

انقلاب مشروطه و رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد

پژوهشی در باب شکل‌گیری نخستین جریان‌های فکری و سیاسی در ایران

مهدی رهبری*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

(تاریخ دریافت: ۱۵/۱۲/۹ - تاریخ تصویب: ۱۶/۳/۹)

چکیده:

از زمان شکست ایرانیان در جنگ با روس‌ها و شکل‌گیری ذهنیت عقب‌ماندگی در ایران تا کنون، پاسخ به مسأله عقب‌ماندگی، علل پیدایش و نحوه رفع آن مهم‌ترین دغدغه جامعه و نیروهای فکری و سیاسی آن بوده است. در حالی 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. این برداشت‌ها که پس از انقلاب مشروطه برای نخستین بار در تدوین قوانین و استقرار نهادهای مدنی و سیاسی به وجود آمدند، چالش‌هایی عمده را میان سنت و تجدد پدید آوردند. در این زمینه جریان‌هایی را که بلافاصله پس از انقلاب مشروطه شکل گرفته‌اند و تا به امروز نیز ساختار خود را حفظ کرده‌اند، می‌توان به سه دسته بزرگ تجدد خواهی (با سه‌گرایش عمده لیبرال‌دموکراسی، سوسیال‌دموکراسی و مارکسیسم)، سنت‌گرایی (با سه‌گرایش محافظه‌کاری، شریعت‌مداری و عدالت‌خواهی) و نوگرایی دینی تقسیم نمود که در این مقاله به نحوه شکل‌گیری و مواضع هر یک از آنها در رابطه با تجدد و چگونگی پاسخ به مسأله عقب‌ماندگی خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی:

سنت - تجدد - نوگرایی - لیبرال‌دموکراسی - سوسیال‌دموکراسی - مارکسیسم - محافظه‌گرایی - شریعت‌مداری - عدالت‌خواهی - نوگرایی دینی

مقدمه

تاریخ در حالی 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، برتریش 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 همه‌سویه 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 (حائری، ۱۳۶۷، ص ۱۵).

رشد سرمایه‌داری، جنبش اصلاح‌گری دینی، انقلاب‌های سیاسی و روی کار آمدن سلطنت‌های مطلقه غیردینی، انقلاب صنعتی، انقلاب‌های علمی، جنبش روشنگری، کشف قاره آمریکا و سرزمین رویایی هندوستان و سرانجام انقلاب‌های دموکراتیک از قرن چهاردهم تا قرن نوزدهم در اروپا، در سیری طبیعی و تدریجی اما پر از چالش میان نیروهای قدیم و جدید، به قدرتمندی غرب و غلبه بر دیگر نقاط جهان انجامید (رنдал، ۱۳۵۳). گرچه چهره استعماری غرب برای سرزمین‌های غیرغربی مهم می‌نمود؛ 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 جدید و برای دیگری بر پایه نظم قدیم بنا شده بود.

ورود ایران به عصر جدید با 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 نارضایتی‌های عمومی، آشفتنگی‌های اقتصادی، ناکارآمدی سیاسی و رخوت فکری شکل گرفت که نتیجه آن 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 مدرن ساختن ایران گردید. گرچه چنین تلاشی ابتدا توسط عده‌ای محدود صورت پذیرفت، اما سوال از علل شکست برق آسای ایران در دو جنگ با روس‌ها که به تدریج به شکست ایران در نواحی جنوبی از انگلستان نیز انجامید، به سرعت در ذهن تمامی ایرانیان نقش بست (زوبر، ۱۳۴۷، ص ۱۳۶).

از این زمان، رویارویی ایرانیان با غرب و مدرنیته و تلاش آنان برای جبران عقب‌ماندگی در حالی 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 به منظور جبران عقب‌ماندگی‌ها و کسب استقلال با یکی

کردن غرب و مدرنیته به آنچه که در سرزمین‌های غربی تحت عنوان پیشرفت و ترقی روی داد، توجه نشان داده و در صدد جلب آن بر آمدند. در حالی که غرب با چهره‌ای دو گانه مقابل شرق ظاهر گردید و یا به گفته حائری با دو رویه دانش و استعمار، اما چنین توجهی از سوی ایرانیان به رویه نخست تمدن بورژوازی غرب یا همان مدرنیته برای جبران عقب ماندگی نیز حالتی دوگانه داشته است. امری که از سوی بسیاری از نویسندگان در پرداختن به تاریخ تحولات ایران در عصر جدید نادیده گرفته شده است.

مواجهه ایرانیان با غرب و رویه نخست آن، مدرنیته، در حالی روی داد که از یکسو مانع بزرگ درونی مربوط به ساختار قدیم (سنت) از هر گونه تحولی که به ضرر آن می بود و یا با آن ناهماهنگ می نمود، مخالفت ورزیده و از سوی دیگر، جامعه و نیروهای اجتماعی ایران نیز، در این رویارویی‌ها، با وجود ایمان و علاقه به وجوه پیشرفت در جوامع غربی، در رابطه با تجدد برداشت و برخوردی دو گانه داشته است. چنین برخورد دو گانه ای عمدتاً ناشی از ماهیت دو گانه مدرنیته بود که حتی در جوامع غربی که خاستگاه آن بوده است، به تعارضات گسترده ای انجامید. در هر حال، مدرنیته مفاهیمی بنیادین و مشترک را شامل خردگرایی، تجربه گرایی، اومانیزم، علم گرایی، سکولاریزم و قانون گرایی در بر می گیرد که تمامی نحله‌ها و اندیشه‌های مدرن بدان‌ها باور دارند و تشکیل دهنده بنیادهای مدرنیته می باشند (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۰)، اما در عرصه عمل، مدرنیته با دو چهره جداگانه بر سر تقدم و تاخر یا اولویت بندی هر یک ظاهر گردید که به ضرورت‌های تاریخی و سیر تحول جوامع و پیش زمینه‌های آن باز می گردد. در حالی که چهره نخست مدرنیته بر بنیان‌های دموکراسی، آزادی، تساهل، نسبی گرایی، فردگرایی و کثرت گرایی قرار دارد، چهره دوم آن بر پیشرفت، برابری، عدالت، نظم، بوروکراسی، رفاه، امنیت، جمع گرایی، تکنولوژی، وحدت، ناسیونالیسم و دولت محوری تاکید می نماید (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۲۴-۲۱). با وجود آنکه طرفداران هر دو چهره مدرنیته آن را به صورت یک مجموعه می بینند که هر دوی آن‌ها را در بر می گیرد، اما هر کدام با برداشتی متفاوت از دیگری در باب موارد یاد شده، درباره اولویت‌ها و تقدم و تاخر هر یک از آن دو چهره نیز اختلاف نظر دارند.^۱ این در صورتی است که هر دو چهره مدرنیته، مجموعه تفکر مدرن را تشکیل می دهند. در جریان مشروطه خواهی ایرانیان و حتی پس از آن در دوران معاصر نیز برداشت‌های متفاوت از مدرنیته با توجه به دو وجه یاد شده صورت پذیرفت که آشکارکننده ماهیت جنبش مشروطه و نوگرایی در ایران خواهد بود. لذا در صورتی که تعریف

۱- طرفداران چهره نخست را در غرب لیبرال‌ها و چهره دوم را کمونیست‌ها، فاشیست‌ها و دولت‌های مطلقه جدید تشکیل می دهند. در این میان می بایست از تفکری نیز یاد نمود که سعی نموده است میان دو چهره مدرنیته به یک آشتی دست یابد و در غرب از آنان به عنوان طرفداران «نظریه دولت رفاهی» و یا «سوسیال دموکراسی» یاد می شود.

از مشروطه‌خواهی را به عنوان تلاش ایرانیان برای جبران عقب ماندگی از طریق اخذ تمدن غرب (و یا مدرنیته) بپذیریم، می‌باید آن را با توجه به ماهیت دو گانه مدرنیته تحلیل نمود که از زمان عباس میرزا و به گونه‌ای جدی‌تر و فراگیر، پس از انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ ش به شکل‌های گوناگونی تا به امروز دنبال شده است و همگی با توجه به برداشت‌های متفاوت از چهرهٔ ژانوسی^۱ مدرنیته قابل بررسی خواهند بود. امری که به شکل‌گیری جریان‌های فکری و سیاسی متعددی در ایران در ارتباط با دنیای مدرن و به منظور پاسخگویی به پرسش بنیادین و اولیه درباره علل عقب‌ماندگی و نحوه برون رفت از آن انجامید که تاکنون نیز ساختار آغازین خود را تحت عناوین متعددی چون چالش سنت و تجدد و ... حفظ نموده است.

