

گونه شناسی جریانهای فکری (دینی) از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی

محمد سالار کسرائی^۱

چکیده: بحث اصلی در این نوشتار بررسی چگونگی برخورد متفکرین دینی با وجه اندیشه‌ای تمدن غرب (مدرنیته) است. بنابراین، مبنا و اساس بحث در حوزه تاریخ اندیشه و پرداختن به آرا و عقایدی است که به گونه‌ای به نحوه و شیوه‌های رویارویی فکری یا تعامل اندیشمندان ایران با جریان اندیشه گسترش‌گرایی مغرب زمین (تجدد) و گونه شناسی آنها مربوط می‌شود. در این نوشتار تلاش شده است ضمن بررسی مختصر گونه‌شناسیهای پیشین و نقد آنها، گونه شناسی جدیدی از متفکران دینی ارائه شود که دارای شمولیت بیشتری بوده و بتواند تقایص آن گونه‌شناسیها را برطرف کند.

کلیدواژه‌ها: گونه‌شناسی، جریان فکری، متفکران دینی، رویارویی، تعامل، تجدد، گفتمان، خرده‌گفتمان، غرب، گسترش‌گرایی.

مقدمه

جامعه ایران در طی قرن نوزدهم از طریق حوادث و رویدادهایی که اکثراً نامیمون بودند، و ارتباطاتی که در طی این قرن میسر گردید با جهان جدید (غرب) آشنا شد. آشنایی با این پدیده و دنیای جدید با خوف، ترس و حیرت همراه بود. با پایان یافتن جنگهای ایران و روس و افزایش رفت و آمدها، به‌زودی، تعداد قلیلی از ایرانیان به عقب ماندگی، تفاوت و فاصله‌ای که جامعه ایران

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. e-mail: mohsalarir@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۸/۱۳ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۶/۹/۴ مورد تأیید قرار گرفت.

نسبت به برخی کشورهای مغرب زمین داشت آگاهی یافتند. از این زمان تلاش برای از بین بردن این فاصله و جبران عقب ماندگیها شروع شد. اصلاحات، در ایران نیز، همانند برخی دیگر از سرزمینهای غیر اروپایی از بالا برای ایجاد بسترهای لازم جهت رفع عقب ماندگیها و اجرای برنامه توسعه کشور شروع شد، که البته علیرغم برخی موفقیتها با بن بست و موانع عدیده مواجه گردید. عدم توفیق برنامه‌های اصلاحی از بالا، جامعه را به سویی دیگر، یعنی ایجاد تغییر از پایین رهنمون کرد - انقلاب مشروطیت ۱۲۸۵ شمسی.

تمدن گسترش‌گرای غرب بر بال مجموعه‌ای از آرا، اندیشه‌ها و افکاری سوار بود که صد البته در مغرب زمین دارای بنیانهای انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفی و فکری بود. مجموعه این اندیشه‌ها و افکار که تجدد^۱ نام گرفته بود در سایر ممالک غیر اروپایی، از جمله ایران، با واکنشهای مختلفی روبرو شد. در این نوشتار، واکنش بخشی از اهالی اندیشه - متفکران دینی - را با این پدیده مورد بحث قرار داده و بر اساس یک منطق استدلالی دسته‌بندی یا گونه‌شناسی‌ای از آنها ارائه می‌کنیم. انتظار این است که اینگونه گونه‌شناسیها به فهم و درک ما از جریانهای فکری و واکنشهای آنها به پدیده تجدد در ایران کمک کند. بنابراین پس از ارائه این مختصر - که در حکم دریچه‌ای برای ورود به بحث خواهد بود - ابتدا مروری خواهیم داشت بر ادبیات موجود و گونه‌شناسیهای مختلفی که تاکنون در این زمینه و مخصوصاً در حوزه اندیشه‌های دینی توسط برخی محققین صورت گرفته است. هدف از بررسی مختصر این ادبیات نه بازگویی و تکرار نوشته‌ها و گفته‌های پیشین بلکه ایجاد بستری مناسب برای نقد گونه‌شناسیهای پیشین و ارائه گونه‌شناسی جدیدی از آرای اندیشمندان دینی در رویارویی با تجدد است.

