران قرن بیستم و پس از سلسله قاجار و توسط پهلوی‌ها صورت پذیرفته، مطابق با مدل نوسازی غربی بود که قبل از همه توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را پیش‌زمینه‌ای برای توسعه سیاسی و رهایی از عقب‌ماندگی می‌دانست. از اینرو مسائلی را چون صنعتی‌شدن، گسترش ارتباطات، دولت‌سازی، رفع بحران‌های هویتی به‌ویژه هویت ملی، وحدت ملی، امنیت ملی، آموزش همگانی، اقتصاد پویا، تقویت سرمایه‌داری و طبقات اقتصادی، برنامه‌ریزی صحیح و... برای رفع عقب‌ماندگی توصیه می‌کردند تا بتوان لااقل و در مرحله اولیه از وضعیت سنتی و عقب‌ماندگی رها شده و موانع توسعه را از میان برداشت. [۱۹] به‌واقع توسعه در ایران نیز با تأکید بر توسعه اقتصادی در درجه اول و توسعه اجتماعی و فرهنگی در درجه دوم، هدف اولیه خود را بیرون آمدن از وضعیت عقب‌ماندگی دانسته و الگوی مورد نظر خود را غرب و غربی‌شدن معرفی نمود. چنین توجهی به غرب با توجه به پیشرفت‌های فزاینده آن در مقایسه با عقب‌ماندگی‌های موجود در ایران امری بدیهی و طبیعی می‌نمود. برای نمونه می‌توان به این قول ملک‌الشعراى بهار، در قصیده «پیام ایران» که باید علم غرب را به معده شرق آورده تا آن را هضم کند و با تن خود انضمام دهد توجه نمود که بیانگر رویکرد متجددان آن دوره است:

ز غرب علم فراگیر و ده به معده شرق که فعل هاضمه‌اش با تن انضمام دهد
تجدد برای بهار و همفکران او مسأله مرگ و زندگی است:

| | |
|---------------------------|--------------------------------|
| یا مرگ یا تجدد و اصلاح | راهی جز این دو پیش وطن نیست |
| ایران کهن شده است سراپای | درمانش جز به تازه‌شدن نیست |
| عقل کهن به مغز جوان هست | فکر جوان به مغز کهن نیست |
| ز اصلاح اگر جوان نشود ملک | گر مرد جای سوگ و حزن نیست [۲۰] |

از این منظر رادیکالیسم ایرانیانی که اندکی بعد در سویس و فرانسه و به‌ویژه در آلمان گردهم می‌آیند قابل توجه است. بیشتر از همه مجله «کاوه» چاپ برلن

افکار این گروه را منعکس می‌کرد و گروه‌های دیگری در شهرهای دیگر اروپا از طریق آن با محفل برلن در تماس بودند. «مسلک و مقصد (این مجله) بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی بود در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و به‌قدر تصور تقویت آزادی داخلی و خارجی آن.» [۲۱]

برای اولین بار روشنفکران ایرانی که با مجله کاهه همکاری می‌کردند و جملگی عضو «کمیته ملیون ایرانی مقیم آلمان» نیز بودند اندیشه خود را درباره تجدید به صورت یک مانیفست به قلم تقی‌زاده در شماره اول دوره دوم کاهه (۲۲ ژانویه ۱۹۲۰) اعلام داشتند: «قبول و ترویج بلاشرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان را بدون هیچ استثناء (جز زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادت بی‌معنی که از معنی غلط وطن‌پرستی ناشی می‌شود و آن را وطن‌پرستی کاذب می‌توان خواند و اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی.» [۲۲] و سرانجام، این شعار که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس». مدل نویسندگان مجله کاهه کشور آلمان بود و حتی پس از شکست آلمان در جنگ بین‌الملل اول بازهم معتقد ماندند که آلمان از لحاظ علم بالاترین فرهنگ اروپایی است.

در همین دوره کاهه مقاله «برنامه عمل برای مدرنیزاسیون» و مقاله «اصلاحات اساسی» و نیز مناظره‌ای تحت عنوان «شب و روز» چاپ شد. در این مقالات نویسندگان کاهه مهمترین مسائل آن روز ایران را به ترتیب اهمیت چنین ذکر می‌کنند: «۱. تعلیم و ترتیب عمومی و اجباری؛ ۲. نشر کتب مفید و ترجمه کتب فرنگی و منتشر ساختن آن‌ها؛ ۳. اخذ اصول و آداب و رسوم و تمدن اروپایی و قبول آن بلاشرط؛ ۴. ترویج فوق‌العاده و خیلی زیاد از انواع و روش‌های بدنی به ترتیب اروپایی؛ ۵. حفظ زبان ملی یعنی فارسی از فساد؛ ۶. اعلام جنگ بی‌امان بر ضد تریاک، وافور و الکل؛ ۷. جنگ بر ضد تعصبات

جاهلانه و مساوات تامه حقوق پیروان مذاهب مختلفه؛ ۸. محاربه بر ضد امراض عمومی و مخصوصاً مالاریا، سل و امراض اطفال؛ ۹. حفظ استقلال ایران؛ ۱۰. آبادی مملکت به ترتیب اروپایی و مخصوصاً داخل کردن ماشین؛ ۱۱. آزادی زن‌ها و تربیت و تعلیم و تحصیل حقوق و اختیارات آن‌ها؛ ۱۲. جنگ شدید و آتشین بر ضد دروغ؛ ۱۳. جد و اهتمام در برانداختن صف خبیثه اسباب چینی و «دیپلوماسی» که اخیراً بدبختانه در زیر این عنوان در ایران شایع شده؛ ۱۴. برانداختن رسم ننگین عشق غیرطبیعی که از قدیم‌الایام یکی از بدترین رذایل قوم ما بوده و از موانع عمده تمدن است؛ ۱۵. جنگ بر ضد شوخی و هزل و مبالغه و یاوه‌سرایی و پرگویی و سعی در ایجاد خصلت جدی بودن در میان مردم و ۱۶. احیای سنن و رسوم مستحسنه قدیمه ملی ایران.» [۲۳]

این طرز تفکر در مقاله اصلاحات اساسی (دسامبر ۱۹۲۱/۱۳۰۰ش) شکل می‌گیرد و مقارن با تغییرات سیاسی مهمی در ایران سه اصل برای اصلاح فوری ایران پیشنهاد می‌شود: ۱. تعلیم عمومی ملت، عمومیت فوق‌العاده ورزش‌های بدنی؛ [۲۲] ۲. استخدام فوری مستشاران فرنگی برای اصلاح ادارات دولتی و ملتی ایران و دادن اختیارات کافی و قدرت لازم به آن‌ها و حمایت جدی از ایشان؛ [۲۵] ۳. تقویت دولت مرکزی و فراهم آوردن اسباب دوام و استحکام آن و ایجاد امنیت محکم در مملکت به هر ترتیبی که ممکن شود تا سکون و فراغت بالی پیدا شده و هوا برای نقشه‌های اساسی اقدامات ملی صاف شود.» [۲۶]

کاظم‌زاده ایرانشهر نیز مجله «ایران‌شهر» را در برلن منتشر می‌کند و جمال‌زاده مجله «علم و هنر» را در لایپزیک. جوانان ایرانی مقیم برلن نیز در سال ۱۳۰۳/م ۱۹۲۴ش مجله‌ای منتشر می‌کنند با عنوان «نامه فرنگستان» که راه کاوه را ادامه می‌دهد و سرمقاله اول آن نشان می‌دهد که نویسندگان این مجله تا چه حد شیفته تمدن اروپایی هستند:

«ما همه جوانیم. ما همه امید زندگانی داریم. ما می‌خواهیم سالیان دراز با سربلندی و افتخار بگذرانیم. ما همه یک آرزو داریم و همه به طرف یک مقصود می‌رویم. سلطنت فکر جوان بر فکر پیر... ایران باید

زندگانی را از سر گیرد. همه چیز نو باید گردد. ما ایران نو، مرد نو می‌خواهیم. ما می‌خواهیم ایران را اروپایی نماییم. ما می‌خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم. «ایران باید روحاً و جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی‌مآب شود.» [۲۷]

حوالی سال ۱۳۰۰/۱۹۲۱ ش عده‌ای از دانشجویان بازگشته از غرب و برخی از اعضای پیشین محفل برلن، «انجمن ایران جوان» را در تهران تشکیل دادند و در آغاز کار، انجمن خاص جوانانی بود که در اروپا و امریکا تحصیل کرده به طرز تفکر و تمدن غربی‌ها آشنایی کافی داشتند. علی‌اکبر سیاسی - مؤسس انجمن - می‌نویسد:

«انجمنی تشکیل دادیم نخست به نام «سروش دانش» و اندکی بعد به نام «ایران جوان». بدین مناسبت که معتقد بودیم ایران پیر و فرسوده باید با قبول تمدن جدید از نو جوان و نیرومند گردد... ما در آغاز کار عضویت انجمن را به جوانانی اختصاص دادیم که به طرز تفکر مغربی‌ها آشنایی داشتند و علت این اختصاص و انحصار این بود که افکار ما برای آن زمان ایران تند و انقلابی می‌نمود و بیم آن می‌رفت که جوانان دیگری که با افکار جدید آشنا و مانوس نبودند مراد ما را درست درنیابند و به جای این که برای پیشرفت مرام انجمن مدد برسانند مانع اجرای آن شوند یعنی یار شاطر نباشند بلکه بار خاطر گردند. این که می‌گویم ما افکار تند و انقلابی داشتیم مراد این نیست که به کلی خام و ناآزموده و به اصطلاح «جعفرخان‌های از فرنگ آمده» بودیم بلکه برعکس نسبت به سن خود از نیک و بدها و از زشتی‌ها و زیبایی‌ها و از بسیاری چیزها آگاهی داشتیم و این خود یکی از میان جمع ما یعنی حسن مقدم بود که نمایشنامه «جعفرخان از فرنگ آمده» را نوشت... این نمایشنامه را اعضای انجمن در سالن گراند هتل به روی صحنه آوردند.» [۲۸]

بنابراین با توجه به شکست‌های پی‌درپی و ضعف‌ها و عقب‌ماندگی‌ها که به فروپاشی کشور منجر شده بود، همگی متجددین به لزوم اخذ تمدن غرب و

نوسازی به منظور رهایی از چنین وضعیتی تأکید کرده و باتوجه به سابقه حکومت قاجار، از براندازی آن و بنامودن حکومتی جدید با رویکردی متفاوت و جدید دفاع نمودند. برای مثال چنین همگرایی میان متجددین، در حمایت از تلاش‌های یکپارچه‌سازی و ملت‌سازی رضاخان، در نشست بین او، که در آن موقع رئیس‌الوزرا بود، و اعضای انجمن تازه‌تأسیس «ایران جوان» در فروردین ۱۳۰۰ بیان روشنی می‌یابد. در جلسهای که رضاخان اعضای انجمن را برای پی‌بردن به ماهیت و هدف سازمان آنان فراخوانده بود، علی‌اکبر سیاسی، توضیح داد که آن‌ها جوانان میهن‌پرستی هستند که از عقب‌ماندگی ایران در عذابند و آرزو دارند شکاف بین ایران و کشورهای اروپایی پر شود. رضاخان پس از مطالعه دقیق منشور این انجمن، به آن‌ها اطمینان داد که آنچه آن‌ها به زبان می‌آورند، او در عمل پیاده خواهد کرد. [۲۹]

۴. بنابراین از دیگر ویژگی‌های مهم گفتمان توسعه، جهت‌گیری‌های غربی آنست. این دولت‌ها در روند نوسازی خود و یا مدرنیزاسیون به شدت نیازمند کمک‌های مالی غرب (برای ادامه پروژه نوسازی)، کمک‌های نظامی و تسلیحاتی (برای مقابله با جنبش‌های چپ درون کشور) و کمک‌های سیاسی دیپلماتیک آن‌ها (به منظور مقابله با توطئه خارجی) می‌باشند. غرب نیز به منظور رهایی این کشورها از افتادن در دام کمونیزم از هیچ کمکی حتی نظامی دریغ نمی‌ورزید. از اینرو کشورهایی که در این دهه‌ها توانستند همچون جنوب شرق آسیا و آمریکای لاتین از این‌گونه کمک‌ها به منظور توسعه استفاده نمایند، به پیشرفت‌های بزرگی نائل آمدند و حداقل از وضعیت عقب‌ماندگی رها شدند.^۱

۵. ناسیونالیزم نیز از دیگر ویژگی‌های این گفتمان است. ایدئولوژی حاکم بر این گفتمان ناسیونالیزم بوده است. در رویکرد ناسیونالیستی در ایران این دوره بر سه محور اصلی سنت‌ستیزی (گفتمان توسعه در ایران برنامه سنت‌ستیزی خود را در غالب اسلام‌ستیزی دنبال نمود)، بیگانه‌ستیزی (بیگانه‌های گفتمان توسعه در ایران عرب‌ها و بلوک شرق بودند) و وحدت ملی (وحدت زبانی، قومی و

۱. درحالی که حکومت پهلوی از این کمک‌ها بیشتر در راستای نظامی‌گری استفاده نمود.

نژادی درون گفتمان توسعه در ایران با هدف حذف خرده‌فرهنگ‌ها بود) تأکید شد. برای مثال محمود افشار در مجله آینده که آن روزها در تهران منتشر می‌شد می‌نویسد:

«وحدت ملی امروز از اهم مسائل و حقایق بین‌المللی است. چه ما بخواهیم و چه نخواهیم در آینده ملت ما نیز در همین جریان سیاسی خواهد افتاد و این حقیقت یک روزی مدار سیاست ما خواهد گردید. همچنان‌که مدار سیاست غالب دول. مخصوصاً عثمانی (ترکیه) نیز گردیده است. هر سیاستمداری باید این را به خوبی بداند زیرا مسأله وحدت ملی حد مشترک میان سیاست خارجی و سیاست داخلی است.» [۳۰]

این مسأله که در شعر شعرای این دوره نیز آشکار است با درون‌مایه‌های ناسیونالیستی به اوج می‌رسد. وطن بزرگترین مایه الهام همه شاعران این دوره است.

بهار:

وطنیاتی با دیده تر می‌گویم
با وجودی که در آن نیست اثر می‌گویم
که وطن باز وطن باز در خطر است
ای وطن خواهان زنهار وطن در خطر است [۳۱]

دهخدا:

هنوزم ز خردی به خاطر در است
که در لانه ماکیان برده دست
به منقارم آن سان به سختی گزید
که اشکم، چو خون از رگ آن دم جهید
پدر خنده بر گریه‌ام زد که هان

وطن‌داری آموز از ماکیان [۳۲]

و یا میرزاده عشقی پس از سفری به مداین و مشاهده خرابه‌های آن چنین

می‌سراید:

آنچه من دیدم در این قصر خراب بُد به بیداری خدایا! یا به خواب؟
پادشاهان را همه اندوهگین دیدم اندر ماتم ایران زمین
نگمان داندمان اجدادمان ای خدا دیگر برس بر دادمان
وعدۀ زرتشت را تقدیر کن دید عشقی خواب و تو تعبیر کن [۳۳]

این ویژگی آمیختگی ناسیونالیزم ایرانی به تاریخ ایران باستان، در سروده‌های عارف قزوینی نیز به چشم می‌خورد:

مراقومیت از زرتشت و گشتاسب بود محکم
به پیشانی باز این فخر از پیشینیان دارم
مسلمان یا که ترسا این دو در دستور ملیت

ندارد فرق ز آن بیگانگی با این و آن دارم [۳۴]

۶. شکل‌گیری گفتمان توسعه در ایران با شکل‌گیری آن در سطح جهان نیز همچون روی کار آمدن آتاتورک در ترکیه، موسولینی در ایتالیا و بعدها هیتلر در آلمان تقریباً همزمان بوده است. ویژگی این دولت‌ها که همگی از دل دموکراسی‌های نیم‌بند بیرون آمدند، تمرکزگرایی، سرکوب سیاسی، اولویت اقتصاد و امنیت، یکپارچگی ملی، رویکرد ناسیونالیستی، مبارزه با سنت و معرفی آن به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی، نظامی‌گری و... بوده است. گرچه منشأ پیدایش این دولت‌ها مقابله با کمونیزم و اندیشه‌های چپ از یکسو و جبران عقب‌ماندگی (فقر، بی‌عدالتی، نابرابری، ناامنی و...) از سوی دیگر بود، ولی ویژگی مشترک همه آن‌ها علاوه بر موارد فوق تأکید بر نقش دولت در مقابل سایر نیروهای سیاسی است. بنابراین دولت منشأ توسعه و نوسازی، حفظ نظم و امنیت، تصمیم‌گیری و مدیریت کشور محسوب شده و هرگونه فعالیت‌های خارج از مدار دولت مورد کنترل قرار می‌گیرد. با افزایش قدرت دولت نیز به‌عنوان عامل پیشرفت، نظم، برابری و عدالت در راستای چهرهٔ دوم مدرنیته، چهرهٔ اولیه مدرنیته یعنی دموکراسی رنگ می‌بازد.