لازم به ذکر است که برای تحلیل و تبیین ماهیت مشروطه‌خواهی و تحلیل جریان‌های فکری و سیاسی پس از مشروطه و در رابطه با نحوه رویارویی ایرانیان با چهرگان مدرنیته، از روش «هرمنوتیک کلاسیک» استفاده کرده‌ایم که نخستین بار توسط شلایر ماخر و دیلتای و در دوران جدید توسط کوئنتین اسکینر و دیگران به کار گرفته شده اند. این روش معتقد به تفسیر پدیده‌ها و متن تاریخی با بهره‌گیری از روش‌های همدلانه و دستوری است که مفسر با مطالعه آثار مربوط به دوره تاریخی خاص و با در نظر گرفتن پیش زمینه‌های شکل‌گیری تحولات مربوطه و از طریق توصیف گزاره‌ها با هدف شناخت ساختار معنایی جمله‌ها درصدد کشف ماهیت مساله برمی‌آید (Skinner, 1988).

انقلاب مشروطه و تضاد سنت و مدرنیته

با فرمان ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ مظفرالدین شاه، مجلس شورای ملی برای نخستین بار در ایران و در عمارت بهارستان با حضور هزاران نفر گشایش یافت. پس از مدتی نظامنامهٔ انتخابات تهیه و انتخابات به صورت صنفی در تهران برگزار شد و سپس مجلس با حضور نمایندگان تهران عملاً و رسماً افتتاح گردید. در حالی که نخستین اختلافات در زمان تدوین قانون اساسی به وجود آمد و با مرگ مظفرالدین شاه به‌طور موقت مسکوت ماند، اما با روی کار آمدن محمدعلی شاه و ورود نمایندگان تبریز که تندرو و آگاه‌تر از سایر مشروطه خواهان در آشنایی با غرب بوده اند، رویارویی واقعی میان سنت‌گرایان با مدرن‌هایی که خواهان برهم زدن ساختارهای موجود و سنت‌های مرسوم و به ویژه امتیازات موروثی و از پیش تعیین شده بوده‌اند، آغاز گردید. از آنجا که دربار خواهان تقلیل مجلس شورای ملی به سطح یک

۲- ژانوس (Janus)، نخستین پادشاه افسانه‌ای کشور لاتیوم در کنار شهر رم بود. براساس افسانه‌ها، او به گذشته و هم به آینده آگاه بود. مجسمه او نیز به عنوان یکی از خدایان، دارای دو چهرهٔ متفاوت الهی و شیطانی بوده است.

مشورت‌خانه و شورای صنفی بود، نمایندگان مجلس به ویژه تبریزیان به منظور روشن کردن اوضاع، تلاش‌های گسترده‌ای را آغاز نمودند. (رضوانی، ۱۳۴۴، ص ۱۴)

مهم‌ترین موضوعات مورد مناقشه در باب قانون اساسی و در خصوص محدوده قدرت شاه، اختیارات مجلس و دولت، تنظیم بودجه و مسائل مالیه، تعریف ساختارهای جدید، تعریف مشروطیت، حدود اختیارات علما، نقش دین، مقابله با امتیازات خارجی و ... بود. اما همه این اختلاف‌ها حول یک محور دور می‌زد و آن ابهام در تعریف از مشروطیت بود. از این‌رو با مقاومت نمایندگان مجلس در تاریخ ۱۵ مهر ۱۲۸۶ متممی بر قانون اساسی ناتمام قبلی نوشته شد. این متمم از یکسو اختیارات شاه را در حد سمبلیک و همچون پادشاهان مشروطه اروپا محدود می‌کرد و از سوی دیگر، اساس تدوین قوانین را بر پایه عقل و عرف و توافق اکثریتی قرار می‌داد. این متمم نه تنها سبب رفع اختلاف نشد، بلکه بر عکس بر عمق و دامنه آن افزود. کشانده شدن اختلاف‌ها به روزنامه‌ها، مساجد، سخنرانی‌های عمومی و صحن مجلس، سبب شکل‌گیری ائتلاف‌های جدید میان نیروهای سیاسی شد که در نهایت 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 فرار محمدعلی‌شاه به روسیه منجر گردید (طهرانی، ۱۳۷۹).

مهم‌ترین تاثیر انقلاب مشروطه که با نوشتن متمم قانون اساسی شروع شد، به وجود آمدن جریان‌های سیاسی جدید در ایران بود که قبل از آن سابقه نداشت. بعدها نیز عرصه سیاست ایران، درون همین جریان‌های سیاسی شکل گرفت و ساختارش را تا به امروز حفظ نمود. این جریان‌های فکری و سیاسی، قبل از پیروزی انقلاب مشروطه در ائتلافی با یکدیگر، در مقابل دستگاه استبداد، اهدافی واحد را چون برقراری امنیت، رفاه عمومی، استقلال‌خواهی، دولت کارآمد، آزادی (به معنای عدم ظلم و ظالم نزد اکثریت نه استبداد به معنای فلسفی)، برقراری عدالت و قانون دنبال می‌کردند که سبب قرار گرفتن آنها در کنار هم می‌شد و با روایت دوم از مدرنیته نیز سازگاری بیشتر داشت. به غیر از اهداف مشترک، تعریف مبهم، کلی و انتزاعی از مشروطیت و البته نبود سابقه ذهنی و عینی در این زمینه، مشکلی خاص را برایشان به وجود نیاورده بود. در حالی که پس از انقلاب، به علت حذف دشمن مشترک، تدوین قوانین مدنی و اساسی، ترسیم چارچوب نظام سیاسی و تاسیس نهادهای جدید که به تعریف و روشن شدن ماهیت مشروطیت می‌انجامید؛ و همچنین تندروی برخی متجددین که چهره رادیکالی را از مدرنیته به نمایش گذاردند، همگی سبب جدایی مشروطه‌طلبان از یکدیگر شده بود.

در واقع، جدایی میان مشروطه‌طلبان زمانی 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 بر عهده روشنفکرانی چون سعدالدوله، مخبرالسلطنه و فرزندان مشیرالدوله نهاده شد (Bakhash, 1978). آنان با استفاده از قوانین اساسی بلژیک و فرانسه، قانون اساسی مشروطه را بنا نهادند (امیر ارجمند، ۱۳۸۳، صص ۹۹-۱۳۳). قانون اساسی که به گفته آدمیت بر اساس فلسفه مشروطیت، جایی برای سیاست دینی و ریاست فائقه روحانیت باقی نمی‌گذارد (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴۱۴). مواردی چون حاکمیت ملی، تاکید بر اختیارات مجلس در مقام قانونگذاری، تاکید بر قوانین عرفی - عقلی، آزادی مذاهب، برابری حقوق اجتماعی افراد، دستگاه قضایی عرفی و ... سبب اختلافات اساسی در زمان تدوین قانون اساسی شد. در حالی که همین اختلافات اولیه، سنگ بنای ستیز میان نیروهای اجتماعی را به شکل اساسی‌تر در دوره‌های بعدی پایه‌ریزی کرد (میلانی، ۱۳۸۱، ص ۷۶).

تقابل میان نیروهای فکری و سیاسی پس از پیروزی انقلاب مشروطه و تا دهه‌های بعد را که بی‌شبهت به جنگ نبوده است، می‌توان به ستیز میان سنت و تجدد و نحوه رویارویی با اقتضائات دنیای مدرن نسبت داد. از این رو به منظور تبیین چنین مواجهه‌ای، جریان‌های فوق را در سه دسته کلی متجددین (نوگرایان، سوسیال دموکرات‌ها با دو گرایش کانتی و مارکسی، و کمونیسم لنینیست‌ها)، سنت‌گرایان (محافظه‌کاران درباری، شریعت‌مداران و عدالت‌محوران) و نوگرایان دینی، قابل تشخیص از یکدیگر دانسته و به تشریح مواضع هر یک در ارتباط با تحولات جدید خواهیم پرداخت. لازم به ذکر است نیروهای سیاسی فوق، همواره ترکیب خود را از نظر فکری، سیاسی و... تاکنون حفظ کرده‌اند.