طرح گونه‌شناسیهای موجود

۱. گونه‌شناسی بر اساس واکنش وجوه فرهنگ غرب

یکی از گونه‌شناسیها در خصوص نحوه واکنش اندیشمندان ایرانی در برابر غرب، گونه‌شناسی دکتر عبدالهادی حائری است (حائری ۱۳۶۷). او در تمدن غرب دو چهره تمدن ساز و سرکوبگر می‌بیند و معتقد است که روشنفکران در رویارویی با این دو چهره، دو واکنش متناقض از خود

1 . modernity

نشان داده‌اند، بدین معنا که از یک سو مجذوب و مرعوب وجه تمدن‌ساز شدند و از سوی دیگر در برابر وجه سرکوبگر آن واکنش انقلابی نشان دادند.

۲. گونه‌شناسی تاریخی بر اساس واکنش به غرب

گونه‌شناسی دیگری که بر اساس ملاک دوره‌های تاریخی با تأکید بر فرهنگ هر دوره صورت گرفته است، گونه‌شناسی علی‌آشتیانی است. آشتیانی تاریخ روشنفکری معاصر ایران را به سه دوره تقسیم می‌کند که عبارتند از: (۱) عصر مشروطیت؛ (۲) عصر تجربه؛ (۳) عصر رمانتیک. در عصر مشروطه، درگیری اصلی فکری و فرهنگی روشنفکران، مسأله رویارویی جامعه ایران با اروپا و غرب بود. از دید آشتیانی در دوره ۱۳۳۰-۱۳۲۰، روند اصلی زندگی فرهنگی به تجددخواهی سکولار و رادیکال تمایل داشت تا آنجا که محمل‌های عمده تجددخواهی سیال فرهنگی بنیان نهاده شد و مبارزه سیاسی و نقد در سطوح فرهنگی و بسیاری از دستاوردهای نوین ایران در این عصر پایه‌گذاری شد. فضای فرهنگی و سیاسی این دوره را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

(۱) فرهنگ عصر تجربه به میزان زیادی ادامه نظام گفتاری دوره مشروطه بود که در این سالها روشن‌تر، نهادینه‌تر و عمومی‌تر به تجربه درآمده بود.

(۲) اگر روشنفکران عصر مشروطه عقایدی نه چندان روشن از مسأله فرهنگ اروپایی و چگونگی رویارویی و پذیرش آن داشتند، روشنفکران سالهای ۱۳۲۰ به بعد، تا حدی به جزئیات این تمدن آشنا بودند و تا اندازه‌ای نیز به نقد چالش ابعادی از آن پرداختند.

(۳) نکته شایان توجه در این سالها رابطه متقابل بین نهادها و احزاب سیاسی و اجتماعی از یک سو و نویسندگان و هنرمندان از سوی دیگر بود که این رابطه در پروراندن تولید فکری و فرهنگی جامعه نقش بسیاری داشت. نهایتاً اینکه در عصر رمانتیک و ضد مدرن (دهه‌های چهل و پنجاه شمسی) پرسش اساسی روشنفکران تغییر کرد (آشتیانی ۱۳۷۳: ۸۷).

۳. بسط گونه‌شناسی پیشین - واکنش به غرب

علوی تبار، در راستای تقسیم بندی آخر و با پذیرش سه دوره آن، دوره چهارمی را به عنوان «دوره بازنگری» به آن اضافه می‌کند. وی روشنفکران را از لحاظ گرایش به هر یک از این دوره‌ها، به سه گروه اصلی تقسیم می‌کند:

۱) گروهی که نوسازی را می‌پذیرند و به نو اندیشی بی‌توجه‌اند.

۲) گروهی که نوگرایی را می‌پذیرند.

۳) گروهی که نو اندیشی را می‌پذیرند ولی آن را نقد می‌کنند (علوی تبار ۱۳۷۵: ۴۳-۳۸).

۴. گونه‌شناسی اندیشه‌ها بر اساس تجدد طلبی

موسی غنی‌نژاد اندیشه‌های روشنفکرانه در ایران معاصر را با ملاک تجدد طلبی به سه دسته تقسیم کرده است (غنی‌نژاد ۱۳۷۷: ۵۷-۱):

- ۱) اندیشه‌های قانون خواهی و ترویج علم و دانش که روشنفکران اولیه تجدد طلب و قانون خواه اواخر دوران سلطنت قاجار را شامل می‌شود.
- ۲) تجدد طلبی اقتدار گرایانه به عنوان چاره عقب ماندگی.
- ۳) تجدد گرایی وارونه، رجعت به گذشته تحت اشکال جدید که با سقوط استبداد رضاشاهی در شهریور ۱۳۲۰ آغاز شد.