در طرح کلی روشنفکران ایرانی برای گذار به مدرنیته اثبات‌گرا، دولت

مرکزی و مقتدر نیازمند یک شخصیت نیرومند، و یک «فرمانروای مستبد روشن‌اندیش» بود که گذار به اصلاحات اثبات‌گرا را عملی سازد. [۳۵] در مقاله‌ای در سال ۱۳۰۲ در مجلهٔ ایرانشهر، به سردبیری حسین کاظم‌زاده (۱۳۴۱-۱۲۶۲) این فکر به صراحت بیان شد. آلبای افشار در این مقاله عقیده داشت یک پطر کبیر می‌تواند از «کمیته‌ها، جلسه‌ها و کمیسیون‌ها» هزار بار مؤثرتر باشد. جالب آن‌که او مدعی بود که اکثر ایرانیان نمی‌توانند «حقیقت» مشروطه‌خواهی، جمهوری‌خواهی، و آزادی را درک کنند:

«من معتقدم که هیأت جامعهٔ ایران درب خانهٔ خود را جاروب نخواهد کرد. چراغ درب منزل خود را روشن نخواهد نمود. زیاله حیاط خود را به دست سپور بلدیه نخواهد سپرد. یک نفر مصلح، یک دماغ منور و فکر باز لازم است که هر روز صبح به زور درب منزل ما را جاروب کند. چراغ کوچه‌های ما را به زور روشن کند. وضع لباس ما را به زور یکنواخت و یگروند نماید، چرخ ادارات را به زور به راه بیندازد، مداخلات روحانیون را در امور سیاسی و سیاسیون را در امور روحانی به زور جلوگیری نماید، مجلس شورا را به زور از اشخاصی انتخاب کند که فیسبب انستیتو پاستور و اسطبل و قهوه‌خانه (خانه) را فرق بگذارند. قهوه‌خانه و شیرفروشی و بقالی و عطاری ما را هم به زور مرتب نماید. تحصیلات زن و مرد را به زور و با قوهٔ سرنیزه و شلاق اجباری نماید. و همین‌طور از جمیع جهات از جزء و کل و از واضح و مکتوم حتی ساعات خواب و بیداری ما را خودش به زور معلوم کرده و بالاخره پردهٔ اوهام را به زور از جلوی چشم ما رد نماید.» [۳۶]

آلبای افشار مقالهٔ خود را با این پرسش دردآلود به پایان می‌برد که «اگر همانند لنین در روسیه و میکادو در ژاپن و کمال پاشا در ترکیه، کسی یافت نشود که به دردهای ما مرهم بگذارد و سعادت را به ما تحمیل کند، وای بر من و دل من.» [۳۷]

۷. سرانجام آن‌که می‌بایست از اشتیاق روشنفکران نسبت به گفتمان توسعه که بدون کمک آن‌ها شکل‌گیری آن نیز امکان‌پذیر نبود، سخن گفت. نکتهٔ مهم در

اینجا آنست که اگرچه همگی این تجددطلبان در شکل دادن گفتمان توسعه بر ضرورت تحقق چهره دوم مدرنیته بنا بر ضرورت‌های تاریخی تأکید داشته‌اند اما هرگز هدف آن‌ها اولاً نادیده گرفتن چهره اول مدرنیته یعنی دموکراسی نبوده بلکه ضرورت توجه به آن را تنها در حال حاضر لازم نمی‌دانسته‌اند و به منظور دستیابی به توسعه، وجود دموکراسی و نهادهای دموکراتیک را تنها در وضعیت عقب‌ماندگی و فروپاشی اقتصاد و فرهنگ و سیاست کشور مانع می‌خواندند. در حالی که آن‌ها معتقد بودند با رسیدن کشور به سطحی از توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و آماده‌شدن شرایط لازم، دموکراسی امکان تحقق دارد. ثانیاً منظور آن‌ها از تقدم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و عدم اولویت دموکراسی، هرگز به معنای سرکوب عام نبوده بلکه ممانعت از فعالیت علنی و مخرب احزاب، افراد و گروه‌هایی بود که مانع از توسعه محسوب می‌گردند نه تمامی آن‌هایی که با نخبگان سیاسی حاکم و یا نظام سیاسی موجود مخالفت می‌ورزند. از سوی دیگر منظور روشنفکران در استقبال از شکل دادن به گفتمان توسعه، دولت‌محوری و نه شخص‌محوری بوده است. آن‌ها خواهان دولتی بوده‌اند که بتواند نظم، امنیت، توسعه، ثبات، بوروکراسی، برابری، عدالت، آموزش مدرن و... را از طریق اختیارات فوق‌العاده‌ای که قانون در اختیار آن قرار می‌دهد و با همراهی روشنفکران برقرار سازد، نه دولتی که بر تصمیمات یک شخص بنا شده است. برای مثال سید حسن تقی‌زاده که در این دوران با تبعید به خارج از کشور به علت اتهام در مشارکت در قتل آیت‌الله بهبهانی در برلین مجله کاوه را که مهمترین نشریه تأثیرگذار در زمینه لزوم روی کارآمدن دولت مرکزی قدرتمند و افکار ناسیونالیستی بود، منتشر می‌ساخت، چنین می‌گوید:

«حصول این ثبات اوضاع، مبتنی و متوقف بر سه چیز است: نخست ثبات و قدرت و استعکام کامل حکومت مرکزی. دوم داشتن قوای تأمینیه منظم... سوم داشتن میزانی معتدل از آزادی و حکومت ملی (به معنای دموکراسی) و حفظ آن.» [۳۸]

او در دفاع از حکومت مطلقه قانونی نیز چنین می‌گوید:

«چنان‌که در همین مملکت انگلیس، رئیس‌الوزراء فعلی تقریباً به اندازه هیتلر رئیس دولت آلمان قدرت دارد ولی این قدرت را یک مجلس ملی... به او داده و دائماً هم می‌دهند... و این نه از آن جهت است که کسی تصور کند مستر چرچیل واقعاً مرد کامل‌العیار بی‌عیبی است و بنابراین تغییر او یا ایراد به او لازم نیست... لکن چون رشد سیاسی و عقل مملکت‌داری در این ملت کم نیست همه تشخیص می‌دهند که در حالت حالیه وجود چنین شخصی در سرکار، یا یک شخص دیگری - هر که باشد - به‌طور ثابت و مقتدر ضروری است.» [۲۹]

در عمل، آنچه در ایران سال‌های ۱۳۰۴-۵۷ توسط گفتمان توسعه صورت پذیرفت، چیزی جز نابودی نهادهای دموکراتیک، بی‌اعتقادی به چهره اول مدرنیته، شخص محوری و سرکوب سیاسی گسترده خارج از مدار توسعه نبوده است. سرکوبی که به تدریج با افزایش قدرت شخص اول مملکت، به انزوا، تبعید، زندانی و کشتار روشنفکران منجر گردیده و تنها به گردآوری تحصیلکردگان وابسته، جاه‌طلب و مطیع دور حکومت انجامیده است. بنابراین گفتمان توسعه گرچه با همراهی اولیه تجدیدطلبان شکل گرفت، ولی تنها به پیشبرد چهره دوم مدرنیته یعنی توسعه همراه با سرکوب سیاسی بسیار شدید منجر شده است.

ویژگی‌هایی که در مورد گفتمان توسعه برشمرده شد، سال‌های ۱۳۰۴ الی ۱۳۵۷ را در ایران شامل می‌شود. گفتمانی که با همراهی اولیه اکثریت روشنفکران و متجددان به وجود آمده ولی سپس به نابودی همگی آنها منجر شد.^۱ زمانی که کشور در سال‌های ۱۳۰۴-۱۲۸۵ درگیر جنگ‌های داخلی، اختلافات سیاسی، حضور نیروهای خارجی، بی‌ثباتی سیاسی، فقر و فلاکت و

۱. مطرح‌ترین کسانی که به روی کار آمدن رضاخان به علت نابودی دموکراسی و آرمان‌های اولیه مشروطه اعتراض نمودند، دکتر محمد مصدق از لیبرال دموکرات‌ها و آیت‌الله مدرس از شخصیت‌های مستقل سیاسی بوده‌اند، درحالی که اکثریت متجددان به‌ویژه در رأس آنها سوسیال دموکرات‌های با گرایش لیبرالی از تغییر حکومت به نفع چهره دوم مدرنیته حمایت نمودند.

قحطی و ناامنی بود، اکثریت مردم، علما و متجددین به ضرورت روی کارآمدن دولتی مقتدر و کشوری متمرکز، امن و باثبات برای جبران عقب‌ماندگی و پیشبرد اهداف توسعه‌پی برده، لذا نسبت به روی کارآوردن آن از خود استقبال و همراهی نشان دادند.

به غیر از مقالاتی که در مجلات کاوه و ایرانشهر (منتشر در برلین) و آینده (منتشر در تهران) به تبلیغ ضرورت روی کارآمدن حکومت متمرکز جدید و توسعه‌گرا می‌پرداختند و از پادشاهی رضاخان حمایت می‌نمودند و به غیر از نوشته‌ها و سروده‌های شعرای مطرحی چون علی‌اکبر دهخدا، ملک‌الشعرا بهار و... که از ضرورت نظم و امنیت و توسعه کشور سخن می‌گفتند، نگاهی به ترکیب مجلس مؤسسان تغییر سلطنت قاجاریه به پهلوی که هیچ‌کس در آن رأی مخالف ندادند، نشان‌دهنده استقبال جامعه و گروه‌های مختلف از تغییرات جدید و دولتی با چهره دوم مدرنیته می‌باشد.

در میان اعضای مجلس مؤسسان بسیاری از علمای مهم، چه از تهران و چه از استان‌ها حضور داشتند. امام جمعه خویی، حاج آقا جمال اصفهانی و سیدمحمد بهبهانی به‌طور منظم در جلسات حضور داشتند ولی در رأی‌گیری شرکت نکردند. علمای دیگر چون آیت‌الله‌زاده خراسانی، آیت‌الله‌زاده شیرازی، امام جمعه شیراز، سید ابوالقاسم کاشانی و... بیشتر به جلسات می‌آمدند و بیشتر آنها نیز در رأی‌گیری شرکت کردند. کاشانی در مباحثات مجلس بسیار فعال بود.

بازرگانان برجسته و با نفوذ هم حضور داشتند. در میان آنان می‌توان به حاج محمدحسین امین‌الضرب و حاج محمدتقی بنکدار اشاره کرد که نقشی اساسی در انقلاب مشروطیت بازی کرده بودند. افزون بر سلیمان میرزا اسکندری سوسیال دموکرات‌های دیگری نیز در مجلس بودند. صادق صادق (مستشارالدوله دوم) به‌عنوان رئیس مجلس برگزیده شد. حاج محمدتقی بادامچی، یکی از دو یا سه تن نزدیک‌ترین یاران خیابانی و چهره برجسته قیام او، عضو مجلس بود. یکی دیگر از چهره‌های مشهور مشروطه‌خواه، میرزامهدی

ملک‌زاده پسر ملک‌المتکلمین مشهور بود.

دو عضو مشهور و فعال کمیته آهن سید ضیاء، یعنی سلطان‌محمد خان عامری و عدل‌الملک (حسین دادگر) - که هر دو در کابینه کوچک سید ضیاء شرکت داشتند - جزو اعضای مجلس مؤسسان بودند. همچنین می‌توان به برخی از کسانی که به تازگی از اردوی مدرس جدا شده بودند از جمله شکرالله خان قوام‌الدوله، میرزا هاشم آشتیانی و سید ابوالحسن حائری‌زاده اشاره کرد که در مجلس حضور داشتند.

از زمینداران و افراد بانفوذ در استان‌ها می‌توان از قوام‌الملک شیرازی، سردار فاخر (رضا حکمت)، مستشارالدوله (نظام‌الدین حکمت)، علی‌اصغر حکمت، مرتضی قلی‌خان بیات، محمدخان معظمی، لطف‌الله لیقوانی، محمد ولی‌خان اسدی (مصباح‌السلطنه)، کسی که به امیر شوکت‌الملک (ابراهیم علم) بسیار نزدیک بود و در ۱۹۳۵ به اتهام آماده‌سازی قیام در مشهد در مخالفت با پوشیدن اجباری کلاه شاپوی اروپایی اعدام شد، یاد کرد.

اقلیت‌های مذهبی را چهره‌های بسیار مشهوری چون ارباب کیخسرو (زرتشتی)، الکس آقایان و الکساندر تومانیانس (مسیحی)، و حییم نماینده و رئیس جامعه کلیمیان که بعدها به اتهامات نامشخص به دستور شاه اعدام شد، نمایندگی می‌کردند.

بیش از دو‌یست و هفتاد نماینده، و بنابراین بسیاری از فعالان قدیمی طرفدار رضاخان، در مجلس حضور داشتند. داور، تیمورتاش، برادران بهرامی، رفیع، تدین، سید یعقوب (انوار)، رهنما، برادرش رضا تجدد و دیگران از جمله آنان بودند. رضاشاه هرگز پیش و پس از آن، نمی‌توانست مدعی چنین پشتیبانی گسترده‌ای از سوی نخبگان بانفوذ کشور از خود باشد. بیجا نخواهد بود اگر این رویداد را با گردهمایی در دشت مغان در ۱۹۰ سال پیش که رسیدن نادرشاه به تاج و تخت را مشروعیت داده بود، مقایسه کنیم. [۲۰]

در حال، گفتمان توسعه در سال ۱۳۰۴ بر انبوهی از ویرانه‌های باقی‌مانده از ساختارهای تاریخی عقب‌مانده، ناکامی اصلاح‌طلبانی چون عباس میرزا و

امیرکبیر و... خرابه‌های به‌جا مانده از عملکرد دودمان قاجاریه، انقلاب شهید و ناکام مشروطه، جنگ اول جهانی، استعمار، فقر، بی‌عدالتی، ناامنی، تجزیه ارضی و... بنا شد. نخستین شکل دولت از اشکال مختلف دولت در این گفتمان «دولت مطلقه» بود که بین سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۰۴ به بقای خود ادامه داد. این دولت با ویژگی‌هایی چون تمرکز و انحصار در منابع و ابزارهای قدرت دولتی، تمرکز تصمیم‌گیری‌ها و مدیریت جامعه، ناسیونالیسم، ایجاد ارتش جدید و گسترش بوروکراسی، زمینه‌های اقدامات اساسی و اولیه به‌منظور دستیابی به توسعه را فراهم آورد. [۲۱] و اقداماتی چون آموزش نوین، عرفی‌سازی جامعه، دولت‌سازی، صنعتی‌شدن، وحدت ملی در چارچوب حذف عشایر و قدرت‌های محلی، زوال طبقات سیاسی و اقتصادی قدیم و جایگزینی طبقات جدید، تشکیلات نظامی، انحصار تجارت خارجی، بنانهادن دستگاه قضایی جدید و عرفی، راهسازی و... را درحد ابتدایی و محدود آن به انجام رساند. [۲۲] درحالی که بر قدرت حکومت و شاه در این دوران به تدریج افزوده می‌شد، دوری روشنفکران که در تأسیس این دولت بدان کمک نمودند نیز به اشکال مختلف قتل، زندان، شکنجه و تبعید هر روز بیشتر شده^۱ به گونه‌ای که در پایان عمر این دولت، جز نظامیان و سیاستمداران وابسته، فرد مستقلی اطراف شاه یافت نمی‌شود.

پس از اشغال نظامی ایران در سال ۱۳۲۰، فضای سیاسی جدیدی با ساختار سیاسی نوین تحت عنوان «شبه دموکراسی» شکل گرفت که تا سال ۱۳۳۲ ادامه داشت. پیدایش شبه دموکراسی در این دوران که نوعی بازگشت به چهره نخست مدرنیته و انحراف از چهره دوم آن محسوب می‌شود، به علت تجربه استبدادی دوران رضاشاهی، رشد اندک بورژوازی و گروه‌های سیاسی، افزایش

۱. از جمله این منجدین که در به قدرت‌رساندن رضاشاه نقش اصلی داشته‌اند، می‌توان به قتل نیمورتاش، علی اکبر داور، سردار اسعد و فیروز، زندانی و تبعید افرادی چون عبدالحسین دیبا، محمدعلی فروغی، نفی‌زاده، محمدولی خان اسدی، فرج‌الله بهرامی (دبیر اعظم)، حسین دادگر (عدل‌الملک)، سرنیپ محمد درگاهی، سرلشکر حبیب‌الله شیبانی، سرلشکر امان‌الله جهانبانی، برادران نجدد و رهنما، فرخی بزدی، ملک‌الشعراى بهار و... اشاره نمود.

تحصیل‌کردگان و از همه مهمتر فضای بازی بود که ناشی از نبود اقتدار حکومت مرکزی نیز بود. [۲۳] این دوران که بی‌شبهت به دوران هرج و مرج سال‌های میانی انقلاب مشروطه تا روی کار آمدن سلسله پهلوی نبود، به علت فضای استعمارستیزی پس از جنگ جهانی دوم و تحت تأثیر آن که به جنبش ملی شدن صنعت نفت انجامید، همراه با درگیری‌های مجدد میان گروه‌های سیاسی، بحران‌های اقتصادی و ناامنی سیاسی و اجتماعی بار دیگر جای خود را به حکومتی متمرکز و استبدادی با قدرت سرکوب‌گری بالاتر داد که می‌توان از آن به عنوان «رژیم اقتدارگرای بوروکراتیک» یاد نمود.

رژیم اقتدارگرای بوروکراتیک در ایران که سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۳۲ را دربر می‌گیرد همانند مدل‌های آمریکای لاتین و جنوب شرق آسیا بر ائتلاف سه‌گانه میان دولت، ارتش و نخبگان فکری در بعد سیاسی و ائتلاف اقتصادی سه‌گانه میان سرمایه دولتی، سرمایه‌های خصوصی و سرمایه‌های بین‌المللی بنا شد. این دولت نیز با حمایت گسترده بین‌المللی هدف اولیه خود را توسعه اقتصادی منهای توسعه سیاسی خوانده و با هرگونه تشکل‌گرایی به‌ویژه میان کارگران به شدت برخورد می‌شد. نمونه این رژیم‌ها در آمریکای لاتین در شیلی توسط ژنرال پینوشه و در جنوب شرق آسیا در اندونزی توسط سوهارتو تشکیل شده بود که هرگونه کاربرد خشونت را برای رساندن کشور به توسعه اقتصادی و ادغام در نظام اقتصادی بین‌المللی و مقابله با کمونیزم جایز می‌دانستند. از اینرو این دولت بر دستگاه‌های امنیتی و نظامی گسترده‌ای که از سوی قدرت‌های غربی در مقابله با جنبش‌های چپ دوران جنگ سرد حمایت می‌شد، تکیه زده بود. [۲۴] درحالی که کشورهای جنوب شرق آسیا و آمریکای لاتین به راه توسعه اقتصادی با ساختار رژیم‌های اقتدارگرای بوروکراتیک خود ادامه داده و به توسعه نیز دست یافته‌اند، رژیم ایران در سال ۱۳۴۲ به علت قدرت مالی ناشی از درآمدهای نفتی خود از آن‌ها جدا شده و راهی را در پیش گرفت که از آن می‌توان به دوران «استبداد نفتی» یاد نمود. این دوران در تفاوت با رژیم‌های اقتدارگرای بوروکراتیک شاهد قدرت فوق‌العاده حکومت در مقایسه با سایر ائتلاف‌کنندگان

بوده و تمامی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را زیر چتر حمایت مالی خود قرار داد، به گونه‌ای که برخلاف آن رژیم‌ها، امکان رشد مستقل سرمایه‌های داخلی و خارجی را به علت انحصار قدرت اقتصادی و توان مالی ناشی از درآمدهای نفتی از بین برد و به جای آن دولت یکه‌تاز میدان شد. [۲۵] این دوران که تا سال ۱۳۵۷ ادامه یافت، با نظام اقتصادی دیگری تحت عنوان «رائتیریسیم» همراه بوده است که مبتنی بر وابستگی اقتصادی تک‌تک افراد جامعه به حمایت‌های دولت بود، به گونه‌ای که با قطع و یا کاهش این حمایت‌ها رژیم دچار بحران می‌شد. [۲۶] در هر حال استبداد نفتی برخلاف رژیم‌های اقتدارگرای بوروکراتیک به جای آن‌که حامی سرمایه‌های خصوصی و بین‌المللی باشد، خود به سرمایه‌گذاری تبدیل می‌شود که امکان رقابت با آن وجود نداشت. در هر حال گفتمان توسعه با تأکید بر چهرهٔ دوم مدرنیته یعنی توسعه، نظم، دولت‌گرایی، تمرکز، امنیت و... در سال‌های ۱۳۰۴ الی ۱۳۵۷ به علت سرکوب‌های سیاسی گسترده، سنت‌ستیزی به‌ویژه در اشکال مذهبی آن و وابستگی مطلق به بلوک غرب، برخلاف رژیم‌های مشابه آن در جهان نتوانست به عمر خود ادامه دهد، بلکه از همان آغاز با بحران‌های متعددی مواجه شد که با افزایش روند مدرنیزاسیون، سرکوب سیاسی و وابستگی به غرب، بر روند مخالفت‌ها و رادیکال‌تر شدن آن‌ها افزوده شد. با گسترش نارضایتی‌ها، گسترش ارتباطات داخلی و خارجی میان افراد جامعه، افزایش تحصیلات، افزایش امکانات رسانه‌ای و با توجه به فضای جنگ سرد که به شدت ایدئولوژیک بود، مخالفان گفتمان توسعه هر روز به تعداد و شدت مخالفتشان افزوده شد که در نهایت به انقلاب علیه گفتمان توسعه و براندازی آن در سال ۱۳۵۷ منجر گردید.

یادداشت‌ها

۱. علی اکبر داور، «بحران»، آینده، سال ۲، شماره ۱، دی ۱۳۰۵، ص ۸۹.
2. Ervand Abrahamian, "Kasravi: the integrative nationalist of Iran", in

Elie Kedourie and Sylvia Haim, eds: *Towards a modern Iran: studies in thought, politics and society*, London: Frank Cass, 1980, P. 12.

۳. آلون ی. سو، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

۴. عبدالعلی قوام، نقد نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.

5. Gabriel Almond, *A progress and its Discontents*, university of California press, berkly & London, 1982, P. 58.

۶. برینگتون مور، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

۷. اس. سی. دیوب، نوسازی و توسعه، ترجمه احمد موثقی، تهران، قومس، ۱۳۷۷.

8. Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment*, Routledge, New York, 1989.

9. Fred. W. Riggs. "Development", in Giovanni satori, *social sciences conceptes, stage publications*, London, 1989, P. 160.

10. Ibid.

11. David. E. Apter, *Rethinking Developement*, stage publication. Ins, California, 1987.

12. Ibid, Pp. 16-17.

13. Dudley seers, "The meaning of Development", in David Lehmann, *Development theory: four critical studies*, cass: London. 1979, Pp. 110-13.