تجددگرایی

منظور از تجددگرایی، جریانی است که تحت عنوان روشنفکری، رهبری فکری جامعه ایران پیش و پس از مشروطه را بر عهده داشته و به علت آشنایی با تفکر مدرن به واسطه زندگی در غرب و مطالعه آثار متفکران غربی، با اعتقاد به لزوم پیروی از غرب و اخذ تمدن آن به منظور دستیابی به پیشرفت، آزادی، برابری و رفاه، افکار جدید را وارد ایران نمودند. متجددین ایرانی عصر مشروطه همچون همتایان غربی خود قابل تشخیص در سه گرایش عمده لیبرال دموکراسی، سوسیال دموکراسی و کمونیسم می‌باشند. میان این سه گرایش اشتراکات بنیادین در اعتقاد به بنیادهای فکری مدرنیته یعنی عقل‌گرایی، اومانیزم، سکولاریزم و تجربه‌گرایی وجود دارد که سبب قرار گرفتن آنها درون گفتمان مدرن می‌شود. بنیادهای فوق که سبب تمایز میان مدرنیته با سنت می‌گردد، گرچه در تمامی این گرایش‌ها مشترک است اما در زمینه اعتقاد به چهرگان مدرنیته، میان گرایش‌های سه‌گانه یاد شده، اختلاف نظر اساسی وجود دارد که برآمده از چهره‌ژانوسی تجدد می‌باشد.

از میان نمایندگان تفکر لیبرال دموکراسی در ایران عصر مشروطیت می‌توان به میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم‌خان، یوسف‌خان مستشارالدوله، محمدعلی‌خان نصرت‌السلطان دانش‌علی، عباسقلی‌خان ممتاز همایون، مصطفی‌خان منصورالسلطنه و در دوره‌های بعد، افرادی چون دکتر محمدمصداق و اعضای جبهه ملی اشاره کرد که البته شمار وسیعتری را در بر می‌گیرد. این نحله فکری در ایران همچون احزاب لیبرال اروپایی و آمریکا، با تأکید بر چهره نخست مدرنیته راه خود را از سایر گرایش‌های مدرن جدا می‌سازد. لیبرال دموکراسی که در افکار اندیشمندانی چون کانت، جان لاک، آلکسی توکویل و جان استوارت میل ریشه دارد، بر آزادی انسان‌ها از هر گونه قید و بند تحمیلی تا جایی که به دیگران آسیب نرساند، تأکید می‌ورزد. لیبرال دموکرات‌ها با تأکید بر چهره نخست مدرنیته برای آزادی بشر در سایه کثرت‌گرایی، فردگرایی و تساهل ارزش بیشتری نسبت به چهره دوم مدرنیته قائلند و تحقق آن را محصول دموکراسی می‌دانند. (gray, 1995, p. 27) میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا ملکم‌خان را می‌توان بنیانگذاران تفکر لیبرال دموکراسی در ایران قلمداد کرد که برای نخستین‌بار به منظور ورود افکار مدرن به کشور جهدها کردند. همراه با این دو متفکر، افراد زیادی از میان نخبگان سیاسی متوجه نارسایی‌های سیاسی و ریشه مشکلات کشور یعنی ساختار حکومتی و نظام سلطنت شدند. به ویژه تحصیلکردگان ایرانی در اروپا با ملاحظه سیستم سیاسی غرب به خصوص فرانسه و انگلستان که نظام سلطنت در آن تنها سمبل وحدت و نماد تاریخ و هویت محسوب می‌گردد و امور مملکت توسط مردم و احزاب و در چارچوب منافع ملی اداره می‌گردد، به این نتیجه رسیدند که در صورتی می‌توان به پیشرفت رسید که سلطنت مشروطه و سمبلیک، همراه با آزادی بیان، آزادی مطبوعات، فعالیت گروه‌ها و احزاب سیاسی، شگل‌گیری مجلس، انجمن‌های ایالتی و ولایتی برای پیشبرد منافع نقاط مختلف کشور، تفکیک قوا، و در مجموع دموکراسی، تحقق یابد. هم، اینان بودند که با هدف قرار دادن شخص شاه به عنوان عامل نابسامانی‌ها، اندیشه‌های مشروطیت و مجلس‌خواهی را به میان مردمان ناراضی و معترض در اوج انقلاب بردند (آدمیت، ۱۳۴۰، ص ۲۴۷).

گرایش فکری دیگری که همپای جریان لیبرال دموکراسی بر وضعیت سیاسی ایران تأثیر گذاشت و در مشروطیت نیز به ویژه پس از استقرار آن نقش اساسی ایفا کرد، جریان چپ دموکراتیک یا سوسیال دموکراسی بود. این جریان که به ویژه در حزب دموکرات ایران در مجلس دوم تجلی یافت، همچون لیبرال دموکرات‌ها به مبانی مدرنیته یعنی خرد ورزی، اومانیسیم، تجربه‌گرایی و سکولاریزم وفادار بود و همچون آنها بر دموکراسی، مشروطیت، آزادی و پارلمانتاریسم پای می‌فشرد (چهره نخست تجدد)، اما بیشتر از لیبرال دموکرات‌ها بر چهره دوم تجدد یعنی پیشرفت، تمرکز، ناسیونالیسم و به ویژه برابری و عدالت اجتماعی تأکید

داشت و برخلاف آنها انقلابی و رادیکال بود. در حالی که تفکر لیبرال دموکراسی بیشتر اصلاح طلب و خواستار تغییرات از بالا بوده است، به گونه‌ای که حتی به حفظ امتیازات موروثی و دستاوردهای گذشته مبادرت ورزیده و با هر گونه خشونت‌نی نیز مخالف بود، اما گرایش سوسیال دموکراسی خواهان تغییرات رادیکالی از پایین با هدف حمایت از طبقات محروم جامعه بوده است. همچنین در حالی که برای لیبرال دموکرات‌ها، برابری، برابری در مقابل قانون بود، برای سوسیال دموکرات‌ها، منظور از برابری، حذف هر گونه امتیازات موروثی و سلسله مراتبی، حذف فاصله طبقاتی و رفع تبعیض‌ها بوده است.

همچون احزاب غربی، سوسیال دموکراسی ایران نیز به دو شاخه مهم و عمده قابل تقسیم می‌باشند: شاخه اول تفکر سوسیال دموکراسی که از آنها به عنوان طرفداران سیاست «دولت رفاهی» یاد می‌شود، متأثر از افکار ژان ژاک روسو، ولتر، رنان، باکل، جرمی بنتام، جان استوارت میل و در نهایت جان مینارد کینز، تامین خوشبختی افراد جامعه را جزء وظایف دولت دانسته و بر سیاست‌های مداخله‌جویانه دولت، سرمایه‌گذاری‌های دولتی، خدمات رفاهی و مانند آنها برای کنترل اقتصاد و حمایت از طبقات محروم تاکید می‌نمایند. از میان شاخه نخست سوسیال دموکراسی در ایران که در عین 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، علی‌اکبر دهخدا، ملک‌الشعراء بهار، سلیمان میرزا اسکندری، سیدجمال‌الدین واعظ، محمدرضا مساوات، ملک‌المتکلمین، میرزا یحیی دولت‌آبادی، میرزا ابوالقاسم صوراسرافیل، سیدحسن تقی‌زاده و... اشاره نمود که به ویژه پس از انقلاب مشروطه، نقش اصلی را در جریان روشنفکری و هدایت جریان‌های سیاسی بر عهده داشته‌اند. همین‌ها بودند که پس از انقلاب مشروطیت، جنبش مردمی را از خواسته‌های سیاسی و قضایی به سوی خواسته‌های اجتماعی، اقتصادی و طبقاتی کشاندند و با پی‌گرفتن سیاست انقلابی و رادیکالی، خواستار اصلاحات در ساختارهای بنیادین و مردم‌گراانه‌ای چون شیوه زبنداری و مالکیت، مالیات و خدمات رفاهی شدند. (بهار، ۱۳۷۱، ص ۹). به خصوص از آنجا که اکثر این افراد بر خلاف لیبرال دموکرات‌ها با بدنه اجتماعی جامعه در ارتباط بودند و حتی برگزیده شدن برخی به نمایندگی در مجلس با هدف پیگیری خواسته‌های به تعویق افتاده توده‌ها بوده است، در نتیجه این جریان را به مخالفت با ساختارهای موجود، سستی و محافظه‌کار می‌کشاند. این گروه با شعار «برابری، برادری و آزادی» که برگرفته از آرمان‌های انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بود و با الگو گرفتن از روش‌های انقلابی ژاکوبین‌ها و رهبران آن همچون روبسپیر و دانتون که حتی برخی خود را به همین نام‌ها خطاب می‌کردند، (هدایت، ۱۳۷۵، ص ۱۵) به ویژه از مجلس دوم به بعد که به تثبیت بیشتر موقعیت آنها از طریق

تشکیل حزب دموکرات و فزونی یافتن تعداد نمایندگان شهرستانی مجلس که با خود پیام فقر و نابرابری مردم سراسر کشور را به پایتخت می‌آوردند، انجامید، حملات سختی را با استفاده از ابزار مجلس به هرگونه سلسله مراتبی و امتیازات اشرافی نموده و سیاست مساوات‌طلبانه‌ای را در چارچوب نظام دموکراتیک پیگیری نمودند. بدین طریق بیشترین تأثیرگذاری را نیز پس از استبداد صغیر، در هدایت جریانات و مدیریت کشور ایفا کردند (اتحادیه، ۱۳۸۱).