۵. گونه‌شناسی اندیشه‌ها با ملاک گرایش به غرب

علی محمد نقوی، در گونه‌شناسی دیگری، سیر تاریخی رویکرد کشورهای اسلامی و شرقی، خصوصاً ایران، به غرب را به سه دوره مشخص تقسیم کرده است (نقوی ۱۳۷۷: ۲۱):

- ۱) دوره غربگرایی: این دوره بیانگر گرایش آگاهانه برای اقتباس پاره‌ای از شیوه‌های غربی برای مقابله با قدرت غرب است که کم کم به علاقه و دل‌بستگی جدی به آن تبدیل شد.
- ۲) دوره غربزدگی: در این دوره افراد تعلیم دیده در غرب به عنوان دیوان‌سالاران، نخبگان و روشنفکران قد علم کردند و قدرت سیاسی، مدیریت اقتصادی و اداری و فعالیت‌های فرهنگی، ادبی، علمی و آموزشی را در انحصار خود قرار دادند.
- ۳) دوره غرب ستیزی: به اعتقاد نقوی در ایران پیش‌تازان مبارزه با غرب‌زدگی و ایجاد نهضت بازگشت به خویش‌نهادن روحانیت و علمای اسلامی بودند (نقوی ۱۳۷۷: ۶۲-۶۱).

۶. گونه‌شناسی اندیشه‌ها بر اساس گرایش به نوسازی

ناهید مطیع در نوشته خویش تحت عنوان مقایسه نقش نخبگان در فرایند نوسازی ایران و ژاپن اندیشه‌های روشنفکری ایران بین سالهای ۱۸۴۰ تا ۱۹۲۰ را به شرح زیر گونه‌شناسی کرده است (مطیع ۱۳۷۸: ۲۲۹، ۳۵، ۲۷):

(۱) گروه تجدد طلب: اندیشه‌های تجدد طلبی هسته مرکزی ایدئولوژی مشروطه خواهی را تشکیل می‌داد و از دموکراسی سیاسی اروپا که متکی به نگرش عقلی و خردگرایانه و متأثر از لیبرالیسم طبیعی بود، تأثیر می‌پذیرفت.

(۲) گروه اعتدال‌گر: آنان خواهان ایجاد پلی بین دموکراسی غربی و اصول شریعت اسلامی بودند.

(۳) گروه آرمانگرای اسلامی: این گروه به دنبال اتحاد جهانی مسلمین بودند.

(۴) گروه سنت‌گرا یا محافظه‌کاران سنتی: این گروه با هر نوع فلسفه مبتنی بر دموکراسی و نوآوری و ارتباط با خارج مخالف بودند.

۷. گونه‌شناسی طولی و عرضی اندیشه‌ها

سعید حجاریان در مقاله‌ای اندیشه‌های روشنفکری را از لحاظ طولی و عرضی به گونه‌های مختلفی تقسیم کرده است:

(الف) در گونه‌شناسی طولی، معیار اصلی گونه‌شناسی، متعلق نقد است (حجاریان ۱۳۷۶: ۲۵). دوره‌های مختلف، بر اساس اینکه در هر دوره متعلق نقد چه مفهومی بوده است از همدیگر متمایز می‌شوند. بنابراین چند متعلق نقد و در نتیجه چند دهه گفتمان وجود داشته است:

(۱) گفتمان نسخ سنت: در این گفتمان سنت و مظاهر آن به عنوان عامل اصلی عقب‌ماندگی قلمداد می‌شد.

(۲) گفتمان احیای سنت: اشغال ایران در جنگ دوم جهانی توسط متفقین زمینه را برای احیای سنت توسط روشنفکران آن دوره آماده کرد که خود واکنشی در برابر نسخ سنت روشنفکران نسل پیشین نیز بود (حجاریان ۱۳۷۶: ۲۶).

(۳) گفتمان تجدید سنت: گفتمان تجدید سنت مصادف با پایان جنگ تحمیلی هشت ساله است (حجاریان ۱۳۷۶: ۲۷).