۱۴. مایکل تودارو، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمه غلامعلی فرجادی، ج ۲، تهران، وزارت برنامه و بودجه، ۱۳۶۶، صص ۸-۱۳۷.

۱۵. همان، صص ۶-۱۳۵.

۱۶. آمارتیا سن، توسعه و آزادی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲، صص ۲۳-۳۵، ۴۵-۵۱، ۹۹-۱۰۸.

۱۷. همان.

۱۸. همان، صص ۸۸-۸۳.
19. L. Pye, *Aspects of political Development*, Boston: Little Brown, 1966.
۲۰. دیوان ملک‌الشعراى بهار، ج ۱، ص ۲۸۷.
۲۱. دوره روزنامه کاهه (۲۱-۱۹۲۰)، برلین، سال دوم، شماره ۱، صص ۲-۳.
۲۲. همان، سال اول، شماره ۱، صص ۱-۲.
۲۳. بهنام، پیشین، ص ۱۱۱.
۲۴. روزنامه کاهه، سال اول، شماره ۴، ص ۲.
۲۵. همان، سال دوم، شماره ۱۲، ص ۶.
۲۶. همان، ص ۴.
۲۷. آرن پور، از صبا تا نیما، تهران، جیبی، ۱۳۵۴، ص ۲۳۵.
۲۸. علی اکبر سیاسى، گزارش یک زندگی، لندن، پاکا، ۱۳۶۷، صص ۷۶-۷۷.
۲۹. همان.
۳۰. محمود افشار، «مسأله ملیت و وحدت ملی ایران»، آینده، سال ۲، شماره ۸، ۱۳۰۵، صص ۴۶۳-۵۶۴.
۳۱. دیوان بهار، ج ۱، ص ۲۰۸.
۳۲. دیوان علی اکبر دهخدا، ص ۱۲۵.
۳۳. دیوان میرزاده عشقی، ص ۲۴۱.
۳۴. دیوان عارف، صص ۴۲۵-۴۲۶.
۳۵. وحدت، پیشین، ص ۱۲۸.
۳۶. آلبای افشار، «معارف در ایران»، ایرانشهر، سال ۲، شماره ۳، ۱۳۰۲، صص ۱۳۹-۴۰.
۳۷. همان، ص ۱۴۰.
۳۸. حسن تقی‌زاده، نامه‌های لندن از دوره‌های سفارت تقی‌زاده در انگلستان، به کوشش ایرج افشار، تهران، فرزانه، ۱۳۷۵، ص ۷۶.
۳۹. همان، ص ۷۹.
۴۰. محمدعلی همایون کاتوزیان، هشت مقاله در تاریخ و ادب معاصر، تهران، مرکز، ۱۳۸۵، صص ۲۱۴-۲۱۵.

41. Pery Anderson, *Linages of the Absolutist state*, London: New left Books, 1979, Pp. 15-59.

۴۲. وحید سینایی، دولت مطلقه، نظامیان و سیاست در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۴.

۴۳. عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، بحران دموکراسی در ایران ۱۳۳۲-۱۳۲۰، تهران، البرز، ۱۳۷۲.

۴۴. ساموئل هانتینگتون، موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه، ۱۳۸۱ و

- G. O'Donnell, *Modernization and Bureaucratic - Authoritarianism: studies in south American politics*, University of California, Berkly, 1973.

۴۵. محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز، ۱۳۷۲، صص ۲۲۲-۲۵۷.

46. H. Beblawi, and G. Luciani, *the Rentier state*, London, Croon Hel, 1987.

فصل ششم

گفتمان انقلابی

گرچه از جنبش مشروطیت سال ۱۲۸۵ به عنوان انقلاب یاد می‌شود، و آن نیز بیشتر نه به خاطر تحولات منجر شده به این واقعه، بلکه به علت نتایج آن می‌باشد که دست کمی از انقلاب نداشته است، ولی این تحول، با آنچه که پس از سال ۱۳۲۰ در ایران به وقوع پیوست، از نظر ماهیت و عملکرد متفاوت است. گفتمان انقلابی در ایران پس از سقوط رضاشاه، سر برآورده ولی بعد از قیام سال ۱۳۴۲، به عنوان گفتمان غالب، مسلط گردید. منظور از این گفتمان، شکل‌گیری ذهنیت رادیکالی در مبارزه با حکومت و نظم موجود به منظور جایگزین‌سازی آنست. این گفتمان که به هیچ‌وجه ساختارهای فعلی را به رسمیت نمی‌شناخت، از سوی گروه‌های متعددی در این سال‌ها مورد حمایت واقع شده که سرانجام به پیروزی خود در سال ۱۳۵۷ دست یافت.

درحالی که گفتمان مشروطه فاقد برنامه و رهبری بود، گفتمان انقلابی دارای برنامه، رهبری، انسجام، هدف و از همه مهمتر ایدئولوژی بوده است. اهداف

گفتمان مشروطه متکثر و متنوع و نزد اکثریت جامعه در راستای بهبود وضعیت موجود بوده، درحالی که گفتمان انقلابی به دنبال تغییرات اساسی به منظور دستیابی به مدینه فاضله‌ای بود که از قبل ترسیم شده بود. این گفتمان با پی گرفتن روش غیر مسالمت‌آمیز و رادیکالی، برخلاف مشروطه هرگز در صدد آشتی با حکومت و ساختارهای حاکم نبود، بلکه از پیش برای خود حکومت و ساختارهای نوینی را طرح‌ریزی کرده بود که تا بدان دست نیابد، هرگز آرام نگیرد. ریشه‌های شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران متعددند اما همچون سایر تحولات، بخشی در مسائل داخلی و بخشی دیگر در عوالم خارجی ریشه دارند. شاید بتوان ریشه‌ها و ویژگی‌های این گفتمان را به شکل زیر بیان نمود:

۱. درحالی که انقلاب مشروطه و اکثریت مشروطه‌خواهان با رویکرد شیفتگی نسبت به مدرنیته و غرب از فرایند مدرن‌سازی کشور حمایت می‌نمودند، به گونه‌ای که می‌توان از آن به یک کنش تعبیر نمود، گفتمان انقلابی نوعی واکنش بود که در مقابل مدرنیزاسیون به وجود آمد. [۱] مدرنیزاسیون در ایران توسط کسانی به اجرا درآمد که در درجه اول به قدرتمند شدن آن‌ها انجامیده بود.^۱ کسانی که به هیچ‌وجه صلاحیت مدیریت نوسازی را به علت کمی سواد، درک نادرست از مدرنیته و عدم پیوستگی با دردهای اجتماعی نداشته‌اند.^۲ به عبارت دیگر، روند مدرن‌سازی ایران در این سال‌ها توسط خودخواه‌ترین افراد و طبقه‌ای انجام گرفت که سرانجام آن ناکامی بود. مدرنیزاسیون درحالی که می‌توانست به آرامی، آگاهانه و با توجه به مقتضیات جامعه صورت پذیرد، توسط همین مدیریت به صورت ناموزون، شتاب‌زده و

۱. درحالی که در کشورهایی چون جنوب شرقی آسیا که همین روند را پی گرفته‌اند، افراد فدای سیستم می‌شدند نه بالعکس.

۲. این گروه با تأکید بر چهره دوم مدرنیته یعنی توسعه‌یافتگی و با نفی چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی، بنیادهای مدرنیته یعنی عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، سکولاریزم، اومانیسم، نسبی‌گرایی و ... را نیز نپذیرفته و یا از درک آن‌ها عاجز بوده‌اند. مدرنیزاسیون مورد نظر آن‌ها سلیقه‌ای، احساسی، در راستای منافع شخصی، مطلق‌گرا و سنت‌ستیز بود، و در مجموع غربی شدن بود تا مدرن‌شدگی.

بدون ملاحظه صورت پذیرفت. درحالی که این روند تحمیلی (و نه اختیاری) بود، به گونه‌ای که راه دیگری پیش روی جامعه باقی نگذاشته بود، از طریق عجین شدن با سنت‌ستیزی (به جای درک سنت‌ها) [۲] و به جای چالش عقلانی و طبیعی میان سنت و مدرنیته به جنگ میان آن‌ها منجر شد؛ با این تفاوت که اگر بازنده این جنگ در جریان پس از انقلاب مشروطه شریعت‌مداران بودند، در این دوره متجددین بوده‌اند.

۲. از آنجا که آغاز شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران با شروع جنگ سرد در عرصه جهانی همراه بوده است، بنابراین تحت تأثیر چنین فضایی این گفتمان نیز به شدت ایدئولوژیک بود. ویژگی مهم این ایدئولوژی همچون سایر ایدئولوژی‌ها، آرمان‌گرایی، مرکزیت محوری، حقیقت‌مداری، غیریت‌سازی و ترسیم مدینه فاضله‌ای بود که مشخصه مهم تمامی تفکرات قرن بیستمی به حساب می‌آمد. [۳] گفتمان انقلابی با نقد و نفی واقعیت‌های موجود جهانی و داخلی و با ترسیم جامعه‌ای آرمانی و بدون مشکل دارای پیروان سرسختی نیز بود که درصدد براندازی ساختار موجود و استقرار ساختار جدیدی بوده است. در واقع ایدئولوژی‌هایی چون اسلام‌گرایی، مارکسیسم و حتی روشنفکری که خود به یک ایدئولوژی تبدیل شده بود، در فضایی ایدئولوژیک همگی به صورت رودررو، یکدیگر را به عنوان غیرهایی خطاب می‌کردند که به علت داشتن دشمن مشترک یعنی امپریالیسم در خارج و حکومت دست‌نشانده آن در داخل موقتاً درمقابل هم سکوت پیشه کرده بودند، و یا تظاهر به همکاری می‌کردند. اما هرچه بود، فضای جهانی با خط‌کشی‌های پررنگ و وسیعی بود که جز نبرد پیام‌دیگری نداشت، به گونه‌ای که حقیقت تنها از درون جنگ سر درمی‌آورد.

۳. همچون جنبش مشروطه، گفتمان انقلابی نیز درصدد حل مسأله عقب‌ماندگی بود، ولی برخلاف آن راه توسعه جدیدی را مطرح می‌ساخت که به جای راه توسعه غربی، مبتنی بر عناصر و اراده داخلی بوده است. این گفتمان، توسعه غربی را توسعه‌ای مادی‌گرا، امپریالیستی و سرمایه‌دارانه خوانده که به

تضاد طبقاتی بیشتر، فقر گسترده‌تر و استثمار وسیع‌تر منجر می‌شود، لذا راه توسعه‌ای که توسط هواخواهان این گفتمان مطرح می‌شد، مبتنی بر جنبه‌های انسانی بوده و بر خودکفایی، مشارکت توده‌ای به‌ویژه قشر پایین جامعه و بر استفاده از منابع داخلی توسط عناصر و نیروهای داخلی متکی بود و نتیجه آن نیز چیزی جز برابری و عدالت خوانده نمی‌شد. ضمناً این توسعه مبتنی بر فرهنگ بومی و شیوه‌ها و نیازهای جامعه بوده، و تحمیل الگوها و ارزش‌های غربی را هرگز نمی‌پذیرفت. [۴] از این رو می‌توان از آن به‌عنوان راه توسعه بومی یا غیر غربی یاد کرد. این نحله فکری که می‌توان از بخشی از آن به‌عنوان نحله «تمدن‌مدار» نیز یاد نمود معتقد بود که تمدن ایرانی - اسلامی دچار بحران شده و مولد نیست، بلکه می‌بایست با کسب استقلال خود دست به تولید زند. [۵]

۴. گفتمان انقلابی، گفتمانی جهان‌سومی درمقابل امپریالیسم نیز بوده است. قسمت عمده‌ای از این گفتمان، اهداف و تبلیغات آن معطوف به نقد و نفی استعمار بوده و حتی علت وجودی آن می‌باشد. ادبیات جهان‌سومی به‌ویژه پس از جنگ دوم جهانی به‌صورتی مشترک ناشی از سال‌ها استعمار و سرخوردگی بوده و این‌بار به‌صورتی واحد علیه چنین وضعیتی سر به طغیان گذارد. در این سال‌ها و در تمامی کشورهای جهان سوم، گفتمان انقلابی و رادیکال به‌منظور تغییر روابط قدرت شمال و جنوب، غرب و شرق، دنیای استعماری و مستعمره و امپریالیسم و جهان سوم شکل گرفت. این گفتمان از یک سو رژیم‌های دست‌نشانده داخلی را هدف قرار داده بود و از سوی دیگر علیه قدرت‌های بزرگ به‌پا خاست. [۶] از اینرو پس از پیروزی درمقابل نظام غالب بین‌الملل، خواهان تغییر روابط شده و حق خویش را طلب می‌نمود. درحالی که حمایت گسترده قدرت‌ها از رژیم‌های دست‌نشانده و مقاومت درمقابل خواسته‌های ملت این گفتمان را به سوی انقلابی‌تر شدن هدایت می‌نمود.

۵. گفته‌ایم که گفتمان انقلابی واکنشی درمقابل مدرنیته بوده است که بیشتر چنین واکنشی به نحوه عملکرد مجریان آن و فرآیند مدرنیزاسیون بازمی‌گشت. از سوی دیگر گفته‌ایم که بخشی دیگر از چالش با مدرنیته طبیعی و ناشی از

تضاد ذاتی میان سنت و مدرنیته بود، اما ذکر این نکته لازم است که ضدیت بامدرنیته در این دوران بیشتر در قالب ضدیت با غرب شکل گرفت. از اینرو این مخالفت‌ها تنها شامل سنت‌گراها نمی‌گردد بلکه طیف وسیعی را دربر می‌گیرد که با یکی کردن مدرنیته، سرمایه‌داری، امپریالیسم و غرب به نقد از این مجموعه پرداخته‌اند. چنین نقدی که شامل طیف گسترده روشنفکری نیز می‌شود، غرب را مجموعه‌ای می‌بیند که قابل تفکیک نیست و درمقابل آن شرق یکپارچه‌ای وجود دارد که دارای ویژگی‌های منحصر به فرد می‌باشد. غرب از دید این گروه یعنی غرب مدرن و سرمایه‌داری، و شرق نیز به معنای هویت مستقل و متمایزی است که آن را از غرب جدا می‌سازد. [۷]

شکل‌دهندگان به گفتمان انقلابی که شامل سه طیف گسترده اسلام‌گرایان، مارکس‌گرایان و روشنفکران منتقد می‌شوند، هر یک در خصوص مدرنیته و غرب رویکردی از نقد تا نفی را برگزیده‌اند. اسلام‌گرایی در ایران به‌عنوان یک ایدئولوژی که درصدد تغییر حکومت موجود و ایجاد نظامی جدید برای تأسیس حکومت اسلامی بود و نخستین بار در دهه ۱۳۲۰ توسط گروه فداییان اسلام شکل گرفت، درمقابل غرب و مدرنیته که هر دو را یکی می‌پنداشت، به سیاست نفی روی آورد و برای کشور، هویتی مستقل از غرب و فرهنگی جدای از مدرنیته درون چارچوب سرزمین‌های اسلامی و هویت دینی جستجو می‌نمود که معیارهای آن کاملاً در ضدیت با معیارهای تجدد می‌باشد. اسلام‌گرایان با نفی مطلق چهره نخست مدرنیته و بنیادهای معرفتی آن، تنها چهره دوم را با اصلاحات اساسی و بر بنیادهای مذهبی، اخلاقی و انسانی که به نتایج مطلوب برای نوع بشر مطابق با دستورالعمل‌های دینی منجر شود، قابل قبول می‌دانستند. مارکسیسم نیز در ایران که به‌عنوان ایدئولوژی کمونیستی نخستین بار در جریان انقلاب مشروطه شکل گرفت ولی به‌صورت جریانی قدرتمند در سال ۱۳۲۰ در صحنه سیاسی کشور ظاهر شد، با وجود پذیرش چهره دوم مدرنیته (توسعه، نظم، برابری، عدالت و...) و بنیادهای آن (عقل‌گرایی، اومانیسم، سکولاریزم و تجربه‌گرایی) با چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی، فردگرایی،

کثرت‌گرایی، نسبی‌گرایی، تساهل و... شدیداً سر مخالفت داشته و آن را بورژوازی می‌خواند؛ درحالی که این گروه با تفسیری مادی و دیالکتیکی، با سنت و مذهب مبارزه می‌نمود، درمقابل غرب لیبرال موضعی شدیداً رادیکال اتخاذ نمود و آن را امپریالیسم سرمایه‌داری لقب می‌داد. همین گروه بود که نخستین بار ادبیات امپریالیستی، غرب‌ستیزی و ضدیت با سرمایه‌داری را در ایران ترویج نمود.^۱

ضمن این دو گروه، گروه جدیدی از روشنفکری در این دهه‌ها شکل گرفت که برخلاف روشنفکری دوران مشروطه به جای پذیرش مدرنیته، نسبت به آن انتقادات شدیدی داشته است. این عده گرچه با امپریالیسم غربی و سیاست‌های آن در جهان سوم مخالف بوده و به مبارزه برخاستند، اما نسبت به مدرنیته و مبانی آن انتقاداتی داشته‌اند و برای شرق هویتی مستقل جستجو می‌کردند. آن‌ها در رابطه با مدرنیته دست به گزینش زده و با وجود پذیرش هر دو چهره تجدد، مبانی آن را با مبانی فرهنگ شرقی، اسلامی و ایرانی سازگار نمی‌دانستند. درون همین طیف از روشنفکری گرچه لایه‌های گسترده‌ای از گرایش‌های اسلامی (جلال آل احمد، دکتر شریعتی، مهندس بازرگان، آیت‌الله طالقانی و...)، گرایش‌های مارکسیستی (خلیل ملکی و جریان نیروی سوم)، گرایش‌های ملی (حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، احمد کسروی، صادق هدایت، اخوان ثالث) و گرایش‌های علمی (احسان نراقی و داریوش شایگان)^[۸] وجود داشته است و ویژگی مشترک همه آن‌ها اعتقاد به تئوری «بازگشت به خویشتن»، خودباوری، هویت مستقل در برابر غرب، معنویت‌گرایی، مقابله با تهاجم فرهنگی، نقد مدرنیته و نه نفی و پذیرش آن بوده است، اما تنها روشنفکری اسلامی در این میان رویکرد انقلابی اتخاذ نمود.^۲ در واقع رویکرد آنان در رابطه با تجدد بیشتر معطوف به

۱. بخش عمده‌ای از اسلام‌گرایی در ضدیت با مبانی مارکسیستی به‌ویژه عقیده ماتریالیستی آن شکل گرفت. به‌واقع پیدایش اسلام‌گرایی بیشتر نتیجه ضدیت سکولاریستی لیبرال‌ها و ماتریالیستی مارکسیست‌ها با دین بود.