در هر حال، شاخه نخست دموکراسی اجتماعی که متأثر از لیبرالیسم فلسفی و سیاسی (دموکراسی خواهی) ولی مخالف لیبرالیسم اقتصادی (اقتصاد آزاد و سرمایه‌داری) بود، مدرن‌ترین جریان سیاسی و فکری کشور بود که با تأکید بر هر دو چهره مدرنیته، خواهان مدرن شدن هرچه سریعتر کشور بود. این جریان نوپا ولی گسترده در عرصه روشنفکری، با «غیریت» قرار دادن «سنت»، آن را به عنوان مانع بزرگ اصلاحات و مدرنیته می‌دانست. همچنین این جریان که در یک عبارت می‌توان آنرا تجلی بزرگ تفکر مدرنیته در ایران دانست و بیشتر نیز به مکتب نوسازی و مدرنیزاسیون تعلق داشتند، پیشرفت سریع کشور و جبران عقب ماندگی را از طریق حذف ساختارهای قدیمی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و به ویژه فکری خواستار بودند که همین مساله آنها را در مقابل سنت گرایان و بعدها توده مذهبی جامعه قرار می‌داد.

برخلاف شاخه نخست، گرایش دوم سوسیال دموکراسی، متأثر از اندیشه‌های مارکس بود. این جریان با هدف تلفیق میان دو چهره مدرنیته، در مقابل کمونیست‌هایی چون لنین معتقد به اصلاحات به نفع طبقات پایین و کارگران در چارچوب نظام دموکراتیک پارلمانی بوده است. آنها بیشتر با سوسیال دموکرات‌های آلمان چون کائوتسکی و برنشتاین نزدیکی فکری داشتند ولی در عین حال ارتباطات سازمانی عمیقی با سوسیالیست‌های قفقاز و روسیه که در حال نبرد با روسیه تزاری بودند، برقرار کردند. مهمترین نمایندگان فکری آنها در ایران دوره مشروطه محمد امین رسول‌زاده، آرشاور چلنگریان و نریمان نریمانف بودند و همین تفکر در دهه‌های ۱۳۲۰ به بعد در جریان «نیروی سوم» به رهبری خلیل ملکی و برخی دیگر جریانات تداوم یافت (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۳۰۱).

در کنار تفکر سوسیال دموکراسی (با گرایش مارکسی)، باید در نهایت از جریان «کمونیسم لنینیسم»، سخن گفت که با رد چهره نخست تجدید یعنی دموکراسی که آن را فریب توده‌ها می‌خواند، تنها بر چهره دوم مدرنیته یعنی توسعه و عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزید. شکل‌گیری جریان‌های مارکسیستی در ایران، در مجموع از آن‌جا آغاز شد که تعداد زیادی از ایرانیان جویای کار از طبقات محروم اقتصادی به ویژه از نواحی آذربایجان و گیلان به مناطق قفقاز مهاجرت کردند و تحت تأثیر فقر، استبداد و بی‌عدالتی‌ها در ایران و تجربه امپریالیستی

روسیه تزاری در رابطه با کشورشان، جذب افکار انقلابی و مساوات‌طلبانه در مناطق قفقاز شدند (شاگری، ۱۳۸۴، صص ۱۲۵-۱۱۳). حزب سوسیال دموکرات کارگران روس که در سال ۱۸۹۸ م تأسیس شد، مردم مناطق غیرروس از جمله مسلمانان قفقاز و ارمنیان و گرجی‌ها را به سوی خود جلب کرد؛ مسلمانان قفقاز نیز با رویکرد سوسیالیستی، حزب همت را در سال ۱۹۰۴ در بادکوبه تأسیس کردند که بنیانگذار آن دکتر نریمان نریمانف بود (کولایی، ۱۳۷۶، صص ۷۲-۶۷). ارمنیان نیز با همان رویکرد، حزب هنجاک و حزب داشناک را تأسیس کردند. مرکز هنجاک در ژنو بود، در حالی که داشناک‌ها مرکز خود را در ایران (خوی، سلماس و تبریز) و ترکیه قرار داده بودند. کارگران ایرانی مقیم قفقاز به منظور ساماندهی مبارزات به سبک سایر سوسیالیست‌های منطقه، حزبی را به نام «عدالت» در سال ۱۲۸۳ ش (۱۹۰۴ م) تأسیس کردند که به آنها فرقه اجتماعیون عامیون (مجاهد) نیز می‌گفتند. از بنیانگذاران این حزب اسدالله غفارزاده، محمد یاروف و جاپاریدزه بوده‌اند. در صورتی که خواسته باشیم سیر تفکر کمونیستی لنینیستی در ایران را پیگیری نماییم، باید همین سازمان را نماینده این تفکر دانست که به سال ۱۲۹۹ ش، نام خود را در کنگره انزلی به ریاست حیدرعمو اوغلی به حزب کمونیست ایران تغییر داد (لاجوردی، ۱۳۶۹، ص ۹) و بعدها در گروه ۵۳ نفر در دوران سلطنت رضا شاه و حزب توده در سال ۱۳۲۰ به بعد خط مشی آن دنبال شد. این کنگره خواستار خاتمه بخشیدن به سلطه امپریالیسم در ایران، مصادره اموال کلیه شرکت‌های خارجی، شناسایی حق خود مختاری برای همه ملیت‌ها در چارچوب وحدت ملی، مصادره تمام اراضی مالکان بزرگ و تقسیم آن‌ها میان دهقانان و سربازان ارتش انقلابی، اتحاد با روسیه شوروی و جنبش بین‌المللی کارگری شد. (ذبیح، ۱۳۶۵، ص ۶۱).

فرقه اجتماعیون عامیون (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 که از جمله اقدامات ملی آنان، کمک‌های فراوان نظامی و مالی به یاران ستارخان و مشارکت در نهضت گیلان علیه استبداد صغیر به ریاست یفرم‌خان ارمنی از حزب داشناک بود. آنان همچنین از طریق کارگران ایرانی قفقاز، کمک‌های مالی فراوانی به مشروطه‌طلبان به خصوص در زمان محاصره تبریز توسط نیروهای استبدادی محمدعلی‌شاه کردند (خسروپناه، ۱۳۸۲)، به‌گونه‌ای که برخی مدعی‌اند بدون کمک آنها به ویژه سوسیالیست‌های ارمنی و گرجی (که با مشارکت خود در انقلاب مشروطه قصد ضربه زدن به منافع تزاری روس و پیشبرد افکار سوسیالیستی در جهان را داشته‌اند)، امکان غلبه بر نیروهای استبداد صغیر و بازگرداندن

مشروطیت وجود نداشت (شاکری، ۱۳۸۴، صص ۲۸۸ و ۲۴۷-۲۳۷). همچنین از جمله اقدامات نظامی این فرقه، ترور موفقیت‌آمیز اتابک، ترور نافر جام محمدعلی‌شاه و ترور آیت‌الله بهبهانی بود.

سنت‌گرایی

در ارتباط با نحوه رویارویی با مدرنیته و جنبش نوگرایی در ایران، سنت‌گرایان به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند که شامل محافظه‌کاران (اشرافیت حاکم به رهبری دربار)، شریعت‌مداران (به رهبری شیخ فضل‌الله نوری) و عدالت‌طلبان (علمایی چون آیت‌الله طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی) می‌شدند. علت نام گرفتن این سه جریان به سنت‌گرایی، قرار داشتن هر سه در گفتمان سنتی و عدم پذیرش مدرنیته است.