ب) در گونه‌شناسی عرضی، برخلاف گونه‌شناسی طولی، مبنای گونه‌شناسی موضوع نقد یا پایگاه نقد است. یعنی اینکه روشنفکران با چه دیدی و از چه پایگاهی به نقد مسائل و معضلات جامعه می‌پردازند (حجاریان ۱۳۷۶: ۳۱). در این روش، روشنفکران (ایرانی) در مقام خود در رویارویی با دیگری به هویت‌یابی می‌پردازند (حجاریان ۱۳۷۶: ۳۲).

جدول شماره ۱

گونه‌شناسی طولی	گونه‌شناسی عرضی		غرب‌گرایان	گزینشگران	بومی‌گرایان
	مشروطه تا شهریور ۱۳۲۰: دوره اول	نسخ سنت، سنت ستیزی، روشنفکران مصلح.			
شهریور ۲۰ تا ۱۳۵۷: دوره دوم	نقد اجتماعی، سنت‌گرایی، روشنفکران انقلابی.	مارکسیستها، مجاهدین خلق.	-	-	فدائیان اسلام
۱۳۵۷ به بعد: دوره سوم	نقد ایدئولوژی و نقد خود روشنفکر، روشنفکر بازاندیش.	شایگان، دوستدار.	سروش	-	فردید

۸. گونه‌شناسی اندیشه‌ها (گفتمان‌ها)ی دینی

برخی از نویسندگان صرفاً به نوعی گونه‌شناسی در حوزه اندیشه‌ها و روشنفکران دینی دست یازیده‌اند، از جمله عبدالکریم سروش در کتاب *آیین شهریاری و دینداری* (۱۳۷۹) گفتمان‌های دینی در جامعه ایران را به سه گفتمان تقسیم کرده است:

- ۱) گفتمان فلسفی - سنتی: این گفتمان، گفتمان پیش‌مدرن است. در گفتمان پیش‌مدرن حداقل از لحاظ سیاسی روابط حکومت و مردم، رابطه سلطان و حاکم یا رعیت و محکوم است.
- ۲) گفتمان ایدئولوژیک: این گفتمان مربوط به جهان مدرن است که جهان تغییر و دگرگونی است. به تعبیر سروش، واژه ایدئولوژی در این مرحله دین بشر جدید است، دینی که به انسان جدید اراده معطوف به تغییر می‌بخشد. گفتمان ایدئولوژیک محصول ورود مدرنیته به ایران است.
- ۳) گفتمان اپیستمولوژیک - دموکراتیک: اگر به صورتی کلی‌تر به نوشته سروش توجه کنیم وی کل اندیشه و به تبع آن اندیشه دینی را به دو دوره کلی تقسیم می‌کند که در واقع دوره‌های پیش‌مدرن (سنت یا کلاسیک) و دوره مدرنند. همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شد، گفتمان پیش‌مدرن گفتمان راز آلود است. به نظر سروش مهم‌ترین واقعه‌ای که در تاریخ بشر رخ داد و آدمیان را از دوران ماقبل مدرن به دوران مدرن رساند، رازدایی از عالم بود (سروش ۱۳۷۹: ۵).

۹. گونه‌شناسی روشنفکران دینی

مقصود فراستخواه نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «سه نسل روشنفکری دینی»، با توجه به چهار مؤلفه ایمان، ایدئولوژی، فرهنگ و مدیریت، ادوار روشنفکری دینی در ایران را به سه دوره تقسیم‌بندی می‌کند. (فراستخواه ۱۳۷۱: ۶۱) به اعتقاد او - از لحاظ تاریخی - نسل اول روشنفکران دینی در دهه‌های پیش از مشروطیت تا صدر آن می‌زیسته‌اند و تحت تأثیر آرای آزاداندیشان به نواندیشی و کار احیا و اصلاح دین پرداختند. آنان از روحیه نسبتاً ملایم و سازگاری برخوردار بودند. نسل دوم، از دهه ۱۳۲۰ به بعد زندگی می‌کردند که دارای شور و شوق و طراوت بیشتری بودند و با کار شریعتی و پس از آن شکل‌گیری سازمانهای مسلحانه مذهبی، فعالیت خود را به اوج رساندند و منجر به نوع انقلاب اسلامی شدند. نسل سوم، حاصل گذر از برخی تجربیات پس از انقلاب است. این نسل به تدریج که هم از عمر نواندیشی دینی و هم از سن انقلاب اسلامی و هم از سن روشنفکران جوان مذهبی می‌گذشت، به عرصه رسید. آنان بیشتر اهل تأملند و به تفکیک و تمایز بین چهار مقوله یاد شده گرایش دارند (فراستخواه ۱۳۷۱: ۶۲).