۲. درحالی که تنها بخش عمده‌ای از روشنفکری اسلامی رویکرد انقلابی اتخاذ نمود، اما سایر جریانات روشنفکری نیز با نقدهای ویرانگر خود به سیاست مدرنیزاسیون پهلوی، غرب

نتیجه آن بوده و باتوجه به نتایجی چون غلبه روابط سرمایه‌داری، شی‌وارگی، پوچ‌گرایی، دین‌زدایی و حاکمیت ابزار به‌جای اخلاق، خواهان مبانی و بنیادهای بومی‌تری برای مدرنیته بوده‌اند که به نتایج غیر سودانگاران، غیرابزاری، عدالت‌مدارانه و انسانی منجر شود. گفته ارنست گلنر بیان‌کننده این وضعیت است:

«جوامع کنونی میان غربی‌شدن (به یک معنی) و توده‌گرایی قرار گرفته‌اند. ارج نهادن به سنت‌های مردم عامه و آرمان‌گرایی سنت‌های مردمی، واقعیت و یا تخیلی است که پیامد آن آرزوی دست‌یابی به عزت نفس است؛ یعنی هویتی که از بیگانه‌عاریت گرفته نشده، به عبارتی پرهیز از تقلید و در مرتبه برتر ابداع الگویی متفاوت.» [۹]

لذا سه گروه فوق در گفتمان انقلابی، با وجود اختلاف نظر فکری شدید که با یکدیگر داشته‌اند، اما همگی در تلاش برای ایجاد جامعه‌ای مطلوب و آرمانی خارج از روابط استعماری و غیرانسانی اشتراک نظر داشته و برای ایران و ایرانی هویتی مستقل جدای از هویت غربی و سرمایه‌داری جستجو می‌کردند. به عبارت دیگر عمده تلاشی که توسط گفتمان انقلابی صورت پذیرفت، پاسخ‌دادن به مسأله هویت بوده است که کلی‌تر از پاسخ‌گویی به مسأله عقب‌ماندگی است. درحالی که برای انقلابیون مشروطه عمده‌ترین سؤال، راه حل مسأله عقب‌ماندگی بوده و درخصوص هویت سؤال عمده‌ای به‌جز توسط عده‌ای اندک به رهبری شیخ فضل‌الله نوری مطرح نشد، برای انقلابیون دهه ۱۳۲۰ به بعد مسأله اصلی پاسخ به چیستی هویتشان بوده که با پاسخ به آن در واقع به مسأله عقب‌ماندگی پاسخ می‌دادند. عمده‌ترین پاسخ‌هایی که در این گفتمان مطرح می‌شد نیز حول محور طرح‌ریزی هویتی مستقل جدای از هویت غربی بود که در سال‌های اخیر از سوی غربیان مورد هجوم واقع شد. از اینرو همگی انقلابیون به‌خصوص اسلام‌گرایان و روشنفکران مذهبی درصدد طرح انسان، جامعه، اقتصاد، فرهنگ و سیاست بومی و غیرغربی برآمدند. طرح

و مدرنیته نقش مهمی در ایجاد فضای انقلابی داشته‌اند. در واقع رویکرد این جریان‌ها به غیر از گرایش اسلامی، فکری - اصلاحی و انتقادی بود نه انقلابی.

بازگشت به خویشتن آنان که شعاری مشترک در گفتمان انقلابی بوده است در واقع طرح‌ریزی هویتی غیرغربی بود که با بازگشت به خویشتن ملی (روشنفکران و گروه‌های ملی‌گرا)، خویشتن اسلامی (اسلام‌گرایان و روشنفکران مذهبی)، خویشتن انسانی و شرقی (روشنفکران علمی) و خویشتن طبقاتی (مارکسیست‌ها) درمقابل هویت غربی قرار می‌گرفت و غرب را در جنبه‌های ذهنی و عینی آن به چالش می‌طلبید، به گونه‌ای که هرگونه اتخاذ الگوی غربی توسط این گفتمان، به‌عنوان غرب‌زدگی مورد نقد واقع شده و نفی می‌گردید.

یادداشت‌ها

1. Tim McDaniel, *Autocracy, Modernization and Revolution in Russia and Iran*, Princeton, N.J: Princeton university press, 1991.
2. Misagh Parsa, "Economic Development and Political Transformation: A comparative Analysis of the united states, Russia, Nicaragua and Iran", *Theory and society*, 14(1985), Pp. 623-675.
۳. جان ب. تامپسون، ایدئولوژی و فرهنگ مدرن، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان، ۱۳۷۹، صص ۱۵-۶.
4. George stauth "Revolution in spiritless times", *An Essay on Michel foucaults Enquired into Iranian Revolution*", *international sociology*, 6, No. 3, Sept., 1991.
۵. فرهنگ رجایی، *معرکه جهان‌بینی‌ها*، تهران، شرکت انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳، صص ۱۵۴-۱۴۷.
6. George castle, *the postcolonial Discourse*, Blackwell, Oxford, 2001.
۷. ادوارد سعید، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
8. Ernest Gellner, Foreword, in: *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. Said Amir Arjomand, Albany: state uni of NewYork press, 1984.

سخن پایانی

از زمان شکست ایرانیان در جنگ با روس‌ها و شکل‌گیری ذهنیت عقب‌ماندگی در ایران تاکنون، پاسخ به مسأله عقب‌ماندگی، علل پیدایش و نحوه رفع آن، دغدغه مهم جامعه و نیروهای فکری و سیاسی آن بوده است. با شناخت تدریجی از قدرت فزاینده غرب و تفاوت‌های عمیق میان خود با آن‌ها، بر شوق و اشتیاق ایرانیان برای دستیابی به پیشرفت و سرخوردگی ناشی از ناکامی‌ها در این راستا افزوده شد. درحالی که مجموع عوامل داخلی و خارجی مانع از نیل به موفقیت می‌گردید برداشت‌های متعدد و گاه متعارض از نحوه پاسخگویی به مسأله عقب‌ماندگی، کلید اصلی این ناکامی‌ها بود. اما آنچه که برای گفتمان‌های سه‌گانه اصلاحات، ترقی و توسعه درمان عقب‌ماندگی محسوب می‌شد - یعنی پذیرش مدرنیته - برای گفتمان انقلابی گذار و یا اصلاح آن چاره تمامی مشکلات بوده است.

گرچه آشنایی ایرانیان با مسأله تجدد به تدریج و بعضاً به صورت اشتباه

صورت پذیرفت اما مواجه شدن با نتایج منفی آن یعنی امپریالیسم و استثمار به یکباره بود. جنبش مشروطه خواهی به عنوان جنبشی به منظور رهایی از عقب ماندگی و چنین سلطه‌ای، از زمان عباس میرزا به ویژه انقلاب مشروطه تاکنون گرچه با ناکامی‌های زیادی مواجه شده است، اما از همان ابتدا از خود میراث‌هایی در این چند دهه برجای گذارد که به کلی جامعه ایران را دچار دگرگونی‌های ساختاری نمود. لذا به کاربردن لفظ انقلاب برای واقعه بزرگ سال ۱۲۸۵ از آن رو صحیح است که دستاوردهای آن برای کشور، دست کمی از انقلاب نداشته، بلکه با تغییرات اساسی خود، مقدمه سایر تحولات را فراهم آورد که در همه ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی قابل بررسی می‌باشند.

قداست‌زدایی از حکومت و به پرسش گرفتن آن که نخستین بار همراه با قیام توده‌ای در تاریخ ایران در سال ۱۲۸۵ رخ نمود، اولین دستاورد مشروطیت بود. تأسیس نهادهایی چون مجلس، کابینه، شکل‌گیری مطبوعات، احزاب و گروه‌های سیاسی، تدوین قوانین اساسی و مدنی به منظور تنظیم روابط میان ملت با دولت و ملت با یکدیگر، برقراری نظام انتخابات که سبب مشارکت سیاسی مردم در تصمیم‌گیری‌ها و سرنوشت کشور می‌شد، همراه با ده‌ها تغییر سیاسی دیگر، از مهمترین دستاوردهای مشروطیت بوده است. در ابعاد اقتصادی نیز تلاش یکدست ولی ناکام جامعه و نیروهای مختلف برای صنعتی شدن و اصلاحات اساسی در ساختار روابط تولیدی و طبقاتی، به ویژه توجه به مسأله لزوم برقراری نظام خدمات اجتماعی و اقتصادی برای اقشار ضعیف جامعه برخلاف گذشته، و تأکید بر نقش دولت در توسعه یافتگی از دستاوردهای مشروطه بود. در بعد فرهنگی، گرچه مشروطیت به ستیز میان سنت و مدرنیته انجامید و هزینه زیادی را از این جهت بر جامعه ایران متحمل نمود، اما با وجود طبیعی دانستن اصل این تضاد که به خودی خود صورت می‌پذیرفت - گرچه با مدیریت و درک صحیح دو طرف می‌توانست از شدت این چالش‌ها کاسته شده و مدت زمان آن نیز کمتر گردد - آثار مثبت آن تکانه شدیدی بود که بر تفکر

ستی جامعه ایران برای پاسخگویی به ملزومات دنیای جدید و خروج از رکود و رخوت تاریخی از یکسو، و تفکر مدرن از سوی دیگر برای خروج از مدار غربی آن برای هماهنگی با سنت‌ها و بومی‌ساختن مدرنیته وارد نمود. به عبارت دیگر جنبش مشروطه از همان ابتدا سرآغاز طرح سؤالات فکری زیادی بود که در صورت هدایت درست آن می‌توانست به تحولات روبه جلو منتهی شود.

در هر حال گرچه جنبش مشروطه‌خواهی در ایران و به‌ویژه انقلاب مشروطه دستاوردهایی داشته است که قابل مقایسه با وضعیت قبل از آن نیست، اما این جنبش با ناکامی خویش، به تضادهای اساسی در جامعه ایران، در رابطه با نحوه رویارویی با مدرنیته و جبران عقب‌ماندگی منجر شد که عمدتاً ناشی از درک متفاوت مشروطه‌خواهان از آرمان‌های انقلاب و تجدد بوده است؛ درکی که تا به امروز به یکی از چالش‌های اساسی پیش روی توسعه‌یافتگی کشور تبدیل شده است. درحالی که انقلاب مشروطیت در رابطه با مدرنیته می‌توانست به هر دو چهره دموکراسی و توسعه منجر شود، پس از مدتی بنا بر علل متعدد، جای خود را به گفتمان توسعه داد که با سرکوب شدید چهره نخست مدرنیته، چهره دوم آن را با خشونت عاری از درک ماهیت مدرنیته و سنت به پیش برد که ناکامی آن دلیلی بر شکست آن می‌باشد. شکل‌گیری گفتمان انقلابی نیز از آنجا که نتیجه ناکامی انقلاب مشروطه و شکست گفتمان توسعه بود گرچه سؤالات بنیادی‌تری را از طریق طرح مسأله بازگشت به خویشتن مطرح نمود و از همه مهمتر توجه همگانی را به لزوم خوداتکایی و راه حل بومی از مسأله عقب‌ماندگی معطوف ساخت، اما خود نیز نتوانست به حل و رفع عقب‌ماندگی که مسأله اصلی جنبش مشروطه‌خواهی بود، کمکی نماید، بلکه برعکس تضاد میان سنت و مدرنیته را بیشتر از پیش نمود. در پایان شاید بتوان دلایل چنین ناکامی‌هایی را در رابطه با عدم تحقق آرمان مشروطه (جبران عقب‌ماندگی از طریق مدرن‌سازی کشور) به صورت مختصر و به شکل زیر برشمرد:

۱. در آغاز گفته‌ایم که میان سنت و مدرنیته در بسیاری از حوزه‌ها به‌ویژه از لحاظ فلسفی تضادهای اساسی وجود دارد. چنین تضادی در ایران از همان ابتدا و با

شدت هرچه بیشتر شروع شد که بخش عمده‌ای از آن به نحوه مدیریت سنت و مدرنیته هر دو بازمی‌گردد. از آنجا که هریک از گفتمان‌های فکری در ایران بر حقیقت خاصی بنا شده‌اند، در رابطه با مدرنیته و یکدیگر تنها سیاست ستیز را برگزیده‌اند. در واقع رویارویی میان سنت و مدرنیته در ایران ایدئولوژیک بوده و درک هریک از دیگری نیز به شکل ایدئولوژیک صورت پذیرفت. چنین فرایندی از طریق غیریت‌سازی تنها درصدد حذف دیگری برآمده و راهی برای درک متقابل باقی نگذاشته بود. درحالی که تفکرات و جریان‌های اساسی مدرن و سنتی در ایران می‌توانستند حول محور منافع و علایق مشترک به گفتگوی با یکدیگر به منظور تشریح مساعی و امتزاج افق‌ها بپردازند، از همان ابتدا در مقابل یکدیگر سیاست ستیز را برگزیدند و با این پیش‌فرض که هریک مانع تحقق حقیقت دیگری‌اند رو در روی یکدیگر قرار گرفتند. عملکرد شریعت‌مداران در نفی مدرنیته و عملکرد متجددین به‌ویژه سوسیال دموکرات‌های با گرایش لیبرالی در تلاش برای حذف سنت و سنت‌گرایان، شکل‌دهنده مواضع هریک از همان ابتدای انقلاب مشروطه بود، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت دو طرف از هیچ تلاشی برای حذف یکدیگر در طول یکصد سال اخیر دریغ نورزیده‌اند. انقلابی که با اعدام مشروطه‌طلبان (صور اسرافیل، ملک‌المتکلمین و...) از سوی ائتلاف محافظه‌کاران و شریعت‌مداران از یکسو و اعدام رهبری جریان شریعت‌مدار (شیخ فضل‌الله نوری) از سوی آن مشروطه‌خواهان شروع گردید، خود حکایت از آغاز رویارویی‌های سخت و آشتی‌ناپذیری میان سنت و مدرنیته داشته است. درحالی که هریک از این جریان‌ها به جای پیش‌فرض‌های قبلی، با این پیش‌فرض که وجود بخشی از حقیقت نزد دیگری ممکن است، می‌توانستند به جای جنگ و ستیز، به سیاست گفتگو حول محور مشترکات و تفاوت‌ها روی آورند. [۱]

۲. با وجود اشتراک نظر همه جریان‌های فکری در رابطه با حل مسأله عقب‌ماندگی، راه حل‌های ارائه‌شده از سوی آن‌ها عمدتاً به جای آن‌که حول محور منافع ملی و جمعی باشد، بر محوریت منافع شخصی، طبقاتی و صنفی استوار بوده، از آنرو

این چالش به جنگ قدرت تبدیل شده است. مقاومت‌های صورت‌گرفته در مقابل اصلاحات از سوی طبقه حاکمه قبل از انقلاب مشروطه، ترورهای انجام‌شده پس از انقلاب به‌ویژه ترور رهبران، جدال‌های مطبوعاتی، نحوه تشکیل کابینه‌ها و همچنین جدال‌های فکری یک‌صدسال اخیر بیشتر از آن‌که به حل مشکلی منجر شود، در راستای جنگ قدرت به انبوهی از مشکلات انجامیده است.

۳. ضعف مدیریت و رهبری در جریان مشروطه‌خواهان خود از علل دیگر شکست آن محسوب می‌گردد. جنبش مشروطه‌خواهی از رهبری و سازمان واحدی برخوردار نبوده، بلکه از تشتت آراء و رهبران متعدد رنج می‌برد. چنین مسأله‌ای که از عوامل عدم موفقیت هر جنبشی محسوب می‌گردد، در کنار بی‌برنامه‌گی مشروطه‌طلبان، به ناکامی مشروطه منجر شده است.

۴. مدیریت نوسازی و مدرنیزاسیون نیز در ایران خود از ضعف‌های عمده‌ای رنج می‌برده است. درحالی که چنین مدیریتی عمدتاً از جامعه، تفکر و دردهای آن فاصله داشت، از بالا و بدون مشارکت توده‌ها صورت پذیرفته و خود بر تفسیری یکسویه از مدرنیته و سنت استوار بوده است. همچنین روند نوسازی در ایران به علت ضعف مدیریت به‌جای آن‌که به جبران عقب‌ماندگی منجر شود، به دگرگونی‌های ساختاری در ارکان اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی انجامید. در واقع آنچه که تحت عنوان نوسازی از همان ابتدای اصلاحات عباس میرزا به اجرا درآمد تنها بر برداشتی نظامی و بوروکراتیک از مدرنیته استوار بود و جنبه‌های فکری آن را بنابر ضرورت‌های عینی نادیده گرفت. پس از مشروطه نیز، روند نوسازی به علت جدال‌های فکری سخت و علل دیگر متوقف شده که در گفتمان توسعه با برداشتی یکسویه از مدرنیته، مسیر دیگری پیمود. در واقع آنچه که در گفتمان توسعه به اجرا درآمد، برخلاف ابتدای شکل‌گیری، به‌جای مدرنیته، غربی شدن بود، به‌گونه‌ای که برای مثال تغییر در ظواهر از جمله کشف حجاب، لباس و منع اجرای مراسم مذهبی و... را به‌عنوان نماد مدرن‌شدگی تلقی می‌نمود. همین مسأله بود که واکنش شدید مذهب را در دهه‌های بعدی با خود

به همراه داشت.

۵. جنبش مشروطه از همان ابتدا بر بستری از شرایط نامطلوب فکری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شکل گرفت. درحالی که در غرب مدرنیته پس از شکل‌گیری بورژوازی قدرتمند، پیدایش اقتصاد آزاد و پویا، اصلاحات دینی به‌منظور سازگاری با دنیای جدید و شکل‌گیری قوانین حقوقی به آرامی ولی در مدت زمان طولانی، به تکامل رسید، [۲] در ایران چنین روندی درحالی آغاز شد که شرایط ظهور آن آماده نبود. ایران از فرهنگی سنتی و استبدادی و با اقتصادی نابودشده و نظامی وابسته برخوردار بود که نه تنها طبقه‌ای از نظر اقتصادی با قدرت بورژوازی در آن به‌وجود نیامده بلکه برعکس هیچ طبقه اقتصادی برخلاف غرب حامی مدرنیته نبود. [۳] آرمان طبقاتی چون تجار در این فرایند شکل‌گیری دولتی کارآمد به‌منظور ایجاد نظم و امنیت برای فعالیت اقتصادی بود. بنابراین مدرنیته ایرانی برخلاف مدرنیته غربی دارای حامی اقتصادی مانند بورژوازی نبوده و طبقه‌ای از آن حمایت نمی‌نمود. چراکه اصلاً چنین طبقات مدرنی شکل نگرفته بودند. پیروزی یک جنبش در صورتی امکان‌پذیر است که آن جنبش از حمایت توده‌ای برخوردار بوده و از سوی طبقه اقتصادی همراه با احزاب و گروه‌های مختلف دارای پایگاه اجتماعی مورد حمایت قرار گیرد، به‌گونه‌ای که پیروزی و شکست خود را در گرو موفقیت آن جنبش بدانند.
۶. جنبش مشروطه‌خواهی در ایران به‌ویژه انقلاب مشروطه درحالی در ایران به‌وقوع پیوست که مردم از هیچ آگاهی پیرامون آن برخوردار نبودند. همراه با مردم بسیاری از نیروهای اجتماعی و گروه‌های سیاسی نیز درک درستی از مشروطیت و مدرنیته نداشته، از اینرو به‌جای آن‌که استبداد را مورد هدف قرار دهند، هدف آن‌ها دفع مستبدین بود و به‌جای آن‌که درصدد استقرار ساختارهای سیاسی، حقوقی، فرهنگی و اقتصادی به‌منظور نیل به پیشرفت برآیند، به حمایت از افراد و جریان‌هایی پرداختند که بتوانند کشور را به توسعه برسانند. به‌عبارت دیگر رویکرد جامعه ایران در جریان جنبش مشروطه‌خواهی، شخص‌مداری به‌جای ساختارسازی بوده است.