نخستین جبهه سنت‌گرایی، محافظه‌کاران بودند؛ کسانی که دارای منافع ذهنی و عینی کلانسی در ارتباط با طبقه حاکمه بوده و هرگونه تغییری در وضعیت موجود به جایگاه و منافع‌اشان آسیب وارد می‌ساخت. این گروه در مقابل موج مدرنیته و نوگرایی دو راه بیشتر در پیش نداشتند: یا آنکه مانند اشرافیت انگلستان با موج جدید و نیروهای مدرن همراه شوند و یا مانند اشرافیت فرانسه در مقابل تغییرات جدید ایستادگی نمایند که سرانجام آنها نابودی توسط انقلابیون بود. راهی را که اشرافیت ایران در مقابل مدرنیته برگزید، همانند مشروطه خواهی آن، ایرانی بود. چرا که بخش عمده آنها (همانند سپهدار تنکابنی و سردار اسعدبختیاری) در دور دوم مشروطه با قرار گرفتن در رأس مشروطه‌خواهان، به فتح تهران و خلع محمدعلی‌شاه مبادرت کردند که با ورودشان به مجلس و کابینه، عملاً با هرگونه تغییر اساسی به ویژه اصلاحات ارضی و زمینداری مخالفت ورزیدند (اتحادیه، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲). اگر در انگلستان، اشرافیت خود را با تغییرات جدید همراه ساخت و اگر در فرانسه مدرنیته با کنار زدن اشرافیت راه خود را ادامه داد (مور، ۱۳۷۴) در ایران، اشرافیت از طریق سوار شدن بر موج مشروطه، مانع تحقق مدرنیته شد. حتی بخش عمده اشرافیت که از طریق صنفی شدن انتخابات مجلس اول و در دوره های بعدی به علت سلطه سنتی و مالی بر حوزه های انتخابی اشان، کرسی های نمایندگی زیادی را در مجلس بدست آورده بود، به عنوان مانع عمده در برابر اصلاحات که از سوی متجددین به ویژه سوسیال دموکرات‌ها دنبال می شد، عمل کردند (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ص ۲۸۷). 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 نمی‌کردند. آنها بر خلاف کشورهای غربی نه با مدرنیته و نوسازی همراه شدند و نه سرکوب شدند، بلکه اکثراً در صحنه ماندند و به عنوان مانع عمل کردند. تنها بخش کوچک ولی قدرتمند دربار که

جایگاه قبلی خود را در خطر می دیدند، دست به واکنش به صورت کودتا زدند که پس از فتح تهران توسط انقلابیون کنار زده شدند؛ در حالی که اکثراً توانستند امتیازات و سلطه خود را همواره حفظ نمایند.

از دیگر جریان های سنت گرا، شریعت مداران بوده اند. رویارویی میان شریعت مداران با مدرنیته نسبت به سایر رویارویی ها سخت تر و طولانی مدت تر بوده است. نماینده برجسته این دیدگاه در سطح مجتهدان تهران شیخ فضل الله نوری و در سطح مرجعیت نجف سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی بود که از موضع شیخ فضل الله دفاع می کرد ولی مستقیماً خود را درگیر نمی کرد. شیخ فضل الله که در ابتدا با مشروطه خواهان همراه بود، آشکارا نسبت به قدرت ظالمانه شاه و ظلم و تعدی درباریان و خرابی اوضاع مملکت و وابستگی آن به بیگانگان شکوه می کرد. او اعلام داشت 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» (ترکمان، ۲۶۱، ص ۱۳۶۲). حمید عنایت نیز در مورد شیخ مدعی است که «شیخ هرگز در فضیلت و فواید مهار قانونی قدرت شاه و دربار شک نداشته است» (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲). این درحالی است که ائتلاف بعدی وی با محمدعلی شاه علیه مشروطه طلبان یکی ناشی از این استدلال برخی علما چون محمدحسین بن علی اکبر تبریزی بوده است که «چون مستبدین در زبان و بیان به نفی قوانین شریعت نمی پردازند و تنها عییشان آن است که به فرمان شریعت عمل نمی کنند، پس فاسق و معصیت کارند. حال آنکه مشروطه طلبان کافرند زیرا هم در بیان و هم در عمل به مخالفت با قوانین شریعت مبادرت می کنند و ضروریات دین را منکرند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). در این جمله چند نکته مهم نهفته است. علت حمایت اولیه شریعت طلبان از مشروطیت، عمل نکردن حکام به قوانین اسلامی است. علت مخالفت بعدی آنها با مشروطیت، بی حرمتی نسبت به دین توسط مشروطه طلبان و عدم توجه آنها به قوانین اسلامی است و در نهایت علت پیوستن و اتحاد شریعت مداران با مستبدین، احترام آنها به علما و دین است گرچه به دین عمل نمی کنند. در این جمله کوتاه همه علل و مواضع این گروه نهفته است.

از سوی دیگر، استدلال این گروه در مخالفت با مشروطه طلبان و ائتلاف آنها با محافظه کاران در این تفکر قدیمی نیز نهفته بود که سلطنت همواره حافظ دیانت است. در حالی 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 باید به سلطنت به علت حفظ وحدت و امنیت برای مسلمانان شیعه مسلک ارج نهاد. به گفته شیخ، سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است (همان، ص ۱۶۴) و تعرضات مشروطه طلبان به آن احمقانه است (همان، ص ۱۸۶). برعکس باید

هدف مشروطه نه تضعیف شاه بلکه قدرت دادن به وی برای برقراری نظم، عدالت و اجرای قوانین شرعی باشد: «باید 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 مردم نمایند» (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۵۰).

بنابراین، همانگونه که اختلاف شیخ با شاه از باب عقاید سنتی ای بوده است که اکثریت مردم ایران درون آن قرار داشتند، 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 و رهایی از وابستگی به بیگانگان بوده است و یا به گفته حائری، خواست شیخ و همفکران او اصلاحات با حضور سلطنت بود (حائری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۱). از اینرو، آنان که مانند همه اقشار جامعه نسبت به مشکلات کشور و سلطه خارجی‌ان‌گرایه 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 محدودسازی حکومت (به معنای مقید ساختن حکومت و نه کم کردن حوزه اختیارات آن)، دادگری، نظم، امنیت و پیشرفت نائل آمد. در حالی که متجددین معتقد بودند دین پاسخگوی نیازهای امروزی نیست. این تفکر سکولاریستی که دین را از سیاست جدا می‌کرد، با استفاده از دیگر بنیادهای مدرنیته یعنی عقلانیت بشری، تجربه‌گرایی و اومانیته، سعی در تدوین قوانین عرفی و غیرشرعی برای مدیریت کشور داشت که بر واقعیت و نه حقیقت بنا شده باشد. 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 آشکارا و برای نخستین بار با مشروطه‌طلبان متجدد شروع شد.

در مقابل محافظه‌کاران درباری که به دلایل منفعت‌طلبانه و شریعت‌مداران نیز که به دلایل مذهبی به ضدیت با مشروطیت و مدرنیته پرداختند، دسته سوم سنت‌گرایانی بوده اند که گرچه هر دو چهره مدرنیته را (آزادی و پیشرفت) پذیرفتند ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته (خردورزی خود بنیاد، سکولاریزم، اصالت تجربه و اومانیسم) نشدند. آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی و جمعی از علمای ایران و نجف همراه با اکثریت توده مردم در زمره این دسته بودند که از آنان به «عدالت خواهان مشروطه‌طلب» تعبیر خواهد شد. در حالی که پیروزی اولیه انقلاب مشروطه توسط این گروه صورت پذیرفت، نجات مشروطیت نیز در غلبه بر استبداد صغیر توسط آنان انجام گرفت (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵). برای نمونه، زمانی که انقلاب مشروطه توسط ائتلاف محافظه‌کار با شریعت‌مداران سرکوب شده و

بسیاری از مشروطه طلبان اعدام گردیدند، آخوند خراسانی که کودتای محمدعلی شاه را توسط روس‌ها، یک نقشه استعماری می دانست، علیه کودتاچیان و شریعت‌مداران چنین فتوا صادر نمود: «الیوم... بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه است» (همان، ص ۷۳۰).