۱۰. گونه‌شناسی گفتمانهای سیاسی

یکی دیگر از تقسیم‌بندی‌هایی که از گفتمانهای مسلط بالاخص، در حوزه سیاست و حکومت، در ایران معاصر صورت گرفته، تقسیم‌بندی دکتر حسین بشیریه است (۱۳۸۱: ۷۳-۱۳). بشیریه گفتمانهای سیاسی ایران معاصر را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف) گفتمان مسلط: گفتمانهای مسلط در طی یک‌صد ساله اخیر ایران عبارتند از:

۱. گفتمان پاتریمونیالیسم سنتی: این گفتمان فوق‌گفتمان مسلط پیش از ورود افکار تجدد خواهانه به ایران است. عناصر این گفتمان را نظریه شاهی ایرانی، نظریه سیاسی شیعه به تعبیر دوران صفویه، شیوه استبداد در دوره قاجار و پدر سالاری قبیله‌ای تشکیل می‌دهند (بشیریه ۱۳۸۱: ۶۵).

۲. گفتمان مدرنیسم مطلقه پهلوی: شاید عنوان دولت مطلقه را عمدتاً بتوان بر دولت پهلوی اول اطلاق کرد، نویسنده به هر حال، نویسنده کل دوره پهلوی را به عنوان دولت مطلقه صورت‌بندی کرده است. عناصر عمده‌ای که برای این صورت‌بندی ذکر شده است عبارتند از: نظریه شاهی ایرانی، پاتریمونیالیسم سنتی، گفتمان توسعه و نوسازی به شیوه مدرنیسم غربی، قانونگرایی و مردم‌گرایی (بشیریه ۱۳۸۱: ۶۸).

۳. گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک: این گفتمان واکنشی بود به اقدامات دولت پهلوی و نیروهایی که در ایجاد این گفتمان جدید مؤثر بودند (بشیریه ۱۳۸۱: ۶۹).

ب) گفتمان مقاومت: این گفتمان، گفتمان دموکراتیک است که از زمان انقلاب مشروطیت تا کنون به صورت گفتمان مقاومت ظهور پیدا کرده است (بشیریه ۱۳۸۱: ۶۴). بشیریه مظاهر این گفتمان را در غالب سه جنبش بیان کرده است که عبارتند از: الف) جنبش مشروطه‌خواهی در مقابل قاجار؛ ۲) نهضت ملی و انقلاب اسلامی در مقابل مدرنیسم مطلقه پهلوی؛ ۳) نهضت جامعه مدنی ۱۳۷۶ در مقابل سنت‌گرایی ایدئولوژیک پس از انقلاب (بشیریه ۱۳۸۱: ۷۱).

نقد گونه‌شناسی‌های موجود به سوی گونه‌شناسی جدید

ملاک‌هایی که برای طبقه‌بندی جریان‌های فکری ایران یک‌صد ساله اخیر ارائه شده بر دو محور زمان و موضوع استوار است. بر این اساس گونه‌شناسی‌های حائری، آشتیانی، غنی‌نژاد، نقوی، مطیع، فراستخواه و حتی سروش، همگی بر اساس موضوع صورت گرفته‌اند و گونه‌شناسی حجاریان بر اساس زمان صورت گرفته که البته در هر زمان متعلق نقد با زمان قبل یا بعد از آن متفاوت بوده است. با توجه به اینکه موضوع اساسی که معیار گونه‌شناسی ما قرار می‌گیرد، شیوه و نحوه برخورد متفکران ایران با یکی از وجوه و تعینات اندیشه غربی «مدرنیته» است. بنابراین می‌توان مدلی ترکیبی ارائه کرد که در آن عناصری چون زمان و موضوع به طور هم‌زمان دخالت داده شوند.