۷. مشکل دیگری که پیش روی جنبش مشروطه‌خواهی وجود داشت، حقوقی نمودن مباحث مشروطه‌گی بدون توجه به مباحث اندیشه‌ای بود. با توجه به ناآگاهی اکثریت مردم و گروه‌ها از اهداف مشروطه و تحولات دنیای جدید، اقدامی جدی از سوی هیچ گروهی به‌ویژه روشنفکران از نظر اندیشه سیاسی در تعریف مفاهیم و آموزش همگانی صورت نپذیرفت. بلکه کلیه اقدامات نوگرایان از بالا و در پوشش اصلاحات غیرقابل فهم عامه بوده و اقدامات آنان نیز پس از مشروطه، عمدتاً صرف بنیان‌گذاران ساختارهای جدید سیاسی، تدوین قوانین و جدال‌های فکری شد. درحالی که بخشی از چنین وقت و نیرویی می‌توانست صرف آموزش و آشنایی توده‌ها با مفاهیم مدرن شود، اما همگی آن صرف جدال و ستیز میان نیروهای سیاسی بر سر قدرت شد. از آنرو توده مردم بدون درک ماهیت مشروطه از انقلاب مشروطه که نتیجه‌ای دربر نداشت، روگردان شدند. چنین مسأله‌ای در سال‌های بعد نیز تکرار شد که تشکیل دهنده دور باطلی از آغاز و دوباره آغاز بوده است. به گفته کسروی:

«در آغاز جنبش کسانی می‌بایست که به مردم راهنما و آموزگار باشند و معنی زندگانی توده‌ای و کشور و چگونگی پیشرفت را به انسان که در میان اروپاییان می‌بود به همگی یاد دهند و آنان را به کارهای سودمندی وادارند... جای افسوس آن است که آن کسانی که نام آزادی‌خواهی به مردم داده بودند، باری در این زمینه به آنان آموزگاری ننمودند. معنی درست مجلس و مشروطه را به آنان نفهمانیدند و یک راهی برای کوشش برای ایشان باز نکردند و یک آرمانی به ایشان نشان ندادند.» [۲]

۸. درحالی که قبل از مشروطیت اقدامات گسترده‌ای از سوی نوگرایانی چون ملک‌خان، آخوندزاده، طالبوف و ده‌ها سفرنامه‌نویس و رساله‌نویس در باب آشنایی ایرانیان با تحولات ذهنی و عینی غرب صورت پذیرفت، به گونه‌ای که نتیجه آن با وقوع انقلاب مشروطیت به‌بار نشست، این اقدامات پس از مشروطه عمدتاً صرف فعالیت‌های سیاسی شده و کمتر به جنبه‌های نظری و فکری

مدرنیته و غرب توجه شد. به گونه‌ای که در این یکصدسال اخیر، به جز چند سال گذشته، اقدامی جدی در باب آشنایی با فلسفه غرب صورت نپذیرفت. در این مدت نیز غالب نوشته‌ها در باب غرب و مدرنیته که البته عمدتاً ترجمه بوده‌اند، منطبق خاصی نداشته و کمتر به ترجمه مباحث بنیادی فرهنگ غرب پرداخته شد. غالب داستان‌ها و ترجمه‌ها تاریخی بوده و یا در غالب رمان صورت می‌پذیرفت. به عنوان مثال پس از مشروطه کتاب «سیر حکمت در اروپا» تألیف محمدعلی فروغی، تا مدت زیادی یگانه مرجع آشنایی با فلسفه غرب بود. چنان‌که فروغی در مقدمه جلد دوم کتابش (۱۳۱۸ش) یادآوری می‌کند که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را به زبان فارسی در می‌آورد. [۵] داوری نیز دربارهٔ نسبت ضعیف تجددخواهان با آثار کلاسیک غربی می‌گوید:

«ما تقریباً از صد سال پیش با غرب تماس گرفتیم و از آن زمان در حوادث تاریخ غرب شریک شدیم و چنان‌که گفتیم در ابتدا توجه مختصری هم به فلسفه شد. اما این توجه دیری نپایید و کسی درصدد برنیامد که به آثار کلاسیک غربی رجوع کند. متجددان ما چندان به فلسفه دلبسته نبودند. زیرا نمی‌دانستند و نمی‌توانستند بدانند که بنای عظیم تمدنی غربی بر فلسفه نهاده شده است.» [۶]

۹. نادیده انگاشتن چهرهٔ نخست مدرنیته یعنی دموکراسی، بر عوامل زیادی متکی است که برخی ریشه در درک نادرست از مفهوم «آزادی» دارد. چنین درکی به انحراف از مسیر مشروطیت در ایران کمک نموده است. فلاسفهٔ سیاسی تعاریف متعددی از آزادی به عمل آورده‌اند. جامع‌ترین تعریف از آزادی یا چهرهٔ نخست مدرنیته توسط متفکر بزرگ قرن بیستم، آیزیا برلین، به دو معنای مثبت و منفی به عمل آمد. البته قبل از او چنین تقسیم‌بندی توسط تی. ایچ. گرین برای نخستین بار به عمل آمده بود. آیزیا برلین در مقالهٔ «دو مفهوم آزادی» معتقد است می‌بایست میان «آزادی منفی» و «آزادی مثبت» تمایز گذارد. وی با پذیرش آزادی منفی آن را در پاسخ به این سؤال که کدام حوزه است که در قلمرو آن فاعل

— شخص یا گروهی از اشخاص — آزاد است — یا باید باشد — تا بدون دخالت دیگران هر کاری می‌خواهد بکند یا هر طور که می‌خواهد باشد — مطرح می‌کند. در مقابل از دید او «آزادی مثبت» در پاسخ به این پرسش مطرح می‌گردد که چه چیزی یا چه کسی منشأ کنترل یا ممانعت از اموری است که فرد را به جای این طرز رفتار یا این چنین بودن، به طرز رفتار یا نحوه بودن دیگری وامی‌دارد. [۷] آزادی منفی که مورد پذیرش لاک هم بوده است دفاع از استقلال فرد در برابر دخالت‌های حاکمان و همان فردیت آزاد است که کسی مانع انجام عمل آزاد کسی نمی‌شود. [۸] برلین در تعریف آزادی منفی می‌گوید: «اگر دیگران مرا از آنچه بدون دخالت آنان انجام خواهم داد بازدارند، به همان اندازه (دخالت دیگران) آزادی خود را از دست داده‌ام؛ و اگر دیگران این حوزه را بیش از حد معین محدود کنند، در آن صورت می‌توان گفت که من تحت اجبار و شاید دریندم. اجبار یعنی مداخله عمدی دیگران در حوزه‌ای که فرد بدون مداخله آنان در آن حوزه عمل می‌کند. بنابراین اجبار انسان یعنی محروم کردن او از آزادی. فقدان آزادی نتیجه بسته شدن درها یا بازنبودن درها به روی فرد به واسطه اعمال عمدی یا غیرعمدی... دیگران است. [۹] بنابراین آزادی منفی عبارت است از اعمال خودمختاری و توانایی انتخاب بدون مداخله عوامل بیرونی که البته برآمده از سرشت انسان است. آزادی در این مفهوم به معنای «آزادی از چیزی» است؛ نبود هر نوع مداخله است در چارچوب مرزهای هرچند متغیر، اما قابل شناسایی: «تنها آزادی‌ای که شایسته نام آزادی است آن است که بتوانیم مطلوب شخصی خود را به طریقی دلخواه دنبال کنیم.» [۱۰]

در مقابل، مفهوم مثبت از آزادی «آزادبودن در» تعریف می‌شود. این آزادی توسط دیگران و نه شخص تعریف می‌گردد. دیگرانی که در چارچوب دموکراسی، حقوق اکثریت، قانون همگانی، دولت و از این قبیل به تعریف از آزادی می‌پردازند. درحالی که تعریف نخست از آزادی توسط هر کسی به تنهایی برای خویشتن صورت می‌پذیرد، تعریف دوم از آزادی در جمع شکل می‌گیرد؛ از اینرو سربرآوردن خودکامگی نیز از درون آن امکان‌پذیر است. آزادی مثبت در

نظام‌های فلسفی غرب در یک معنا با عقل‌گرایی نیز مرتبط است. آزادی مثبت به این معنا عبارت است از زیستن به حکم عقل که خود با کنارنهادن هرگونه سوژه‌های غیرعقلانی چون غرایز و نیروهای طبیعی، آزادی فرد را سرکوب می‌کند. [۱۱]

با تعریف آزادی منفی به «آزادی از» به واقع فرد مطابق سرشت طبیعی خود و کاملاً آزاد درحالی که به گفته جان استوارت میل به سلب آزادی دیگران منجر نشود، [۱۲] عمل می‌کند و هیچ‌گونه قاعده‌ای حتی اخلاقی بر رفتار فرد، مانع آزادی او نمی‌گردد. این تعریف از آزادی به گفته ژرژ بوردو به مستقیم‌ترین شیوه به نبود محدودیت و فشار تعریف می‌شود. این آزادی، چه جسمی و چه روحی با احساس استقلال فعلیت می‌یابد. [۱۳] درحالی که آزادی مثبت یا «آزادی در» آزادی خود را درون چارچوب‌ها تعریف می‌کند که برآمده از توافق عمومی است. این آزادی گرچه ممکن است دموکراتیک نیز باشد، اما هرچه هست برآمده از جمع بوده و درجمع به تعریف از خود می‌پردازد، چنین چارچوب‌های برآمده از توافق عمومی، شامل عقلانیت، نظم، قانون، مقررات، امنیت و... از دید طرفداران آزادی منفی، به محدودیت آزادی می‌انجامد، گرچه درواقع برای حفظ آزادی‌ها ضروری می‌باشند.

با تمایز میان آزادی مثبت و آزادی منفی نسبت مشروطه‌خواهان با آن‌ها قابل توجه می‌باشد. به یقین می‌توان اظهار داشت که در ایران هیچ‌گونه تعریفی از آزادی‌های منفی به عمل نیامده و تمامی تعاریف حتی در دوران معاصر، در چارچوب آزادی مثبت بوده است. در عصر مشروطه نیز تمامی نیروهای سیاسی شامل نوگرایان، سنت‌گراها و نوگرایان دینی، با پذیرش نوعی از آزادی، به «آزادی در» معتقد بودند که کاملاً جنبه اجتماعی دارد، و هیچ‌یک به «آزادی از» که بر فردیت و خودمختاری فردی بنا شده است، توجهی نداشته‌اند. درحالی که جنبه متجددین، آزادی در چارچوب قانون عرفی و زمینی را طلب می‌نمود، جنبه سنت‌گرایی چنین آزادی را تنها در چارچوب شریعت و قوانین الهی جستجو می‌کرد و جنبه نوگرایی دینی نیز با پذیرش برخی جنبه‌های گروه‌های فوق

درصدد کشف راه حلی بود که میان قوانین عرفی و الهی سازش ایجاد نماید. به عبارت دیگر، از آنجا که مشکل اساسی در کشور برآمده از سیاست بوده، آزادی‌ها نیز با رنگ سیاسی گرفتن به خود، در رابطه با حقوق سیاسی افراد مطرح شده‌اند.

همچنین در ایران از زمان مشروطه به بعد به فرد و حقوق فردی توجهی نشده است. افراد درون جامعه و توسط جمع تعریف شده‌اند، نگاه به انسان به جای نگاهی فلسفی و فردی، بیشتر سیاسی و اجتماعی بوده از اینرو این جمع و جامعه بوده‌اند که به تعریف از وی پرداخته‌اند. درحالی که چنین جامعه‌ای نیز حدود آزادی‌های فرد را برای وی تعریف می‌نمود، هیچ‌گونه حق و محدوده‌ای برای تعریف خود فرد از خویشتن باقی نگذارده بود.

متفکران عصر مشروطه و به بعد به جای پرداختن به انسان از پایین، برعکس از بالا یعنی سیاست و جامعه شروع نمودند. بنابراین انسانی که از درون چنین تعاریفی سربرآورد، انسان سیاسی و اجتماعی بود؛ درحالی که آنچه به دست فراموشی سپرده شد، خود انسان بوده است؛ همچنانکه ارسطو و به تبع وی دیگران با فراموشی انسان و حقوق اساسی وی، انسان را موجودی در درجه اول سیاسی دانسته‌اند که می‌بایست به اجبار تن به الزامات جمعی بدهد. غافل از آنکه ترقی و دموکراسی، در درجه نخست با تعریف از فرد انسانی، غرایز و خواسته‌های وی، حدود آزادی‌ها و اختیارات او، رابطه‌اش با جامعه و حکومت و حقوق اساسی فرد از پایین و کوچک‌ترین لایه‌ها تحقق می‌یابد.

۱۰. سرانجام آنکه شکست جنبش مشروطه ریشه در عوامل عینی و ملموسی نیز دارد که اهداف جنبش را تحت‌الشعاع خود قرار داده‌اند. نظریه هانا آرنت در این باره قابل توجه می‌باشد. او میان دو انقلاب فرانسه و آمریکا تفاوت می‌گذارد و علت نتایج متفاوت این دو انقلاب را که تقریباً همزمان رخ نموده‌اند و یکی به استبداد و بازگشت سلطنت و دیگری به دموکراسی منجر شد، به زمینه‌های عینی نسبت می‌دهد. از دید آرنت از آنجا که در فرانسه به علت توسعه نیافتگی، نابرابری، فقر و تضاد طبقاتی عمده، اهداف انقلابیون در درجه اول معطوف رفع

آن‌ها شده است نه استقرار دموکراسی، در نتیجه این انقلاب نمی‌توانست به دموکراسی منجر شود، در حالی که در انقلاب آمریکا به علت رفاه اقتصادی مردم پیش از انقلاب، اهداف انقلابیون از همان ابتدا به سوی استقرار نهادهای دموکراتیک و نه رفع نابرابری‌ها و کمبودهای اقتصادی معطوف شده بود. [۱۴] در انقلاب مشروطه و پس از آن همچون انقلاب فرانسه، اهداف مشروطه‌خواهی بیشتر تحت تأثیر بحران‌های اقتصادی، فقر، نابرابری، ناامنی و به‌ویژه فاصله طبقاتی قرار گرفته و تلاش مشروطه‌خواهان پس از پیروزی به جای استقرار ساختارهای مدرن، در درجه اول معطوف به رفع این نارسایی‌ها شد و خود نیز پس از مدتی به منظور رفع بحران‌های فوق، به دولتی مقتدر پناه بردند که همواره در دوره‌های بعدی چون کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تکرار گردید.

۱۱. در نهایت آن‌که در کنار عوامل داخلی می‌بایست به نقش قدرت‌های خارجی نیز در شکست جنبش مشروطه‌خواهی و جبران عقب‌ماندگی اشاره نمود. ایران به علت موقعیت جغرافیایی و منابع غنی زیرزمینی، همواره مورد توجه و طمع کشورهای دیگر بوده است. از سوی دیگر روند نوسازی در ایران زمانی آغاز شد که ایران به عنوان یک کشور ضعیف، بازیچه دست قدرت‌های بزرگ بود و هرگونه اقدامی بنابر منافع آن‌ها قابل اجرا بوده است. از اینروست که می‌توان مداخلات مستقیم و غیرمستقیم آن‌ها را در تحت تأثیر قرارداد جنش مشروطه‌خواهی از جمله به توپ بستن مجلس اول، اولتیماتوم به مجلس دوم، تعطیلی مجلس سوم به علت اشغال ایران در جریان جنگ اول جهانی، روی کارآوردن حکومت پهلوی، اشغال ایران در سال‌های ۲۵-۱۳۲۰، کودتای ۲۸ مرداد و... مشاهده نمود. به عبارت دیگر هرگونه تحولی در ایران مورد توجه قدرت‌های بزرگ بوده که با توجه به ضعف ایران، امکان چنین مداخله‌ای بیشتر می‌شد و هرگونه آزادی عمل را از مردم و نیروهای سیاسی ایران سلب می‌نمود.

یادداشت‌ها

۱. مهدی رهبری، هرمنوتیک و سیاست، مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک

- فلسفی هانس گئورگ گادامر، تهران، کویر، ۱۳۸۵، صص ۲۳۳-۱۹۱.
۲. بارینگتون مور، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۱۲؛ و جان فرانکو پوجی، تکوین دولت مدرن، ترجمه بهزادباشی، تهران، آگاه، ۱۳۷۷، صص ۳۹-۶۷.
۳. احمد اشرف، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۹، ص ۱۲۷.
۴. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، مجید، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱.
۵. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، البرز، ۱۳۸۲.
۶. رضا داوری، شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ص ۹۷.
۷. آیزیا برلین، «دو مفهوم از آزادی»، در: مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۲۵.
۸. فرشاد شریعت، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.
۹. حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸.
۱۰. برلین، پیشین، ص ۳۷.
۱۱. آیزیا برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
۱۲. رامین جهانگللو، حاکمیت و آزادی، تهران، نی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵.
۱۳. ژرژ بوردو، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱.
14. H. Arendt, *Revolution*, Penyvin Books, 1984, P. 29.

منابع

- آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه)، تهران، نی، ۱۳۷۴.
- آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیر شانه‌چی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷.
- _____، مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۶.
- آدمیت، فریدون و ناطق، هما، افکار سیاسی - اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، تهران، آگاه، ۱۳۵۶.
- آدمیت. فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰.
- _____، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۷.
- _____، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- _____، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- _____، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵.
- _____، شورش بر امتیازنامه رژی، تهران، پیام، ۱۳۶۰.
- _____، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.
- _____، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند، ۱۳۶۳.
- _____، مجلس اول و بحران آزادی، تهران، روشنگران و مطالعات

زنان، ۱۳۷۰.

— آلموند، گابریل، چارچوب نظری برای سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش و مدیریت دولتی، ۱۳۷۶.

— آل داود، سیدعلی، نامه‌های امیرکبیر، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۷۱.

— آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، فردوس، ۱۳۷۴.

— آلبر ماله، ژول ایزاک، تاریخ قرون وسطی، ترجمه عبدالحسین هژیر، تهران، دنیای کتاب و علمی، ۱۳۶۲.

— آریلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ۱۳۶۸.

— _____، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان، ۱۳۸۵.

— آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

— آربن پور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، جیبی، ۱۳۵۴.

— آرنت، هانا، توتالیتاریسم، ترجمه م. ثلاثی، تهران، جاویدان، ۱۳۶۳.

— آذری، علی، قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز، تهران، صفی‌علی شاه، ۱۳۶۲.

— آجدانی، لطف‌الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳.

— آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۴.

— آجودانباشی، «سفرنامه»، در سید جواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران، ستوده، ۱۳۸۵.

— آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ملحقات مکتوبات کمال‌الدوله، به کوشش حمید محمدزاده، بادکوبه، ۱۳۴۱.

— _____، تمثیلات، به کوشش میرزا جعفر قره‌داغی، تهران، اندیشه، ۱۳۴۹.

— _____، سه مکتوب، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، ۱۳۵۷.

— _____، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، بادکوبه، ۱۹۶۳.

— آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران، آگاه، ۱۳۷۹.

- — — — —، ما و مدرنیت، تهران، صراط، ۱۳۷۵.
- آوری. پیتز، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه (۳ جلد)، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۹.
- ابنشتاین، ویلیام و فالگمان، ادوین، مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، گستره، ۱۳۶۶.
- ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، تهران، توس، ۱۳۷۰.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین، اسلام و علم، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، محمدی علمیه، ۱۳۴۸.
- — — — —، نیچریه یا مادیگری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- — — — —، عروة الوثقی، ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران، حجر، بی‌تا.
- — — — —، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران، طلوع آزادی، ۱۳۵۵.
- اسکرایسن، سرکلارمونت، جنگ‌های جهانی در ایران، ترجمه حسین نجف‌آبادی فراهانی، تهران، نوین، ۱۳۶۳.
- اتحادیه، منصوره، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران، کتاب سیامک، ۱۳۸۱.
- — — — —، مجلس و انتخابات از مشروطه تا پایان قاجاریه، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۷۵.
- — — — —، احزاب سیاسی در مجلس سوم، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۷۱.
- احمدی، بابک، مدرنیت و اندیشه انتقادی، تهران، مرکز، ۱۳۷۳.
- اکبری، علی‌اکبر، لمپنیسم، تهران، سپهر، ۱۳۵۲.
- احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، به کوشش سیدمحمد مهدی موسوی، تهران، زوار، ۱۳۶۶.
- ازغندی، علیرضا، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۷.
- — — — —، نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب، تهران، قومس، ۱۳۷۶.

- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- _____، خلسه، مشهور به خواب‌نامه، به کوشش محمد کتیرایی، تهران، طهوری، ۱۳۴۸.
- _____، صدرالتواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، وحید، ۱۳۴۹.
- افشار قزوینی، میرزا حبیب‌الله، سفرنامهٔ سیف‌الملک به روسیه، به کوشش محمد گلین، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰.
- افشار، میرزا مصطفی، سفرنامهٔ خسرومیرزا به پترزبورغ، به کوشش محمد گلین، تهران، مستوفی، ۱۳۴۹.
- افشار، آلجای، «معارف در ایران»، ایرانشهر، سال ۲، شمارهٔ ۳، ۱۳۰۲.
- افشار، محمود، «مسألهٔ ملیت و وحدت ملی ایران»، آینده، سال ۲، شمارهٔ ۸، ۱۳۰۵.
- اقبال، عباس، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تهران، قدس، ۱۳۵۵.
- اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، رسالت قلم، بی‌تا.
- اشرف، احمد، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۹.
- الگار، حامد، دین و دولت در ایران، نقش علما در دورهٔ قاجاریه، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۶۹.
- _____، پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان، میرزا ملکم‌خان، ترجمهٔ جهانگیر عظیمی، تهران، توس، ۱۳۷۰.
- _____، «نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم»، در مجموعه مقالات سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲.
- اصفهانی، شیخ محمدحسن بن شیخ باقر، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۸.
- اصیل، حجت‌الله، زندگی و اندیشهٔ میرزا ملکم‌خان، تهران، نی، ۱۳۷۶.

- — — — —، میرزا ملکم خان ناظم الدوله و نظریه پردازی مدرنیته ایرانی، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
- امانت، عباس، «زمینه‌های فکری انقلاب مشروطه» در: انقلاب مشروطیت (از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا)، گروه نویسندگان، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- ایگلتون، تری، «منازعات فرهنگ»، ترجمه رضا مصیبی، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۸۵.
- امین الدوله، خاطرات امین الدوله، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- امضایی امیرخیزی، ترانه، «نهضت مشروطیت و عکاسی» در مشروطه‌خواهی ایرانیان، به کوشش ناصر تکمیل همایون، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
- امیرارجمند، سعید، «قانون اساسی»، در انقلاب مشروطه، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- انصاری، مهدی، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت (رویاری دو اندیشه)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- انصاری رنانی، قاسم و کرمانی، قنبرعلی، تجارت در دوره قاجاریه، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۰.
- ای. مور، ویلبرت، تغییر اجتماعی، ترجمه پرویز صالحی، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- باتامور، تامس برتون، نخبگان و جامعه، ترجمه علی رضا طیب، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- بامداد، مهدی، شرح رجال ایران در قرون ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران، زوار، ۱۳۵۷.
- باریه، موریس، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگاه، ۱۳۸۳.
- باری، نورمن، رفاه اجتماعی، ترجمه اکبر میرحسینی و مرتضی نوربخش، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

- بدیع، برتران، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیبزاده، تهران، قومس، ۱۳۷۶.
- بدیع، برتران و بیرن بوم. پی‌یر، جامعه‌شناسی دولت، ترجمه احمد نقیبزاده، تهران، باز، ۱۳۷۹.
- بلوم، ویلیام تی. نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران، ۱۳۷۳.
- برلین، آیزیا، «دو مفهوم از آزادی»، در مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- _____، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- برزگر، ابراهیم، «روانشناسی سیاسی مظفرالدین شاه»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۳.
- برزگر، علی، «برخی از ویژگی‌های جامعه مدنی»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۳-۱۲۴.
- بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸.
- براون ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، تهران، کویر، ۱۳۸۰.
- _____، تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، تهران، بینا، ۱۳۶۸.
- بزرگ امید، ابوالحسن، از ماست که برماست، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- بشیریه، حسین، درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- _____، دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.
- _____، «جامعه‌شناسی تجدد»، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۱، ۱۳۷۶.
- _____، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، مؤسسه پژوهشی

- نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- ، آموزش دانش سیاسی، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
- ، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- ، اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی در قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۷۷.
- ، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ، بینا، علی‌اکبر، تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ، بوردو، ژرژ، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- ، بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، فرزانه، ۱۳۸۲.
- ، بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا)، سبک‌شناسی، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- ، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- ، بن‌تان، آگوست، سفرنامه، نامه‌های یک افسر فرانسوی درباره سفر کوتاهی به ترکیه و ایران در سال ۱۸۰۷، ترجمه منصوره مافی (اتحادیه)، تهران، بینا، ۱۳۵۴.
- ، پای. لوسین، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، ترجمه مجید محمدی، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۱ و ۲.
- ، پالویچ. م. و ایرانسکی تریا. س. انقلاب مشروطیت ایران و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن، ترجمه م. هوشیار، تهران، رودکی، بی‌تا.
- ، پلامناتس، جان، «باور به پیشرفت»، ترجمه محمد ساوجی، فصلنامه ارغنون، ش ۱۳، ۱۳۷۷.
- ، پای. لوسین، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، ترجمه مجید محمدی، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۱ و ۲.
- ، پرتو، افشین، «خیزش فارس در جنگ جهانی اول»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۳، آذر و دی ۱۳۷۴.
- ، «پیمان ۱۹۱۹ و واکنش برخاسته در برابر آن»، اطلاعات

- سیاسی - اقتصادی، ش ۱۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷.
- — — — — ، «جدایی آسیای میانه از ایران»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۰-۱۱۹.
- پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱.
- پوجی، جان فرانکو، تکوین دولت مدرن، ترجمه بهزاد باشی، تهران، آگاه، ۱۳۷۷.
- پیرزاده، حاجی محمدعلی، سفرنامه حاجی پیرزاده، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- تاگارت، پل، پوپولیسیم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان، ۱۳۸۱.
- تاج السلطنه، خاطرات، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۱.
- تامپسون، جان. ب. ایدئولوژی و فرهنگ مدرن، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان، ۱۳۷۹.
- ترابی فارسانی، سهیلا، تجار، مشروطیت و دولت مدرن، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۴.
- ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه‌های شیخ فضل‌الله نوری، دو جلد، تهران، رسا، ۱۳۶۲.
- تبریزی، ثقة‌الاسلام، مجموعه آثار، به کوشش نصرت‌الله فتحی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵.
- تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر، کشف‌المراد من المشروطه والاستبداد، در غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، کویر، ۱۳۷۷.
- تقی‌زاده، حسن، اطلاعات ماهانه، س ۷، ش ۵، ۱۳۳۳.
- — — — — ، نامه‌های لندن، از دوره‌های سفارت تقی‌زاده در انگلستان، به کوشش ایرج افشار، تهران، فرزانه، ۱۳۷۵.
- تقوی، سیدمصطفی، فراز و فرود مشروطه، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴.

- تقوی، علی محمد، جامعه‌شناسی غربگرایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- تکمیل همایون، ناصر، «تأثیر فرهنگی - سیاسی محصلان مدارس عالیۀ تهران بر جنبش مشروطیت ایران»، در: ناصر تکمیل همایون، مشروطه‌خواهی ایرانیان، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
- توکلی، احمد، مشروطه‌ای که نبود، آمریکا، ویرجینیا، کتاب پر، ۱۳۷۲.
- تودارو، مایکل، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمۀ غلامعلی فرجادی، تهران: وزارت برنامه و بودجه، ۱۳۶۶.
- ثلاثی، محسن، جهان ایرانی و ایران جهانی، تهران، مرکز، ثلاثی، ۱۳۷۵.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- رایین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- راسل، برتران، جهانی که من می‌شناسم، ترجمۀ روح‌الله عباسی، تهران، حبیبی، ۱۳۵۳.
- رزاقی، ابراهیم، گزیده اقتصاد ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- رورتی، ریچارد، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمۀ خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- روزنامه وقایع اتفاقیه، شماره ۴۳.
- روزه، گی، تغییرات اجتماعی، ترجمۀ منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- _____، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی سازمان اجتماعی، ترجمۀ هما زنجانی‌زاده، تهران، سمت، ۱۳۷۵.
- رفیع‌پور، فرامرز، توسعه و تضاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- رضوانی، محمداسماعیل، انقلاب مشروطیت ایران، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۴.
- رحیمی، مصطفی، مارکس و سایه‌هایش، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
- رجایی، فرهنگ، معركة جهان‌بینی‌ها، تهران، شرکت انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳.
- رضاقلی، میرزا نایب‌الایاله، سفرنامه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران، اساطیر، ۱۳۶۱.

- رندال، هرمن، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳.
- رنی، آستین، حکوت، آشنایی با علم سیاست، ترجمه لیلا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- رهبری، مهدی، هرمنوتیک و سیاست، مروری بر نتایج سیاسی رویکرد هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر، تهران، کویر، ۱۳۸۵.
- زیباکلام، صادق، سنت و مدرنیسم، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.
- _____، ما چگونه ما شدیم، تهران، روزنه، ۱۳۷۳.
- زرگر، علی اصغر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در دوره رضاشاه، ترجمه کاوه بیات، تهران، پروین و معین، ۱۳۷۲.
- زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر، ۱۳۷۷.
- ژوبر، امده، مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علی قلی اعتماد مقدم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۶.
- _____، «رویارویی اندیشه‌ها در انقلاب مشروطیت»، همشهری، کتاب سال ۱۳۷۲، سال اول، شماره اول، ۱۳۷۲.
- حقدار، علی اصغر، فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
- جلیلی، سید هدایت‌الله، «نهاد مرجعیت در درون نهضت و نظام»، در مجموعه مقالات سمینار انقلاب اسلامی، تهران، دفتر امور اساتید نهاد نمایندگی، ۱۳۷۴.
- جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جونز و. ت. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، جلد دوم، قسمت اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
- _____، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، جلد دوم،

- قسمت دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- جودت، حسین، تاریخچه فرقه دموکرات یا جمعیت عامیون ایران، تهران، بی نا، ۱۳۴۸.
- خواجه نظام‌الملک، سیرالملک یا سیاست‌نامه، به کوشش ه. دارک، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- جهانگللو، رامین، حاکمیت و آزادی، تهران، نی، ۱۳۸۳.
- خسروپناه، محمدحسین، نقش ارامنه در سوسیال دموکراسی ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۵)، تهران، شیرازه، ۱۳۸۲.
- چلبی، مسعود، جامعه‌شناسی نظم، تهران، نی، ۱۳۷۵.
- سابین، جرج، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین پاسارگاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹.
- سایکس، سرپرسی، تاریخ ایران، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- ساعی، احمد، مسائل سیاسی - اقتصادی جهان سوم، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- سرابی، حسین بن عبدالله، سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله، به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت‌الله روشنی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳.
- سریع‌القلم، محمود، «مبانی عشیره‌ای فرهنگ سیاسی ایران تا دوران قاجار»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش سوم و چهارم، آذر و دی ۱۳۷۷.
- _____، «مبانی عشیره‌ای فرهنگ سیاسی ایران در دوران قاجار»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره پنجم و ششم، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- _____، «عقل و توسعه‌یافتگی»، تهران، سفیر، ۱۳۷۲.
- سو. آلویس، تغییرات اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- سعیدی، گلناز، انقلاب اول روسیه و عصر مشروطه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- _____، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه اکبر افسری، تهران، توس،

۱۳۸۲.

- سپهر، عبدالحسین خان، مرآت الوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک‌المورخین، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، زرین، ۱۳۶۸.
- سپهر، احمدعلی، خاطرات سیاسی مورخ‌الدوله سپهر، به کوشش احمد سمیعی، تهران، نارمک، ۱۳۷۴.
- سلطان‌العلماء خراسانی، شیخ احمد، روزنامه روح‌القدس، به کوشش محمد گلبن، تهران، چشمه، ۱۳۶۳.
- سفیری، فلوریدا، پلیس جنوب ایران، ترجمه منصوره اتحادیه و منصوره جعفری، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۴.
- سیاسی، علی‌اکبر، گزارش یک زندگی، لندن، پاک، ۱۳۶۷.
- سینایی، وحید، دولت مطلقه، نظامیان و سیاست در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
- سن، آمارتیا، توسعه و آزادی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.
- شاکری، خسرو، پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی، تهران، اختران، ۱۳۸۴.
- شفق، خاطرات مجلس و دموکراسی چیست، در محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۴.
- شجیعی، زهرا، نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی (۴ جلد)، تهران، سخن، ۱۳۷۲.
- شعبانی، رضا، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران، قومس، ۱۳۶۹.
- شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۲.
- شریعت، فرشاد، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.
- شرابی، هشام، پدرسالاری جدید، ترجمه سیداحمد موثقی، تهران، کویر، ۱۳۸۰.
- شهابی، محمود، رهبر خرد، تهران، خیام، ۱۳۶۴.

- شوشتری، عبداللطیف، تحفة العالم، به کوشش صمد موحد، در عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایرانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- شیخ الاسلامی، جواد، علل افزایش نفوذ سیاسی روس و انگلیس در ایران عصر قاجار، تهران، کیهان، ۱۳۶۹.
- _____، اسناد محرمانه وزارت امور خارجه بریتانیا درباره قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس، تهران، کیهان، ۱۳۶۵.
- _____، سیمای احمدشاه قاجار، تهران، گفتار، ۱۳۶۸.
- شیخاوندی، داور، جامعه شناسی ماکس وبر (جادوزدایی از جهان)، تهران، مرندي، ۱۳۷۴.
- شیرازی، میرزا صالح، مجموعه سفرهای میرزا صالح شیرازی، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۴.
- شمیم، علی اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، افکار، ۱۳۷۴.
- کاظم زاده، فیروز، روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴-۱۹۱۴، ترجمه منوچهر امیری، تهران، کتاب های جیبی، ۱۳۵۴.
- کاشانی، ملا عبدالرسول، رساله انصافیه (نگرشی بر اصول و موانع مشروطیت)، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از بتام تا راسل، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز، ۱۳۷۲.
- _____، دولت و جامعه در ایران، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
- _____، مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
- _____، تضاد دولت و ملیت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- _____، هشت مقاله در تاریخ و ادب معاصر، تهران، مرکز، ۱۳۸۵.

- _____، دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
- _____، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.
- _____، «مبارزه با قرارداد ۱۹۱۹»، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۳، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- _____، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۳۰-۱۲۹.
- _____، «حکومت خودکامه: نظریه‌ای تطبیقی» ترجمه علیرضا طیب، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۷-۱۱۸.
- کاسیرر، ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- کاشف‌الغطا، شیخ جعفر نجفی، کشف‌الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء، اصفهان، مهدوی.
- کاتم، ریچارد، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- کشفی، جعفر دارابی بروجردی، تحفة الملوک، در لطف‌الله آجدانی، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳.
- کفایی، عبدالحسین مجید، مرگی در نور، زندگانی آخوند خراسانی، تهران، زوار، ۱۳۵۸.
- کدی، نیکی، ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم، ۱۳۶۹.
- کتاب آبی، گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران، (۸ جلد)، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.
- کسرابی، محمدسالار، چالش سنت و مدرنیته در ایران، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
- کسروی، احمد، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- _____، تاریخ مشروطه ایران، تهران، مجید، ۱۳۷۹.
- کرزن، لرد، ایران و مسأله ایران، ترجمه علی جواهرالکلام، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۷.

- کرمانی، میرزا محمد ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- کرمانی، مجدالاسلام، تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۶.
- کسرمانی، میرزا آقاخان، هشت بهشت، در منوچهر کمالی طه، اندیشه قانون خواهی در ایران قرن نوزدهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- ، سه مکتوب، در _____ ، ۱۳۵۲.
- ، تاریخ شانژمان ایران، در _____ ، ۱۳۵۲.
- کریستنسن، تام و لاگرید پیری، «رضایتمندی از حکومت، سنجش میزان و عوامل آن»، ترجمه مهدی رهبری، مجله راهبرد، شماره ۳۵، بهار ۱۳۸۴.
- کمالی، مسعود، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه کمال پولادی، تهران، باز، ۱۳۸۱.
- کمالی طه، منوچهر، اندیشه قانون خواهی در ایران قرن نوزدهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- کولایی، الهه، استالینیسیم و حزب توده ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.
- کمبریج، تاریخ، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲.
- کیویستو، پیترو، اندیشه های بنیادی در جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- کوزوانسوا، اوضاع سیاسی - اقتصادی و اجتماعی ایران، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸.
- کورزن، جورج ن. ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۵۸.

- کوهستانی نژاد، مسعود، چالش مذهب و مدرنیسم، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- کهن، گوئل، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
- گارثویت، جن راف، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مهراب امیری، تهران، سهند، ۱۳۷۳.
- گر. تد رابرت، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
- گلوور، دیوید و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت و علم، گروه مترجمان، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- گراتوسکی ا. آ و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، پویش، ۱۳۵۹.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز، ۱۳۷۳.
- _____، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- _____، تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت و طه، ۱۳۸۱.
- داور، علی اکبر، «بحران»، آینده، سال ۲، شماره ۱، دی ۱۳۰۵.
- داور، رضا، شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی، تهران، سروش، ۱۳۶۳.
- دان، جان ام. انقلاب روسیه، ترجمه سهیل سمی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.
- دیولافو، مادام، سفرنامه، ترجمه همایون فره‌وشی، تهران، خیام، ۱۳۶۲.
- دیوب اس. سی. نوسازی و توسعه، ترجمه احمد موثقی، تهران، قومس، ۱۳۷۷.
- دو کوتزبو، موریس، مسافرت به ایران به معیت سفیر کبیر روسیه در سال ۱۸۱۷، ترجمه محمود هدایت، تهران، چاپخانه فردوسی، ۱۳۱۰.
- دو سانتیلانا، جورجی، عصر بلندگرایی، ترجمه پرویز داریوش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- دوورژه، موریس، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دادگستر، ۱۳۷۸.

- دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی (۴ جلد)، تهران، عطار و فردوسی، ۱۳۷۱.
- دهخوارقانی، رضا، وقایع ناصری و توضیح مرام، تهران، دنیا، ۱۳۵۶.
- دنبلی، عبدالرزاق، مآثرالسلطانیه، به کوشش فیروز منصوری، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۳.
- ذاکر حسین، عبدالرحیم، مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- ذبیح، سپهر، تاریخ جنبش کمونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطایی، ۱۳۶۵.
- ذوقی، ایرج، تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرت‌های بزرگ، ۱۹۰۰-۱۹۲۵، تهران، پاژنگ، ۱۳۶۸.
- فشاهی، محمدرضا، تکوین سرمایه‌داری در ایران، تهران، گوتنبرگ، ۱۳۶۰.
- فاستر، مایکل ب. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج. ۱. قسمت دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- فراهانی، میرزا ابوالقاسم قائم مقام، منشآت قائم مقام، به کوشش سید بدرالدین یغمایی، تهران، شرق، ۱۳۷۳.
- فخرایی، ابراهیم، گیلان در جنبش مشروطیت، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲.
- _____، سردار جنگل، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲.
- فروغی، محمدعلی، حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول، به کوشش علی‌اصغر حقدار، تهران، کویر، ۱۳۸۲.
- _____، سیر حکمت در اروپا، تهران، البرز، ۱۳۸۳.
- فروم، اریش، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۳.
- فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران، انتشار، ۱۳۷۷.
- فوران، جان، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، تهران، رسا، ۱۳۷۷.