در حالی که کمتر کسی را یارای مخالفت با مجتهد طراز اولی چون شیخ فضل الله نوری بود، همین علمای نجف بودند که «نوری را منحل آسایش و مفسد خواندند که تصرفش در امور حرام است» (حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۰۸-۱۲۲). فتوای علمای نجف در پشتیبانی از مشروطه یادآور فتوای میرزای شیرازی در خصوص نهضت تنباکو بود. هیچ چیز به اندازه چنین فتاوی نمی توانست به جنبش مشروطه برای احیای مجدد خود انگیزه دهد و حکومت استبدادی قاجار و استعمارگران روس و انگلیس در حالی که از هیچ مساله‌ای هراسناک نبودند، شدیداً از این امر وحشت داشته اند. چرا که تحت زعامت علمای طراز اول نجف که به پیروی از آنها توسط علما در سایر شهرها انجامید، جنبشی توده‌ای و سراسری کشور را فرا گرفت. حتی ستارخان نیز قیام خود را متأثر از فتوای علما می دانست.

عدالت مداران نیز همچون شریعت مداران بهترین روش رفع ظلم، بی عدالتی و نابسامانی های کشور را اجرای شرع می دانستند. قانون مورد نظر آنها نیز قانون شرع بود. هم چنانکه آیت الله آخوند خراسانی، قصدش را از شرکت در انقلاب مشروطه چنین بیان می کند؛ «غرض ما از این همه زحمت ترقیه حالیه رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه ملهوف و اجراء احکام الهیه عزآسمه و حفظ و وقایه بلاد اسلام از تظاول کفر و امر به معروف و نهی از منکر و غیره‌ها از قوانین اسلامی نافع‌القوم بوده است» (کنایی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۸). بنابراین، هدف علمای مشروطه خواه در مبارزه با ستم و بی عدالتی حاکم، اجرای قوانین دینی ... بوده است که آنها را درکنار شریعت مداران، درون گفتمان سنت قرار می دهد. اما آنچه شریعت مداران را از عدالت خواهان جدا می سازد، پذیرش چهرگان مدرنیته است. گروه اخیر تحت تاثیر ارتباط با روشنفکران ایرانی خارج از کشور چون ملکم و سیدجمال‌الدین اسدآبادی و مطالعه روزنامه‌هایی که در خارج چاپ می شد به ویژه روزنامه قانون و عروۃ الوثقی، با نهادهای سیاسی و حقوقی غرب آشنا شدند و برقراری آنها را در کشور عامل ترقی می دانستند؛ همچنانکه آیت الله طباطبایی ارتباط علما با روشنفکران را از ضروریات می دانست (فراستخواه، ۱۳۷۷، ص ۳۷۴). اما نکته مهم آنکه 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 می کرد- بدون پذیرش روح مدرنیته بود که آنها را با شریعت مداران پیوند می زد. 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 تجدد طلبی 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. 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 دل بستگی 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 چنان که سپس دیدند و دانستند نمی‌دانستند و آن را بدان‌سان که در اروپا بود، نمی‌طلبیدند» (کسروی، پیشین، ص ۲۵۹).

آیت الله طباطبایی نیز با درک معنای واقعی مشروطیت می‌گوید: «از حکومت جز دادگری نمی‌خواهد، هدف او بنیادگذاری مجلسی است که به وسیله آن بدست آید که چه اندازه مردم بیچاره ایران از ستم حکومت‌های محلی رنج می‌کشند. او دادگری، اجرای قانون اسلام و تاسیس مجلسی که با پادشاه و گدا یکسان رفتار نکنند می‌خواهد. او مشروطه و جمهوری نمی‌خواهد» (حائری، پیشین، ص ۱۰۵). گرچه طباطبایی مانند بسیاری از دیگر علما هواخواه آموزش جدید است و حتی به برخی علما انتقاد می‌کند که چرا پیوندی با دانش نو ندارد (همان، ص ۱۰۶) اما برخلاف نظر عبدالهادی حائری، باید گفت که این پذیرش مدرنیته بدون بنیادهای آن (عقلانیت بشری، نسبی‌گرایی، سکولاریزم، تجربه‌گرایی و اومانیزم) بوده 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 ۱۳۲۵ ق 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» (هدایت، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰) و یا مخالفت او با اداره موقوفات توسط دولت (از ویژگی‌های سکولاریزم) (حائری، پیشین، ص ۱۰۷)، دال بر آنست که طباطبایی مشروطیت و مدرنیته را بر بنیادهای دینی می‌خواست است. این جمله او نیز که «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم که آنهاست 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»،

(آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۲۲۶) 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، سنت‌گرایان مشروطه خواه (عدالت‌مداران) گرچه تحت تاثیر روشنفکران و آگاهی از پیشرفت کشورهای غربی و همسایگانی چون عثمانی و به علت بیزاری از نظام استبدادی و بی‌عدالتی‌ها، راه نجات را در تاسیس مجلس، تدوین قوانین عرفی، برابری همه در مقابل قانون، پیشرفت، دولت کارآمد، آزادی بیان و قلم و ... یافتند، اما هرگز حاضر به قبول بنیادهای فکری مدرنیته نشده بلکه بر عکس همه اصول مدرنیته را با شریعت اسلام قابل انطباق و حتی برگرفته از آن می‌دانستند. به عنوان 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 فوق العاده دولت جائزه مستبده و رجال خود خواه استبداد که اگر عالم را بچاپند سیر نمی‌شوند و دیگری حفظ بیضه اسلام در آن مملکت و ...» (زرگری نژاد، پیشین، صص ۵۴۹-۴۸۶).

در مجموع درحالی که شریعت‌مداران حاضر به پذیرش هیچ یک از لوازم مشروطیت و چهرگان مدرنیته نبودند، بلکه همه آنها را بدعت و خلاف شریعت می‌خواندند، عدالت‌محوران مشروطه خواه، با نمادهای 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 دینی نه مدرن، با تفکیک میان امور شرعی و عرفیه، خواهان عدم سازگاری آنان با امور شرعی بودند. این در حالی بود که شریعت‌مداران با رد بنیادها و چهرگان مدرن معتقد بودند که مشروطیت اگر بناست برقرار باشد، باید اسلامی باشد نه اینکه فقط مخالف دین نباشد.

نوگرایی دینی

شکل‌گیری جریان نوگرایی دینی توسط برخی علما با این استدلال بود که از یکسو اسلام را از برداشت‌های جزم اندیشانه و ثابت در انطباق با مقتضات دنیای جدید خارج سازند و از سوی دیگر به خاطر آن بود که بتوانند با هماهنگ شدن با تحولات جدید، از جوانب مثبت آن برای پیشرفت کشور بهره‌گیرند. این جریان به واقع در مقابل شریعت‌مداران و روشنفکران دوران مشروطه شکل گرفت که یکی در دفاع از دین به طور کلی منکر مدرنیته بود و دیگری مداخله علما و دین را مانع ترقی می‌خواند.

در حالی 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 بتوان به نفی ظلم و برقراری شریعت و عدالت مبادرت ورزید. به عبارت دیگر، آنان بر خلاف عدالت‌مداران، هم از مشروطیت و ماهیت آن، و هم از مدرنیته نسبتاً آگاهی 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 از روی اعتقاد به درستی مشروطیت و لزوم برقراری آن در کشور بوده است.

همچنین در حالی که روش عدالت‌مداران برای دفاع از مشروطیت صرفاً کلامی - فقهی بود، برای نوگرایان دینی، روش فوق کلامی - استدلالی بوده است. گروه اخیر 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 در خصوص مفید بودن مشروطیت بهره می‌گرفتند. این امر نشان دهنده آنست که اگر برای عدالت‌مداران دفاع از مشروطیت بیشتر تحت تاثیر واقعیت‌ها و تحولات عینی یعنی عملکرد نیروهای استبدادی و بیگانگان و یا در مجموع برای دفع ظلم و کسب استقلال بود، برای نوگرایان دینی چون آیت‌الله نائینی، دفاع از مشروطه به خاطر اعتقاد آنها به مشروطیت و برتری ذاتی آن بر نظام استبدادی بوده است (نائینی، ۱۳۶۰، صص ۱۴۲-۱۲۰). عدالت‌محوران در حالی 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.

از سوی دیگر، در حالی که عدالت‌مداران قصد اسلامی کردن و یا اسلامی نشان دادن مشروطیت را داشته‌اند، از جمله برخی چون شیخ حسین اهرمی بوشهری در رساله «احیاء‌المله» آن را نشانه ظهور حضرت مهدی (عج) دانسته و یا مشروطیت را بر آمده از دین می‌خواندند (زرگری نژاد، پیشین، صص ۲۹۲-۲۷۵)، برای نوگرایان دینی هدف اسلامی نشان دادن یا اسلامی ساختن مشروطیت نبود، بلکه رسالت اصلی تطبیق میان اسلام و مدرنیته، اسلام و مشروطیت و یا نشان دادن 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، به نوعی با واقعیات جدید همراه شده و از سوی دیگر به آنهایی که اسلام را قادر به بر آوردن انتظارات جدید نمی‌دانستند پاسخ داده باشند (اسدآبادی، بی تا، ص ۷۴).