با بررسی گونه‌شناسی‌های پیشین می‌توان گفت برخی گونه‌شناسی‌ها اساساً با مسأله مورد مطالعه ما تناسبی ندارند. در این نوشتار ما نحوه رویارویی متفکران دینی با اندیشه تجدد (بالاخص مسأله تغییر و تحدید نظام سیاسی) را مورد بحث قرار خواهیم داد. لذا می‌توان گفت که گونه‌شناسی‌هایی که نتوانند از سویی به شیوه‌ای تاریخی (یعنی از نخستین رویارویی‌های ایرانیان با اندیشه تجدد، حداقل از دوران مشروطیت به بعد) و از سوی دیگر به شیوه‌ای نگرشی با مسأله تجدد (یعنی چگونگی نگاه دینی و از منظر دین به تجدد و رابطه تجدد با دین) پردازند، برای منظور و هدف ما وافی و کافی نخواهند بود. بر این اساس گونه‌شناسی حائری که صرفاً بر اساس وجه تمدن‌ساز و وجه سرکوب‌گر تمدن غرب، دو دسته از متفکرین را متمایز می‌کند که گروهی مجدوبین وجه تمدن‌ساز غربند و گروه دیگر مرعوبین وجه سرکوب‌گر تمدن غرب از بحث خارج می‌شود. زیرا بنابر آن هرگونه عنصر پویایی و سازندگی از متفکرین ایرانی در مواجهه با غرب گرفته می‌شود.

متفکرینی که پس از این تحت عنوان (واژه) «ابتکار» از آنان نام می‌بریم، در واقع، کسانی‌اند که تلاش کرده‌اند بین تجدد غربی و فرهنگ ایرانی پلی بزنند. گرچه ممکن است بر این امتزاج نیز ایراداتی وارد باشد ولی به هر حال در ترکیب آن دو، عنصر عقلانیتی وجود دارد که ممکن است در تقسیم‌بندی مرحوم حائری مورد ملاحظه قرار نگرفته باشد. با این همه، رأی مرحوم حائری به دلیل گستره مطالعات نامبرده و دانش وسیع ایشان، در نوع خود، از اهمیت والایی برخوردار است. یکی از بهترین گونه‌شناسیها، گونه‌شناسی علی‌آشتیانی است. اما با توجه به اینکه در این گونه‌شناسی، عنصر تحول محور قرار گرفته، نقش عناصری که به نحوی در مقابل تجدد موضع منفی اتخاذ کرده و یا حداقل بی‌تفاوت بوده‌اند، در دو دوره از گونه‌شناسی وی غایب است. از سوی دیگر، تأکید نویسنده مذکور بر بحث و بررسی حول و حوش گفتمان غالب در هر دوره تاریخی است و سایر گفتمانها کاملاً نادیده گرفته شده‌اند. گرچه آشتیانی تلاش کرده تا دوره سوم تاریخی خویش را عصر ضد مدرن قلمداد کند، ولی گفتمان یا فضای غالبی که به پیروزی انقلاب اسلامی ایران منجر شد، گرچه غرب را نقد می‌کند ولی به همان اندازه سنت را نیز مورد نقد قرار می‌دهد. آثار متفکرین یا نظریه پردازان انقلاب، همچون حضرت امام خمینی، دکتر علی شریعتی، آیت الله سید محمود طالقانی، آیت الله شهید مطهری و... حاکی از نقد متقابل عناصری از سنت و تجدد و امتزاج تفسیری نو از سنت با آموزه‌هایی از تجدد است. شعار اصلی سه قسمتی انقلاب «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» شاخص اصلی چنین رویکرد جدیدی است که در آن عناصر سنت و تجدد با هم در آمیخته‌اند.

در گونه‌شناسی غنی‌نژاد عنصر غالب، تجدد است. وی نیز سعی کرده که در هر دوره گفتمان غالب را تشریح کند. بنابراین، وی نیز هیچ‌گونه تداوم تاریخی‌ای را برای گفتمانها قائل نیست. به عبارت دیگر، در گونه‌شناسی غنی‌نژاد در طی یک‌صد ساله اخیر ما با گفتمان غالب سروکار داریم و در نتیجه در هر دوره فقط به یک گفتمان التفات شده است. به هر حال در همان دوره اول که گفتمان غالب تجدد طلبی است، گفتمان رقیب یعنی دفاع از سنت و تجددستیزی، مشروطیت را به زانو در آورد، چشم‌پوشی از این بخش از مسأله نقص آشکاری است.