- قاضی، نعمت‌الله، علل سقوط حکومت رضاشاه، تهران، آثار، ۱۳۷۲.
- قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- قاضی مرادی، حسن، استبداد در ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۰.
- _____، در ستایش شرم، جامعه‌شناسی حس شرم در ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳.
- قائم مقامی، جهانگیر، نامه‌های میرزا ابوالقاسم قائم مقام، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم، منشآت قائم مقام، به کوشش سید بدرالدین یغمایی، تهران، شرق، ۱۳۷۳.
- قزوینی، میرزا حبیب‌الله افشار، سفرنامهٔ سیف‌الملک به روسیه، به کوشش محمد گلبن، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰.
- قلفی، محمد وحید، مجلس و نوسازی در ایران (۱۳۱۱-۱۳۰۲)، تهران، نی، ۱۳۷۹.
- قوام، عبدالعلی، نقد نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.
- قمی، ابوالقاسم، جامع‌الشتات، به کوشش مرتضی رضوی، تهران، کیهان، ۱۳۷۱.
- لاجوردی، حبیب، اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران، ترجمهٔ ضیاء صدقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۹.
- لازمی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفهٔ علم، ترجمهٔ علی پایا، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- لاکوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمهٔ رضا داوری اردکانی، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- لش، اسکات، جامعه‌شناسی پست مدرنیسم، ترجمهٔ حسن چاوشیان، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- لنکستر، لین و. خداوندان اندیشهٔ سیاسی، ترجمهٔ علی رامین، ج ۳، قسمت

- اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- لمبتون، ان. ک. اس. مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- لطفیان، سعیده، ارتش و انقلاب اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- لیدمان، اریک سون، تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، ترجمه سعید مقدم، تهران، دانش ایران، ۱۳۷۹.
- لورنز، جان، اچ. «امیرکبیر، نوپرداز ایران در سده نوزدهم»، ترجمه ناصر فرشادگهر، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۲-۱۱۱، ۱۳۷۵.
- لوین، اندرو، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- صباحی، هوشنگ، سیاست انگلیس و پادشاهی رضاشاه، ترجمه پروانه ستاری، تهران، گفتار، ۱۳۷۹.
- صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- صفایی، ابراهیم، زمینه‌های اجتماعی کودتای ۱۲۹۹، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۵۳.
- _____، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران، ایران یاران، ۱۳۸۱.
- صفی‌نژاد، جواد، عشایر مرکزی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- ظهیرالدوله، علی‌خان، سفرنامه، به کوشش اسمعیل رضوانی، تهران، کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۱.
- صالحی، نصرالله، «موانع اصلاحات سیاسی در ایران عصر ناصری (۱۳۱۳-۱۲۶۴)»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۳۰-۱۲۹.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم، مسائل الحیات، تفلیس، مطبعة غیرت، ۱۳۲۴.
- _____، مسالک‌المحسنین، تهران، جیبی، ۱۳۴۷.
- _____، ایضاحات در خصوص آزادی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۲۵.
- _____، ایضاحات در خصوص آزادی، در یحیی آریان‌پور، از صبا تا نیما، تهران، زوار، ۱۳۷۲.

- سیاست طالبی، به کوشش حاج سیدابراهیم ثقةالاسلام شیرازی، بی‌نا، ۱۳۲۹.
- کتاب احمد، استانبول، مطبعة اختر، ۱۳۱۲.
- طباطبایی، سیدجواد، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران، ستوده، ۱۳۸۴.
- تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- طبری، احسان، کژراهه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- طهرانی (کاتوزیان)، محمدعلی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.
- ظهیرالدوله، علی‌خان، سفرنامه، به کوشش اسماعیل رضوانی، تهران، کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۱.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نی، ۱۳۷۳.
- عیسوی، چارلز، تاریخ اقتصادی ایران، عصر قاجار، ۱۲۱۵-۱۳۳۲، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۶۲.
- علم، اسدالله، گفتگوهای من با شاه، ترجمه گروهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- شش گفتار دربارهٔ دین و جامعه، تهران، موج، بی‌تا.
- بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، زمستان، ۱۳۷۷.
- غزالی، امام محمد، نصیحة الملوک، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
- غنی، سیروس، ایران: برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۷.

- ناظم الاسلام کرمانی، میرزاحمد، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- نایب‌الایاله، رضاقلی میرزا، سفرنامه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران، اساطیر، ۱۳۶۱.
- نایینی، محمدحسین، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، با مقدمه سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
- نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، نوبنیاد، ۱۳۶۸.
- نراقی، ملا احمد، معراج السعادة، قم، هجرت، ۱۳۷۱.
- نجم‌آبادی، شیخ هادی، تحریرالغطاء، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۲.
- نجفی، موسی، و فقیه حقانی، موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱.
- نجفی کاشف‌الغطاء، شیخ جعفر، کشف‌الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء، اصفهان، مهدوی، ۱۳۱۷ق.
- نیک‌خلق، علی‌اکبر، و نوری، عسگری، زمینه جامعه‌شناسی عشایر ایران، تهران، چاپخش، ۱۳۷۷.
- نقیب‌زاده، احمد، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
- نوذری، حسینعلی، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
- نوایی، ابوالحسین، دولت‌های ایران از آغاز مشروطیت تا اولتیماتوم، تهران، بابک، ۱۳۵۵.
- نورایی، فرشته، تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲.
- نوری، شیخ فضل‌الله، تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل، در غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، کویر، ۱۳۷۷.
- —————، حرمت مشروطه، در غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، کویر، ۱۳۷۷.

- واترز، مالکوم، جامعه سنتی و جامعه مدرن، ترجمه منصور انصاری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱.
- وبر، ماکس، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، اقتصاد و جامعه، ترجمه گروهی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- ولی، عباس، ایران پیش از سرمایه‌داری، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- وحدت، فرزین، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- وحیدنیا، سیف‌الله، «عدل مظفر و تاریخچه آن»، در مشروطه‌خواهی ایرانیان، به کوشش ناصر تکمیل همایون، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
- وطن‌دوست، غلامرضا، اندیشه سیاسی میرزایوسف خان مستشارالدوله و مشروطه ایران، در مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت (بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی)، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
- وینسنت، اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۱.
- مارتین، ونسا، «حوادث و رخدادهای مشروطیت»، در انقلاب مشروطه: (دایرةالمعارف ایرانیکا)، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.
- مابری، جیمز، عملیات در ایران (جنگ جهانی اول)، ترجمه کاوه بیات، تهران، رسا، ۱۳۶۹.
- محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ تحول دانشگاه تهران و مؤسسات عالی آموزشی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.
- _____، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- مورگنتا، هانس جی. سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۵.

- محمدی، منوچهر، تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران، تهران، آگاه، ۱۳۶۵.
- محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان‌فدا، تهران، فردوسی و علمی، ۱۳۶۳.
- محیط طباطبایی، محمد، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین، قم: دفتر سازمان تبلیغات، بی‌تا.
- مجتهدی، کریم، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
- مجدالملک، میرزا محمدخان، رسالهٔ مجدیه، به کوشش فضل‌الله گرگانی، تهران، اقبال، ۱۳۵۸.
- مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه، تهران، زوار، ۱۳۴۳.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان، یک کلمه، در: رویای صادق، لباس تقوی، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۳.
- مشیرزاده، حمیرا، درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی، تهران، پژوهشکدهٔ امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
- مددپور، محمد، سیر تفکر معاصر، تجدد و دین‌زدایی در اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، تربیت، ۱۳۷۳.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران، پرستو، ۱۳۶۰.
- مردوخ کردستانی، شیخ محمد، تاریخ مردوخ، در مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
- مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران (۸ جلد)، تهران، ناشر، ۱۳۶۳.
- _____، زندگانی میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تهران، ایران، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در مجموعه مقالات دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱.
- مدنی، جلال‌الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹.

- ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، علمی، ۱۳۶۳.
- ملک‌آرا، عباس میرزا، شرح حال، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۵.
- ملکم، سرجان، تاریخ ایران، تهران، سعدی، بی تا (تحریر ۱۲۵۵).
- ملکم، ناظم‌الدوله (میرزا)، رفیق و وزیر، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- —————، مدنی‌ت ایرانی، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- —————، پلتیکای دولتی، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- —————، ندای عدالت، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- —————، رساله ترقی، در حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی، ۱۳۸۱.
- —————، کتابچه غیبی، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم‌خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷.
- —————، ندای عدالت، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم‌خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷.
- —————، دستگاه دیوان، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم‌خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷.
- —————، دفتر قانون، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم‌خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷.
- —————، مجلس تنظیمات، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار ملکم‌خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷.
- —————، روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- میل، جان استوارت، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۳۸.

- مینوی، مجتبی، اولین کاروان معرفت، تاریخ و فرهنگ، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- میلر، پیتز، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- میروشنیکف ل. ی، ایران در جنگ جهانی اول، ترجمه ع. دخانیاتی، تهران، فرزانه، ۱۳۵۷.
- میلانی، محسن، شکل‌گیری انقلاب اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.
- ممقانی، حاج اسدالله، مسلک‌الامام فی سلامة‌الاسلام، به کوشش صادق سجادی، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۳.
- مک لنان، گرگور، پلورالیسم، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، آشیان، ۱۳۸۱.
- مور، برینگتون، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- مولکی، مایکل، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کجویان، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- مولانا، حمید، سیر ارتباطات اجتماعی در ایران، تهران، دانشکده ارتباطات اجتماعی، ۱۳۷۵.
- موثقی، احمد، علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ، تاریخ روابط خارجی ایران، از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- _____، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ و نودری، بیژن، بحران دموکراسی در ایران ۱۳۳۲-۱۳۲۰، تهران، البرز، ۱۳۷۲.
- ی. سو، آلوین، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- هادیان، ناصر، «نظریه اسکاچپول و انقلاب اسلامی»، فصلنامه راهبرد، ش ۹،

۱۳۷۵.

– هابرماس، یورگن، بحران مشروعیت تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.

– هانتینگتون، ساموئل، موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه، ۱۳۸۱.

– هلد، دیوید، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران، ۱۳۶۹.

– هدایت، حاج مهدی‌قلی (مخبرالسلطنه)، خاطرات و خطرات، تهران، زوار، ۱۳۷۵.

– _____، طلوع مشروطیت، به کوشش امیر اسماعیلی، تهران، جام، ۱۳۶۳.

– هیل‌گرین، توماس، «حقوق فردی و اجتماع»، در میکائیل گاراندو، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۳.

– هورکهایمر، ماکس، سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نی، ۱۳۷۶.

– هودشتیان، عطا، «مقدمه‌ای بر زایش و پویش مدرنیته»، نگاه نو، شماره ۲۰، خرداد و تیر ۱۳۷۳.

English

- Abrahamian, Ervand, "Kasravi: The integrative Nationalist of Iran", in Elie Kedourie and Sylvia Haim, eds; *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London: Frank Cass, 1980.

- Almond. Gabriel, A, *Progress and its Discontents*, University of California Press, Berkeley & London, 1982.

- Alexander, A. and Colomy, P(ed), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1990.

- Amanat, Abbas, ed. Cities and trade: consul Abbott on the Economy and society of Iran, 1847-1866, London, 1983.
- Anderson, Pery , Linages of the Absolutist state, London: New Left Books, 1974.
- Arendt, H., On Revolution, Middlesex: Penyvyn Books, 1984.
- Arasteh, Reza, Education and social Awakening in Iran, London, 1962.
- Apter, David, E., Rethinking Development, stage Publications, Ins, California, 1987.
- Bakhsh, Shaul, Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajar, London, 1978.
- Barber, W.J., A History of Economic Thought, Penguin, 1976.
- Beblawi, H. and Luciani, G, The Rentier state, London, Croon Hel, 1987.
- Bendix, Reinhard, Max Weber: An Intellectual Protrait, Garden city, N.Y, Doubleday & Co, 1962.
- Bill, James & Springborg, Robert, politics in the Middle East, Third Edition, Harper Coolins publishers, NewYork, 1990.
- Browne, E.G., the press and poetry of Modern Persia, Cambridge, 1914.
- Castle, Georg, The Postcolonia Discourse, Blackwell, Oxford, 2001.
- Coupland, R, the constitutional problem in India, London, 1945.
- Landau, M, Parliments and parties in Egypt, Tel. Aviv, 1953.
- Lambton, Ann, "Persian Society under the Qajars", Royal central Asian studies, 18, April, 1961.
- ----- , "some New trends in Islamic Political thought in late 18th and Early 19th century Persia", studia Islamica, 39, April 1974.
- ----- , "The Impact of The West on Persia", International Affairs, 33, 1957.

- ----- , "the tobacco Regie: prelude to revolution", *studies Islamica*, 22, April, 1965.
- Lewis, Bernard, *the Emergency of modern turkey*, London, 1964,
- Locke, John, *Two Tracts on civil government*, (ed), p. Abrams, Cambridge: Cambridge university press, 1964.
- Inkeles, Alex and David H. Smith, *Becomin Modern*, Cambridge, Massachussetes: Harvard University Press, 1974.
- Hayek, Fredrich August, *Law, Legislation and Liberty (Vol. II): the mirage of Social Justice*, london, 1976.
- Heidegger, M, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Trans, M. Heim, Indiana University Press, 1984.
- Huntington, Samouel, *How Countries Democratize*, *Political Science Quarterly*, Vol. 106 Number 4, 1992.
- ----- , "The Clash of Civilization?", *Forein Affairs*, Vol. 72, No. 3(Summer 1993).
- Fairclugh, Norman, *Language and power*, London and NewYork: Longman, 1991.
- Focault, Michel, *the Archaeology of Knowledge*, translate by a. M. Scheridan smith, NewYork, Pantheon Books, 1972.
- Gellner, Ernest, Foreword, in: *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. Said Amir Arjomand, Albany: State Uni of NewYork Press, 1988.
- Gilbar, Gad, "The Big Merchants (tojjar) and the Persian constitutional Revolution of 1906", *Asian and African studies*, 11, 3, winter, 1977.
- Graham, Robert, *Iran: the illusion of power*, NewYork: St. Martins press, 1980.
- Goodwin, Barbara, *using political Ideas*, John wiley and sons, 1987.

- Kazemzadeh, Firuz, *Russia and Britain in Persia, 1864-1914: A study in imperialism*, New Haven, conn, 1968.
- Keddi, Nikki, "The Iranian Power Structure and Social Change", Cambridge, *International Journal of Middle East Studies*, 1971.
- Kitching. Gavin, *Development and underdevelopment*, Routledge, NewYork, 1989.
- Kornhauser. W, *The Politics of Mass Society*, NewYork: Free press, 1959.
- Malcolm. Sir John, *the History of Persia*, London, Vol. 2, 1829.
- McCarthy, Thomas, "translator's introduction", *the theory of communicative Action*, Vol. 1, 1980.
- McDaniel, Tim, *Autocracy, Modernization and Revolution in Russia and Iran*, Princeton, N.J: Princeton University Press,1991.
- O'Donnell, G, *Modernization and Bureaucratic - Authoritarianism: studies in south American politics*, university of California, Berkly, 1973.
- Osborne, peter, "Modernity: Transition from Past to the poesent", *in the Blackwell Companion to the cultural & critical theory*, oxford: Blackwell, 1997.
- Parsa, Misagh, "Economic Development and Political Transformation: A Comparative Analysis of the United States, Russia, Nicaragua and Iran", *Theory and Society*, 14(1985).
- Porter, Roy, *English society in the Eighteenth century*, Harmondsworth, penguin, 1990.
- Pye. L, *Aspects of Political Development*, Boston: Little Brown, 1966.
- Riggs, Fred, W, "Development", in Giovanni sartori, *social sciences concepts*, sage publications, London, 1989.
- Seers, Dudly, 'the meaning of Development,' in David Lehmann,

Development theory: four critical studies, cass, London, 1979.

- Skocpol, Theda, "Rentier state and shi'a Islam in the Iranian Revolution", theory and society, Vol. 11, May, 1982.
- Skinner, Quentin, meaning and context, Princeton university press, 1969.
- Stills, David, international Encyclopedia of social science, volume 11, the MacMilan company, 1972.
- Stauth. George, "Revolution in Spiritless Times", An Eassy On Michel Foucault's Enquired into Iranian Revolution", International Sociology, 6, No. 3, Sept, 1991.
- Sykes, Sir percy, A History of Persia, London, 1921.
- Wright, Denis, the English Amongest the Persians during the Qajar period 1787-1921, .London: Heinmann, 1977.
- Vincent, Andrew, Modern Political Ideologies, Black well, oxford U.K. and cambridge USA, 1992.
- Von Hayek. Friedrich August, Law, Legislation and Liberty, (Vol. III): The Political Order of a Free People, London, 1979.

نمایه

| | |
|---|---------------------------------------|
| ۱۲. ۱۲۴. ۱۲۶. ۱۵۰. ۱۵۲. ۱۵۴. ۲۴۲. | آخوندزاده، ۱۳۰. ۲۱۷. ۲۱۸. ۲۲۰. ۲۲۱. |
| ۴۱۶ | ۲۲۲. ۲۳۱. ۲۹۹. ۳۴۰. ۳۵۰. ۳۵۱. ۴۰۵. |
| امام محمد غزالی، ۳۰. ۵۶ | ۴۱۴. ۴۱۵. ۴۲۶ |
| امیرکبیر، ۱۸. ۲۲. ۵۶. ۵۷. ۸۶. ۸۷. ۸۸. ۹۰. | آدام اسمیت، ۶۵. ۷۶ |
| ۹۹. ۱۰۳. ۱۰۵. ۱۰۶. ۱۰۷. ۱۰۸. ۱۱۰. | آرشاویر چلنگریان، ۲۴۷. ۲۵۴ |
| ۱۱۴. ۱۲۳. ۱۲۴. ۱۲۵. ۱۲۶. ۱۲۷. ۱۴۷. | آقا احمد کرمانشاهی، ۱۶۸ |
| ۱۵۲. ۱۵۹. ۱۸۰. ۱۹۰. ۲۰۲. ۲۳۰. ۲۶۲. | آقاخان کرمانی، ۱۹۴. ۲۳۱. ۲۳۶. ۲۴۳. |
| ۳۴۱. ۳۴۲. ۳۴۳. ۳۴۴. ۳۴۵. ۳۴۶. ۳۴۷. | ۲۴۴. ۲۴۶. ۳۰۰. ۳۱۶. ۳۵۲. ۳۵۴. |
| ۳۵۰. ۳۵۱. ۳۵۴. ۳۵۶. ۳۶۱. ۳۶۳. ۳۸۴. | آگوست بن تان، ۹۸. ۱۲۴ |
| ۴۱۳. ۴۱۴. ۴۱۶. ۴۱۷. ۴۱۹. ۴۲۱. ۴۲۲. | آلجای افشار، ۳۷۹. ۳۸۸ |
| ۴۲۳. ۴۲۴. ۴۲۵. ۴۲۷. ۴۲۹. ۴۳۰. ۴۳۱. | آمارتیا سن، ۳۷۱. ۳۸۷ |
| ۴۳۲. ۴۳۳. ۴۳۴. ۴۳۵. ۴۳۶. ۴۳۸. ۴۳۹. | آمده ژویر، ۱۸ |
| امیل دورکیم، ۷۷. ۳۶۸ | آن ماری لمبتون، ۳۳ |
| امین الدوله، ۱۱۹. ۱۲۰. ۱۲۱. ۱۲۷. ۱۴۶. | آیت‌الله بهبهانی، ۱۸۴. ۲۱۴. ۲۵۲. ۲۵۶. |
| ۱۵۱. ۱۷۳. ۱۸۲. ۲۳۱. ۴۱۷. | ۲۵۸. ۲۶۱. ۲۶۳. ۲۸۲. ۲۹۰. ۳۲۴. ۳۸۰. |
| امین‌السلطان، ۱۱۱. ۱۵۵. ۱۸۲. ۱۸۴. ۱۹۵. | آیزیا برلین، ۲۱۴. ۳۰۶. ۴۱۱. |
| اندرزنامه نویسی، ۱۷۰ | ابوالحسن خان ایلچی، ۹۹ |
| انقلاب فرانسه، ۷۱. ۸۵. ۲۲۱. ۲۵۹. ۲۶۰. | اجتماعیون عامیون، ۲۵۲. ۲۸۸ |
| ۲۶۱. ۳۰۹. ۴۱۰. ۴۳۳. | احسان نراقی، ۳۹۶ |
| اومانسیم، ۶۷. ۸۱. ۸۲. ۲۱۷. ۲۲۳. ۲۳۴. | احمدشاه، ۳۲۳. ۳۲۹. ۳۳۰. ۳۳۱. ۳۳۶. |
| ۲۴۸. ۲۵۸. ۲۵۹. ۲۷۵. ۲۷۶. ۲۸۲. ۲۸۵. | ۳۳۷. ۳۶۲. ۴۲۵ |
| ۲۹۵. ۳۹۲. ۳۲۱. ۲۹۵ | ادوارد گیبون، ۹۸. ۱۵۹ |
| ایگز، ۳۶۹ | ادیب‌الممالک، ۱۴۵. ۱۴۸ |
| بازگشت به خویشتن، ۳۹۶. ۳۹۸. ۴۰۱. | اسدالله علم، ۳۱. ۵۶ |
| برنشتاین، ۲۳۶. ۲۴۷. ۲۴۸. ۲۴۹. | اعتدالیون، ۳۲۳. ۳۲۴. ۳۲۵. ۳۲۹. ۳۳۸. |
| بورژوازی، ۹. ۱۰. ۱۱. ۱۴. ۱۸. ۳۵. ۳۶. ۳۷. | اعتمادالسلطنه، ۳۰. ۵۶. ۱۰۱. ۱۰۲. ۱۱۱. |