در نهایت، ویژگی بسیار مهم که می‌توان برای این جریان قائل بود، نقادی است. از دید آنان همچون جریان روشنفکری، می‌توان با معیارهای عقلی به نقد سنت، سیاست، دین، فرهنگ و ... پرداخت. آنچه آندو را از یکدیگر جدا می‌سازد، اعتقاد نوگرایان دینی به نقادی همراه با

ملاحظات و اعتقاد به مطلقیت حقیقت است. در حالی که روشنفکری با اعتقاد به بنیادهای مدرنیته چون نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، اومانیسم و اصالت تجربه به نقد سنت، دین و دینداری می‌پردازد، نوگرایی دینی با اعتقاد به حقیقت مطلق و اصالت دین به نقد دینداری و نه دین مبادرت می‌ورزد. در عین حال نیز، نوگرایی دینی بر خلاف عدالت‌مداران، باجنبه‌های خرافی اعتقادات دینی مردم و بسیاری از عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارد، به چالش پرداختند که عدۀ زیادی از آنها چون شیخ هادی نجم‌آبادی به کفر و ارتداد و حتی بایبگری متهم شدند (آجدانی، ۱۳۸۳، ص ۹۶).

بنابراین، میان نوگرایان دینی با عدالت‌مداران مشروطه‌طلب، گرچه در پذیرش چهرگان مدرنیته بدون قبول بنیادهای آن اشتراک نظر وجود دارد، اما میان نوگرایان دینی با عدالت‌مداران در بکارگیری 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 و از همه مهمتر نقد دینداری تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد. بدین‌سان، جریان نوگرایی دینی با هدف 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 خوانده، 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، بر حسب زمان و مکان قابل تفسیر و تغییر دانسته، لذا خواهان هماهنگ‌سازی این بخش از دین با مقتضیات زمان و مکان است، بدون آن که دچار ضدیت با اساس یا ستون دین شود. 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 دین در تضاد نباشد، ممکن می‌دانند تا بدینوسیله بتوان راه را برای پذیرش تحولات جدید در راستای نیکبختی بشر و ترقی کشور فراهم آورند.

در مجموع، نوگرایی دینی که در ابتدا توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی، آیت‌الله نایینی، شیخ هادی نجم‌آبادی، ملا عبدالرسول کاشانی و حاج شیخ اسدالله ممقانی در کوران جنبش نوگرایی و مشروطه‌خواهی شکل گرفت، نگاه نقادانه به مدرنیته (که آن را دارای زمینه‌های غربی می‌دانند) و هم به تفاسیر دینی (به جای سخن گفتن از اسلام از تفاسیر اسلامی سخن می‌گویند که بر زمینه‌های جغرافیایی، تاریخی و زبانی مبتنی‌اند) دارند. آنها به منظور مدرن‌سازی کشور، مدرنیته را بر اصولی اخلاقی، مذهبی و معنوی مبتنی دانسته و نقدهای

شدیدی به وجوه شی وارگی، مادی، استعماری و سرمایه‌داری آن وارد می‌کنند (رجایی، ۱۳۷۳، صص ۱۵۴-۱۴۷). بنابراین، نگاه آنان به دین و مدرنیته، نه برداشتی پراگماتیستی و از سر ضرورت، بلکه از روی ایمان به حقیقت مذهب و اعتقاد به حلال مشکلات بودن مدرنیته است؛ مذهبی مدرن که پاسخگوی نیازهای جدید باشد، و مدرنیته ای بومی که در ضدیت با اعتقادات دینی جامعه نباشند.

نتیجه

از زمان شکست ایرانیان در جنگ با روس‌ها و شکل‌گیری ذهنیت عقب‌ماندگی در ایران تا کنون، پاسخ به مسأله عقب‌ماندگی، علل پیدایش و نحوه رفع آن، دغدغه اصلی جامعه و نیروهای فکری و سیاسی آن بوده است. با شناخت تدریجی قدرت‌فزاینده غرب و تفاوت‌های عمیق میان خود با آنها، بر شوق و اشتیاق ایرانیان برای دستیابی به پیشرفت و سرخوردگی ناشی از ناکامی‌ها افزوده شد. در حالی 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.

جنبش اجتماعی در ایران به منظور رهایی از عقب‌ماندگی و استعمار، از زمان عباس میرزا به ویژه انقلاب مشروطه تاکنون گرچه با ناکامی‌های زیادی مواجه شده است، اما از همان ابتدا از خود میراث‌هایی بر جای گذارد که به کلی جامعه ایران را دچار دگرگونی‌های ساختاری کرد. قداست‌زدایی از حکومت برای نخستین بار همراه با قیام توده‌ای در تاریخ ایران، تاسیس 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 انتخاباتی، مشارکت سیاسی مردم در تعیین سرنوشت کشور، همراه با ده‌ها تغییر سیاسی دیگر، از مهم‌ترین دستاوردهای سیاسی 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 طبقات ضعیف برخلاف گذشته، و تاکید بر نقش دولت در توسعه یافتگی از دستاوردهای مشروطه بود. در بعد فرهنگی، گرچه مشروطیت به ستیز میان سنت و مدرنیته انجامید و هزینه‌های 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 تکانه‌ای شدید بود که بر تفکر سنتی 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 بومی ساختن مدرنیته وارد نمود. به عبارت دیگر جنبش مشروطه از همان ابتدا سر آغاز طرح سوالات فکری زیادی بود که در صورت هدایت درست آن می‌توانست به تحولات رو به جلو منتهی شود.

در هر حال، گرچه جنبش مشروطه خواهی در ایران و به ویژه 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 عقب ماندگی انجامید که عمدتاً ناشی از درک متفاوت از آرمان‌های انقلاب و تجدد بوده است؛ درکی که تا به امروز به یکی از چالش‌های اساسی پیش روی توسعه یافتگی کشور تبدیل شده است. در حالی که مشروطیت در رابطه با مدرنیته می‌توانست به هر دو چهره دموکراسی و توسعه منجر شود، پس از مدتی کوتاه بنا بر علل تاریخی، ساختاری و انسانی، جای خود را به گفتمان توسعه در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۰۴ داد که با سرکوب شدید چهره نخست مدرنیته، چهره دوم آنرا با خشونت عاری از درک ماهیت مدرنیته و سنت به پیش برد که ناکامی آن دلیلی بر شکست آن می‌باشد. شکل‌گیری گفتمان انقلابی در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۲۰ نیز گرچه سوالات بنیادی‌تری را از طریق طرح مسأله بازگشت به خویشتن مطرح نمود، اما خود نیز نتوانست به رفع عقب ماندگی و سازش میان سنت و تجدد که مسأله اصلی جنبش مشروطه‌خواهی بود، کمک نماید، بلکه بر عکس تضاد میان آن دو را بیشتر از پیش ساخت.

منابع و مأخذ:

الف- فارسی:

- ۱- آبادیان. حسین (۱۳۷۴)، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه)، تهران: نشر نی.
- ۲- آبراهامیان. یرواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز.
- ۳- آدمیت. فریدون (۱۳۴۰)، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: انتشارات سخن.
- ۴- آدمیت. فریدون (۱۳۵۱)، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۵- آدمیت. فریدون (۱۳۵۵)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: انتشارات پیام.
- ۶- آدمیت. فریدون (۱۳۵۷)، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران: انتشارات پیام.
- ۷- آریلاستر. آنتونی (۱۳۶۸)، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- ۸- آریلاستر. آنتونی (۱۳۸۵)، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر آشیان.
- ۹- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۳)، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران: نشر اختران.