در گونه‌شناسی نقوی نوعی دیوارکشی بین غرب و مسلمانان، خود و دیگری، وجود دارد که باعث می‌شود از سویی وجه سیاسی مسأله غرب از وجه علمی آن پررنگ‌تر شود و از سوی دیگر تأکید وی نیز (بدون پذیرش ظاهر و باطن مفاهیم به کار برده شده توسط وی) بر گفتمان غالب

باشد. ضمن اینکه بعد فکری و نظری نیز در کار وی نادیده گرفته شده است و بیشتر به ابعاد عینی و اجتماعی تحولات توجه شده است. تقسیم بندی ایدئولوژیک وی دارای سمت و سوی خاصی است که به ناچار عناصری از حقیقت را کتمان می کند.

در گونه شناسی مطیع نیز عنصر زمان نادیده گرفته شده است. وی در حالی که یک دوره تاریخی هشتاد ساله را تحت عنوان چهار گروه فکری تقسیم بندی کرده است، اما به تقدم و تأخر زمانی این گروهها توجهی نشان نداده است. البته در گونه شناسی وی عناصری وجود دارد که در طرح کلی یک گونه شناسی به ما کمک خواهد کرد.

سعید حجاریان سعی کرده است ترکیبی از گونه شناسیهای مختلف را ارائه کند و گونه شناسی جدیدی را بر اساس متعلق نقد (طولی) و موضوع نقد (عرضی) طراحی کند. در حالی که در گونه شناسی وی همه گفتمانهای فکری وجود دارند، اما از جنبه دیگری جریانهای مهم فکری که بعدها نیز در تاریخ ایران از تداوم خاصی برخوردار بوده و دنباله آنها تا به امروز نیز در حوزه فکری و اجتماعی جامعه ایران ساری و جاری است، نادیده انگاشته شده اند. حداقل در دوره اول صرفاً متفکرین تجدید گرای عصر مشروطه مطرح شده اند و به جریانهای درون حوزه روحانیت هیچ گونه اشاره ای نشده است. ضمن اینکه درون مایه اصلی بحث وی مسأله نقد است و این در حالی است که نقد فقط یک رویه مسأله است و رویه دیگر تمایل، کشش، گرایش، ترکیب و ... است که به دلیل نگاه تک بعدی محذوف می باشند. البته کار حجاریان نیز در نوع خود از خلاقیت ویژه ای برخوردار است که فقط کار آشتیانی با وی برابری می کند.

از لحاظ مسأله اصلی، گونه شناسی سروش قرابت ویژه ای با طرح مورد نظر ما دارد. زیرا مسأله مرکزی وی نیز گونه شناسی روشنفکران دینی حول محور واکنش به گفتمان مدرن است. در تقسیم بندی وی نیز فقط گفتمان غالب مورد توجه است و سه گفتمان مورد نظر وی که دارای رابطه ای طولی با یکدیگرند، نمایانگر ادواری از تاریخ فکری ایران در طی یک صد سال اخیر می باشند. ضمن اینکه برخی ترکیبهای واژه ای وی نیز محتوای دقیقی ندارند. فی المثل گفتمان پیش مدرن در ایران گرچه سنتی است ولی دارای پایگاه استدلالی فلسفی چندانی نیست و عناصر آن بیشتر فقهی و کلامی اند تا فلسفی. بنابراین کاربرد ترکیب «گفتمان فلسفی - سنتی» قدری شبهه انگیز است. در مجموع، تقسیم بندی وی نسبتاً جدید است و جا دارد تا در مورد عناصر به کار برده شده در آن، جای عنایت و تأمل دارند. نهایتاً اینکه وجه غالب در گونه شناسی بشیریه، سیاسی

است. گونه‌شناسی گفتمان مسلط در مقابل گفتمان مقاومت حاکی از چالش بین دو سطح سیاسی - اجتماعی دولت و حاکمیت از یک سو (گفتمان مسلط) و جنبشهای اجتماعی - سیاسی از سوی دیگر است. بنابراین وجه غالب نه کنش و واکنش اندیشه‌ها با تجدد، بلکه کنش و واکنش بین دو نظام سیاسی با شقوق و دریافتهای اندیشه تجدد خواهی در ایران است.