۴۴۴ □ مشروطه ناکام

- ۶۰، ۷۵، ۷۷، ۸۷، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۴۷، ۲۸۴، ۴۰۴، ۴۳۹
- بوروکراسی، ۱۵، ۲۸، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۳۸۰، ۳۸۴
- پراگماتیسم، ۶۵، ۸۶، ۴۲۳
- پطر کبیر، ۹۴، ۹۸، ۱۱۴، ۱۵۹
- پلورالیسم، ۸۹، ۴۲۸
- پیولیسم، ۷۰، ۷۱، ۷۵، ۸۹، ۴۲۰
- پولاک، ۲۰۴، ۴۴۹، ۴۲۰
- تجربه گرایسی، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۸۱، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۹۲، ۳۹۵
- تحفة العالم، ۱۶۷، ۴۴۴، ۴۲۵
- ترکمنچای، ۱۳۹، ۱۴۳
- تساهل، ۱۵، ۴۶، ۶۳، ۷۵، ۸۱، ۱۰۸، ۱۳۴، ۱۶۱، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۹۴، ۳۱۲، ۳۷۱، ۳۹۶
- تقدیر گرایسی، ۴۸، ۵۳، ۲۲۹، ۳۴۸
- تقی زاده، ۱۳۳، ۱۸۶، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۶۵، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۴، ۳۸۸، ۴۲۱
- تودارو، ۳۷۱، ۳۸۷، ۴۲۱
- تیولداری، ۲۰، ۳۵
- جامعه مدنی، ۲۰، ۲۶، ۵۵، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۴۴، ۴۱۸، ۴۲۸
- جان استوارت میل، ۷۲، ۸۳، ۸۸، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۳۵، ۳۳۹، ۳۱۱، ۴۰۸
- جان لاک، ۸۳، ۲۴۲، ۴۱۱، ۴۲۵
- جانور نامه، ۱۶۱، ۱۶۲
- جرمی بنتام، ۶۴، ۸۳، ۲۳۵، ۲۴۱
- جعفرین اسحاق، ۱۷۱
- جلال آل احمد، ۱۹۷، ۳۴۸، ۳۹۶
- جمع گرایسی، ۱۵، ۶۵، ۸۵، ۲۵۰
- جواهر الکلام، ۱۹۹، ۳۵۰، ۴۱۷، ۴۲۷
- جیمز موریه، ۱۳۹، ۱۶۰
- حاج آقا روح الله نجفی اصفهانی، ۲۸۷
- حاج شیخ اسدالله مقانی، ۳۱۶
- حاج محمد حسین نصرالله دماوندی، ۳۰، ۱۷۱
- حاجی محمد علی پیرزاده، ۱۶۶، ۳۴۴
- حبل المتین، ۱۴۸، ۱۷۲، ۱۸۰
- حزب دموکرات، ۸۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸
- حزب کارگر، ۸۲
- حزب محافظه کار، ۲۶۱
- حسین خان تبریزی، ۱۶۵
- حمید عنایت، ۸۷، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۷۰، ۳۴۸، ۳۵۵، ۳۵۸
- حیدر عمو اوغلی، ۲۳۷
- حیرت نامه، ۹۹، ۱۶۷
- خردورزی، ۶۱، ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۵۸
- خرده بورژوازی، ۲۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹
- خلیل ملکی، ۲۵۵، ۳۹۶
- خواجه نظام الملک، ۳۰، ۵۶، ۴۲۳
- دارالشوری، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۱۲
- دارالفنون، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۳۱۹
- داروین، ۸۰، ۱۳۰، ۱۶۲، ۳۶۹
- داشناک، ۲۵۱، ۲۵۳
- دانتون، ۲۳۸، ۲۶۵
- دفتر تنظیمات، ۱۰۹، ۱۷۲، ۲۲۳، ۲۲۸
- دکارت، ۶۱، ۱۶۱، ۲۴۴
- دوکوتزیو، ۹۷، ۱۲۴، ۴۲۹
- دولت آبادی، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۸۵، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۳۶، ۳۰۰، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸
- ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۴۲۹
- دولت رفاہ، ۲۵۳

- دولت مطلقه، ۱۷۶، ۲۲۰، ۲۴۱، ۳۱۱، ۳۸۴، ۳۸۹، ۴۲۵
- دهخدا، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۴، ۳۷۷، ۳۸۸، ۳۸۲
- دیلتای، ۱۶
- دیولافوا، ۲۰۳
- ذبیح‌الله صفا، ۷۲، ۸۸
- راتیریس، ۳۸۶
- راوندی، ۱۲۴، ۱۶۴، ۱۹۳، ۲۴۱، ۳۴۴، ۳۴۷، ۴۲۱
- رساله‌های سیاسی، ۱۷۲، ۱۷۶
- رساله مجدی، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۳۴۵، ۴۲۶
- رضاخان، ۲۲۷، ۳۴۰، ۳۶۳، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۲۳
- رضا داوری، ۸۶، ۴۱۱، ۴۳۱
- رضاقلی میرزا، ۱۶۴، ۳۴۴، ۴۲۴
- روسییر، ۲۳۸، ۲۶۵
- روزنامه قانون، ۱۶۹، ۲۲۲، ۲۸۴، ۳۴۲، ۳۵۱، ۴۳۸
- زین‌العابدین مراغه‌ای، ۱۷۳
- ژان ژاک روسو، ۷۱، ۱۷۳، ۲۲۲، ۲۳۵
- ژانوسی، ۳، ۴، ۱۶، ۲۱۰، ۲۱۷
- ژویر، ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۹۷، ۱۲۴، ۴۲۳
- سپهدار تنکابنی، ۲۶۷، ۳۲۳
- سرجان ملکم، ۱۳۹، ۲۰۳
- سردار اسعد بختیاری، ۲۶۷
- سعدالدوله، ۱۹۷، ۲۱۳
- سفرنامه نویسی، ۱۳۱
- سفرنامه آجودانپاشی، ۱۶۵
- سفرنامه هندوستان، ۱۶۸
- سکولاریزم، ۷۰، ۸۱، ۸۲، ۱۰۸، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۵، ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۹۲، ۳۹۵
- سلطان‌الواعظین، ۱۶۸
- سلطان عبدالحمید، ۹۴
- سلطنت مشروطه، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۶۹، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۸۵، ۲۸۷
- سلطنت مطلقه، ۲۱، ۱۰۷، ۲۱۴، ۲۴۱
- سوسیالیست، ۸۲، ۱۷۸، ۲۲۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۳۲۵
- سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیک، ۱۷۳
- سید جعفرین ابی‌اسحاق کشفی، ۲۰۸
- سید جمال‌الدین اسدآبادی، ۱۴۹، ۱۸۰، ۲۳۱، ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۵۷، ۳۵۸، ۴۳۴، ۴۳۸
- سید عبدالحسین لاری، ۲۸۸، ۳۳۱
- سیدمحمد طباطبایی، ۲۶۴، ۲۷۷، ۳۰۰
- سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی، ۲۶۸
- سیدمحمد مجتهد، ۱۳۸
- سیدهاشم مجتهد، ۱۳۸
- شایگان، ۳۹۶
- شبه دموکراسی، ۳۸۴
- شریعت‌مداران، ۲۱۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۹۳، ۴۰۲
- شریعتی، ۳۲۱
- شکاکیت، ۴۹، ۶۴، ۶۷، ۲۱۰
- شلایر ماخر، ۱۶
- شیخ جعفر نجفی، ۳۴۹، ۴۲۷
- شیخ جعفر نجفی (کاشف‌النظار)، ۲۰۸
- شیخ حسین اهرمی بوشهری، ۲۸۷
- شیخ رضا دهخوارقانی، ۲۸۸، ۳۲۸
- شیخ عبدالله مازندرانی، ۲۸۹، ۳۰۴

- عبدالهادی حائری، ۱۴، ۱۸، ۱۲۴، ۱۹۹، ۲۸۵، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۵، ۴۲۵
- عثمانی، ۴۷، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۷۷
- عدالتخانه، ۱۱۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۸۳
- عرف، ۲۰، ۴۹، ۶۲، ۲۱۶
- عروة الوثقی، ۱۴۹، ۲۸۴، ۳۲۸، ۳۵۸، ۴۱۵
- علم‌گرای، ۶۲، ۸۱، ۸۲، ۲۹۸
- علی‌اکبر داور، ۳۶۷، ۳۸۴
- علی‌اکبر سیاسی، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۸
- علی‌خان ظهیرالدوله، ۱۶۶
- عمادالعلماء خراسانی، ۲۶۲
- عمادالعلماء خلخالی، ۲۸۹
- عمل‌گرای، ۶۵، ۲۶۲
- عهدنامه گلستان، ۹۵
- عین‌الدوله، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۷۳
- فتودال، ۳۵، ۳۳۸
- فایده‌گرای، ۶۴
- فتحعلیشاه، ۴۸، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۱
- فراموشخانه، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۳۵۱، ۴۲۱
- فرخ‌خان امین‌الدوله، ۱۶۵، ۳۴۴، ۴۲۴
- فردگرای، ۱۵، ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۱۳۴، ۲۱۸، ۳۵۰، ۳۹۵
- فروغی، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۴۸، ۳۸۴، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۳۰
- فریدون آدمیت، ۴۴، ۵۴، ۵۸، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۲۵، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۱، ۴۲۳، ۴۵۲
- شیخ فضل‌الله نوری، ۱۲۹، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۲۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۷، ۴۲۱
- شیخ محمد اسماعیل محللاتی غروی، ۲۸۷
- شیخ محمدحسن نجفی، ۲۰۹
- شیخ محمدکاظم خراسانی، ۲۸۹
- شیخ مرتضی انصاری، ۱۹۹، ۲۰۹
- شیخ هادی نجم‌آبادی، ۱۲۱، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۵۹
- شیوه تولید آسیایی، ۳۱، ۳۲
- صفویه، ۳۸، ۴۴، ۱۶۴، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۳۶۳
- صنعتگران، ۲۴، ۱۰۴
- صنیع‌الدوله، ۱۷۲، ۱۹۷
- صور اسرافیل، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۱۲، ۴۰۲
- طالبوف، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۸، ۳۰۰، ۳۱۶، ۳۵۳، ۳۵۵، ۴۰۵، ۴۱۴، ۴۲۲
- طالقانی، ۳۵۹، ۳۹۶، ۴۲۴
- طباطبایی، ۵۷، ۵۸، ۸۵، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۴۴، ۳۴۰، ۳۲۸، ۳۲۴، ۳۰۱، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۲۸، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۷، ۴۳۸
- عارف قزوینی، ۳۳۶، ۳۷۸
- عباس میرزا، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۹، ۳۸۳، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۲۷
- عبداللطیف موسوی شوشتری، ۱۶۷

نمایه □ ۴۴۷

- فلک السعاده، ۱۶۱
 فیروز کاظم زاده، ۳۶۱
 قائم مقام، ۴، ۵۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۶۹، ۲۳۰، ۲۶۲، ۲۸۸، ۴۳۰، ۴۳۱
 قرون وسطی، ۹، ۴۷، ۶۰، ۷۵، ۸۵، ۲۵۵، ۴۱۴
 قفقاز، ۳۶، ۹۶، ۱۵۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴
 کائوتسکی، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۵
 کاتوزیان، ۳۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۸۸، ۲۳۷، ۲۷۲، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴
 ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۲۶، ۴۳۳
 کاظم زاده ایرانشهر، ۳۷۴، ۳۹۶
 کاغذ اخبار، ۹۹، ۱۴۷، ۱۶۹
 کثرت گرایی، ۱۵، ۷۵، ۸۱، ۱۲۴، ۲۱۸، ۳۹۶
 کسروی، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۱۴، ۲۵۸، ۲۸۵، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۸، ۴۱۱، ۴۲۷، ۴۰۵، ۳۹۶
 کشف الغرائب، ۱۷۳
 کلیسا، ۶۰، ۶۱، ۶۹، ۹۴، ۱۶۸
 کمونیسم، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۶۹
 کنستیتوسیون، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
 کویتین اسکینر، ۱۶
 گابریل آلوند، ۵۰، ۵۸
 لوسین پای، ۴۹، ۵۸، ۳۷۰
 لیبرال دموکراسی، ۹۰، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۷، ۴۳۲
 مارکس، ۳۱، ۳۲، ۸۰، ۸۴، ۸۸، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۳۶۹، ۳۹۵، ۴۲۲
 مارکسیسم، ۲۵۱، ۲۵۴، ۳۵۰، ۳۹۳، ۳۹۵
 ماکس ویر، ۲۱، ۵۵، ۶۱، ۸۳، ۹۰، ۴۲۶
- ماکیاولی، ۶۸، ۶۹، ۸۷، ۳۳۵
 مجد الملک، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۴۵، ۳۴۶
 مجله کاوه، ۳۷۳، ۳۸۰
 محمد اسماعیل غروی محلاتی، ۲۸۶
 محمد امین رسول زاده، ۲۵۴
 محمد علی شاه، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۶، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۲۲، ۳۲۳
 محمد مصدق، ۲۱۷، ۳۸۱
 محمد میرزا، ۱۰۰
 محمود افشار، ۳۷۷، ۳۸۸
 مخیر السلطنه، ۱۹۷، ۲۱۳، ۳۴۶، ۳۵۷، ۴۳۹
 مخزن الوقایع، ۱۶۵
 مدرسه علوم سیاسی، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۹
 مرآت الاحوال، ۱۶۸
 مزارعه، ۳۰، ۳۵
 مستر باسکرویل، ۱۵۶
 مستشار الدوله، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۷۲، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۳۶، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۳۵، ۴۳۶
 مصر، ۴۷، ۹۴، ۱۷۳، ۱۸۰
 مطهری، ۱۹۹، ۳۴۸، ۳۴۹، ۴۳۷
 ملا احمد نراقی، ۳۵۰
 ملا عبدالرسول کاشانی، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۶۰
 ملک آرا، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۶، ۴۳۷
 ملک الشعراى بهار، ۲۶۲، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۷۲، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۸
 ملک المتکلمین، ۱۸۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۶، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۸۳، ۴۰۲
 منتسکیو، ۷۴، ۲۲۰، ۲۲۸

۴۴۸ □ مشروطه ناکام

- مورگان شوستر، ۲۹، ۳۲۶
 مهندس بازرگان، ۳۹۶
 میرزا ابوالحسن شیرازی، ۱۶۷
 میرزا ابوالقاسم، ۵۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳
 ۱۲۴، ۱۶۹، ۲۳۶، ۴۳۰، ۴۳۱
 میرزا جعفرخان تبریزی، ۹۹
 میرزا حبیب اصفهانی، ۱۶۰
 میرزا حبیب‌الله افشار، ۳۴۴
 میرزا حسن رشیدی، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۵۵
 میرزا حسین خان سپهسالار، ۱۱۳، ۲۲۲
 ۲۳۱
 میرزا حسین خان مشیرالدوله، ۱۵۳
 میرزاده عشقی، ۳۲۶، ۳۷۷، ۳۸۸
 میرزا صالح شیرازی، ۹۹، ۱۴۷، ۱۶۹، ۳۴۵
 ۴۲۶
 میرزا عباس قلی خان نوری، ۱۶۶
 میرزا عیسی، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۳۲۸
 میرزا محمد نایینی، ۳۱، ۱۷۱
 میرزا ملکم‌خان، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۴
 ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۱۷
 ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۹۲، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۵۱
 ۳۵۲، ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۲۷
 میرزا نصرالله خان مشیرالدوله، ۱۵۹
 میرزای شیرازی، ۲۶۸، ۲۸۲، ۳۰۰
 میرزای قمی، ۲۰۷
 میرزا یوسف شمس‌الافاضل خراسانی، ۲۸۸
 مؤتمن‌الملک، ۱۵۹، ۱۹۷، ۳۳۵
 ناپلئون، ۱۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۳۹
 ۱۴۵، ۱۶۰، ۲۲۵
- ناصرالدین شاه، ۲۲، ۳۱، ۳۹، ۴۴، ۱۰۳
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۹
 ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷
 ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۳
 ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۹۸
 ناصرالملک، ۱۹۷، ۳۲۶
 ناظم‌الاسلام، ۲۸۱
 ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۷، ۱۸۲
 ۱۸۵، ۲۲۲، ۲۴۳، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸
 ۴۲۴
 نایینی، ۳۱، ۱۷۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵
 ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۵، ۳۵۹، ۳۶۰
 ۴۲۳
 نریمان نریمانف، ۲۵۱
 نهضت ترجمه، ۱۵۹، ۱۶۳
 نیکتین، ۱۷۸
 وقایع اتفاقیه، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۷، ۳۴۳
 ۴۲۲
 ولتر، ۹۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۵
 هایرماس، ۸۴، ۸۶، ۳۴۳، ۴۲۲، ۴۳۹
 هاینز، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۳۱۳
 هانا آرنهت، ۵۴، ۴۰۹
 هرمنوتیک، ۱۶، ۱۸، ۵۹، ۴۱۰، ۴۲۲
 هنچاک، ۲۵۱، ۳۲۵
 هندوستان، ۱۰، ۹۳، ۹۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵
 ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۸، ۳۳۴، ۳۳۷
 هنری مین، ۳۶۸
 یفرم‌خان ارمنی، ۲۵۱، ۲۵۳

بررسی ماهیت مشروطه‌خواهی در ایران، بدون تحلیل ماهیت ساختارهای سیاسی، فکری، اجتماعی و اقتصادی عصر قدیم یا سنت و ماهیت «مدرنیته» غیرممکن است. با قائل شدن به اینکه میان سنت و مدرنیته تعارض ماهوی وجود دارد، می‌بایست مدرنیته را مفهومی چندوجهی دانست که با دو چهره متعارض ولی به هم پیوسته، سبب رویارویی‌های بزرگ حتی در جوامع غربی گشته است. درحالی که چهره نخست مدرنیته بر بنیان‌های دموکراسی، آزادی، تساهل، نسبی‌گرایی، فردگرایی و کثرت‌گرایی قرار دارد، چهره دوم آن بر پیشرفت، برابری، عدالت، نظم، بوروکراسی، رفاه، قانون، امنیت، جمع‌گرایی، تکنولوژی، وحدت، ناسیونالیسم و دولت‌محوری تأکید می‌نماید. در جریان مشروطه‌خواهی ایرانیان نیز برداشت‌های متفاوتی از مدرنیته با توجه به دو وجه یادشده صورت پذیرفت که آشکارکننده ماهیت آن می‌باشد. این جریان در دوره‌های مختلف و در چهارگفتمان اصلاحات، ترقی، توسعه و انقلابی به‌منظور توسعه‌یافتگی و رفع عقب‌ماندگی پی‌گیری شد که همگی ناکام ماندند. ماهیت مشروطه‌خواهی در ایران، در هر یک از گفتمان‌های فوق، و علل ناکامی آنها مسائلی است که با بهره‌گیری از دو روش هرمنوتیکی و گفتمانی در این اثر بررسی شده‌اند.



ISBN: 964-8161-85-2



9789648161854