- ۱۰- آجودانی. ماشاءالله (۱۳۸۴). مشروطه ایرانی، تهران: نشر اختران.
- ۱۱- آشوری، داریوش (۱۳۷۵). ما و مدرنیت، تهران: انتشارات صراط.
- ۱۲- ابنشتاین. ویلیام و فالگمان. ادوین (۱۳۶۶). مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نشر گستره .
- ۱۳- اسدآبادی. سید جمال‌الدین (۱۳۴۸). اسلام و علم، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات محمدی علمیه.
- ۱۴- اسدآبادی. سید جمال‌الدین (بی تا). نیچریه یا مادیگری، قم: دفتر انتشارات اسلامی .
- ۱۵- اشرف، احمد (۱۳۵۹). موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، تهران: پیام.
- ۱۶- اتحادیه. منصوره (۱۳۸۱). پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران: کتاب سیامک .
- ۱۷- اتحادیه. منصوره (۱۳۷۵). مجلس و انتخابات از مشروطه تا پایان قاجاریه، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- ۱۸- اتحادیه. منصوره (۱۳۷۱). احزاب سیاسی در مجلس سوم، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- ۱۹- احمدی. بابک (۱۳۷۳). مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز .
- ۲۰- امیر ارجمند. سعید (۱۳۸۳). «قانون اساسی»، در: انقلاب مشروطه، از سری مقالات دانشنامهٔ ایرانیکا، تهران: انتشارات امیرکبیر .
- ۲۱- باری. نورمن (۱۳۸۰). رفاه اجتماعی، ترجمه اکبر میر حسینی و مرتضی نور بخش، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۲- برلین. آیزیا (۱۳۷۴). «دو مفهوم از آزادی»، در مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی .
- ۲۳- بشیری. حسین (۱۳۷۹). در آمدی بر جامعه‌شناسی تجدد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۴- بشیری. حسین (۱۳۷۴). دولت عقل، تهران: موسسه نشر علوم نوین .
- ۲۵- بشیری. حسین (۱۳۷۶). «جامعه‌شناسی تجدد»، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۱.
- ۲۶- بنهام. جمشید (۱۳۸۲). ایرانیان و اندیشهٔ تجدد، تهران: نشر فرزاد.
- ۲۷- بهار. محمدتقی (ملک‌الشعرا) (۱۳۷۱). تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۸- ترکمان. محمد (۱۳۶۲). رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه‌های شیخ فضل‌الله نوری، دو جلد، تهران: انتشارات رسا.
- ۲۹- چلبی. مسعود (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی .
- ۳۰- حائری. عبدالهادی (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۳۱- حائری. عبدالهادی (۱۳۶۷). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۳۲- خسرو پناه. محمد حسین (۱۳۸۲). نقش ارامنه در سوسیال دموکراسی ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۵)، تهران: نشر شیرازه .
- ۳۳- ذبیح. سپهر (۱۳۶۵). تاریخ جنبش کونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات عطایی.
- ۳۴- رضوانی. محمداسماعیل (۱۳۴۴). انقلاب مشروطیت ایران، تهران: کتابخانهٔ ابن‌سینا.
- ۳۵- رجایی. فرهنگ (۱۳۷۳). معرکه جهان بینی ها، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب.
- ۳۶- رندال. هرمن (۱۳۵۳). سیر تکامل عقل نوین، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۷- زرگری‌نژاد. غلامحسین (۱۳۷۷). رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت)، تهران: نشر کویر.
- ۳۸- ژوبر. امده (۱۳۴۷). مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمهٔ علی‌قلی اعتماد مقدم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۳۹- سایابین. جرج (۱۳۴۹). تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین پاسارگاد، تهران: امیرکبیر.

- ۴۰- شاکری. خسرو (۱۳۸۴)، *پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی*، تهران: نشر اختران.
- ۴۱- شرایب. هشام (۱۳۸۰)، *پدر سالاری جدید*، ترجمه سید احمد موثقی، تهران: نشر کویر.
- ۴۲- طباطبایی. سیدجواد (۱۳۸۴)، *مکتب تبریز و میانی تجدد خواهی*، تهران: نشر ستوده.
- ۴۳- طهرانی(کاتوزیان). محمدعلی (۱۳۷۹)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۴۴- غنایت. حمید (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۴۵- فروغی. محمدعلی (۱۳۸۳)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: نشر البرز.
- ۴۶- فراستخواه. مقصود (۱۳۷۷)، *سراغاز نو اندیشی معاصر دینی و غیردینی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۴۷- کفای. عبدالحسین مجید (۱۳۵۸)، *مرگی در نور: زندگانی آخوند خراسانی*، تهران: انتشارات زوار.
- ۴۸- کسروی. احمد (۱۳۷۹)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات مجید.
- ۴۹- کولایی. الهه (۱۳۷۶)، *استالینسم و حزب توده ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۵۰- لاجوردی. حبیب (۱۳۶۹)، *اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران*، ترجمه ضیاء صدقی، تهران: نشر نو.
- ۵۱- لنگستر. لین و (۱۳۶۲)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، ج ۳، قسمت اول، تهران: امیر کبیر.
- ۵۲- لوین‌اندرو (۱۳۸۰)، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: انتشارات سمت.
- ۵۳- مجتهدی. کریم (۱۳۸۴)، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵۴- میلر. پیتر (۱۳۸۲)، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده، تهران: نی.
- ۵۵- میلانی. محسن (۱۳۸۱)، *شکل‌گیری انقلاب اسلامی*، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران: انتشارات گام نو.
- ۵۶- مور. برینگتون (۱۳۶۹)، *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۵۷- مهدوی. عبدالرضا هوشنگ و نودری. بیژن (۱۳۷۲)، *بحران دموکراسی در ایران ۱۳۳۲-۱۳۲۰*، تهران: نشر البرز.
- ۵۸- ناینی. محمدحسین (۱۳۶۰)، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، با مقدمه سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۵۹- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷ الف)، *تذکره الغافل و ارشاد الجاهل*، در غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: انتشارات کویر.
- ۶۰- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۷ ب)، *حرمت مشروطه*، در غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: انتشارات کویر.
- ۶۱- واخ. یوآخیم (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: انتشارات سمت.
- ۶۲- وحدت. فرزین (۱۳۸۲)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۶۳- هدایت. حاج مهدی‌قلی (مخبرالسلطنه) (۱۳۷۵)، *خاطرات و خطرات*، تهران: انتشارات زوار.
- ۶۴- هدایت. حاج مهدی‌قلی (مخبرالسلطنه) (۱۳۶۳)، *طلوع مشروطیت*، به کوشش امیر اسماعیلی، تهران: انتشارات جام.

ب- خارجی:

- 1- Arasteh . reza (1962), *Education and social Awakening in Iran*, London.
- 2- Bakhshash. Shaul (1978), *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajar*, London.
- 3- Bill. James & Springborg. Robert (1990), *Politics in the Middle East, Third Edition*, Harper Collins publishers, Newyork .
- 4- Browne. E.G (1914), *the press and poetry of modern Persia*, Cambridge.
- 5- Fairclough. Norman (1991), *Language and power*, London and Newyork: Longman.

- 6- Foucault. Michel (1972), **The Archaeology of Knowledge**, translates by A.M.Scheridan smith, Newyork , Pantheon Books.
- 7- Gellner. Ernest (1988), **Foreword, in: From Nationalism To Revolutionary Islam**, ed. Said Amir Arjomand, Albany: State Uni Of Newyork Press .
- 8- Gray.J (1995), **Liberalism**, Buckingham, open university press.
- 9- Kazemzadeh. Firuz (1968), **Russia and Britain in Persia, 1864-1914: A study in imperialism**, New Haven, conn.
- 10- Keddi. Nikki (1971), **"The Iranian Power Structure and Social Change"**, Cambridge , International Journal Of Middle East Studies.
- 11- Lambton. Ann (1961), **"Persian Society under the Qajars"**, Royal central Asian studies, 18, April.
- 12- Lambton. Ann (1974), **"some New trends in Islamic Political thought in late 18th and Early 19th century Persia"**, studia Islamica, 39, April.
- 13- Lambton. Ann (1957), **"The Impact Of The West On Persia"**, International Affairs, 33.
- 14- Lambton. Ann (1965), **"The tobacco Regie: prelude to revolution"**, studia Islamica, 22, April.
- 15- Mcdaniel.Tim (1991), **Autocracy , Modernization and Revolution in Russia and Iran**, Princeton, N.J: Princeton University Press .
- 16- Parsa.Misagh (1985), **"Economic Development and Political Transformation: A Comparative Analysis Of The United States, Russia , Nicaragua and Iran"** , Theory and Society, No 14 .
- 17- Skinner. Quentin (1988), **Meaning and context**, Princeton university press.
- 18- Von Hayek. Friedrich August (1979), **Law, Legislation and Liberty**, (vol.III): The Political Order Of a Free People, London.
- 19- Wright. Denis (1977), **The English Amongst the Persians during the Qajar period 1787-1921**, London: Heinmann.