طرح یک گونه‌شناسی جدید

با توجه به بحث و بررسیهایی که در خصوص گونه‌شناسیهای مختلف در مورد برخورد اندیشمندان ایرانی با غرب ارائه شد، می‌توان گونه‌شناسی جدیدی ارائه کرد.

جدول شماره ۲

زمان	شبهه رویارویی / گفتمان مورد مناقشه	امتناع	اغماض	انطباق	ابتکار
۱۳۰۰ - ۱۲۸۵	مشروطیت	سید علی سیستانی، شیخ ابوالحسن نجفی، شیخ فضل الله نوری، محمد حسین تبریزی، سیدمحمد کاظم یزدی.	شیخ عبدالکریم حائری.	نصرالله تقوی اخوی، سیدعبدالعظیم عمادالعلما خلخالی، حاج نورالله نجفی اصفهانی، سید عبدالله بهبهانی، سید محمد طباطبایی، علمای ثلاثة نجف.	آیت الله نائینی، ملا عبدالرسول کاشانی، شیخ محمد اسماعیل محلاتی.
۱۳۲۰ - ۱۳۰۰	جمهوریت	سید حسن مدرس	شیخ عبدالکریم حائری، آیت الله بروجردی.	—	—
۱۳۵۷ - ۱۳۲۰	ناسیونالیسم و سوسیالیسم	آیت الله کاشانی، آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله میلانی.	آیت الله مرعشی نجفی، آیت الله گلپایگانی، آیت الله خویی، آیت الله اراکی.	—	آیت الله خمینی، سید محمود طالقانی، علی شریعتی، آیت الله مطهری، مهندس بازرگان (جوان).
۱۳۸۵ - ۱۳۵۷	مردم‌سالاری (دینی)	آیت الله مصباح یزدی، آیت الله نوری همدانی.	آیت الله سیستانی، آیت الله شیرازی.	محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، مهندس بازرگان (پیر).	امام خمینی، آیت الله خامنه‌ای، عبدالکریم سروش، آیت الله صانعی، آیت الله موسوی بجنوردی، سید محمد خاتمی.

هدف این گونه‌شناسی جدید اولاً، نشان دادن نحوه برخورد متفکران دینی (روحانیون و روشنفکران دینی) با گفتمان جدیدی است که در برهه‌ای از تاریخ، با ورود و حضور خویش در جامعه ایران موجب ایجاد شکافها و منازعات جدیدی شده است. ثانیاً، در این گونه‌شناسی در بررسی ابعاد نحوه واکنش و برخوردها بر بعد معرفت‌شناختی و منطقی درونی گفتمان تجدد تأکید داشته و کمتر به واکنشهای سیاسی در برابر غرب توجه می‌گردد. ثالثاً، این گونه‌شناسی می‌بایستی حداقل دوره یک‌صد ساله اخیر ایران را در برگیرد. بنابراین با فهم همه گونه‌شناسیهای پیشین و استفاده از مفاهیم و بخشهای مورد استفاده آنها، گونه‌شناسی جدیدی در جدول شماره ۲ ارائه شد که دارای چهار دوره زمانی است و متفکران دینی در آن، در مجموع، به چهار گروه طبقه‌بندی می‌شوند.^۱

۱. خرده‌گفتمان امتناع

واژه امتناع را برای توضیح واکنشهایی بکار برده‌ایم که در برابر گفتمان تجدد موضع منفی به خود گرفته و تجدد را همواره (حداقل در اصول و مبانی) نقطه مقابل سنت و مضر و زایل‌کننده آن پنداشته‌اند. به عبارت دیگر، واژه امتناع که در لغت به معنای نپذیرفتن است در اینجا معادل با عدم پذیرش مقولات گفتمان تجدد در نظر گرفته شده است. بنابراین در تقسیم‌بندی ما، آن دسته از متفکرانی که با تجدد از موضع سنت سرسبز داشته و مفاهیم بنیادین تجدد را در تقابل با مفاهیم اصلی سنت می‌دانند و همچنان از سنت در برابر نفوذ تجدد دفاع می‌کنند در گروهی قرار می‌گیرند که عنوان اصلی آن را در این نوشتار «امتناع» اختیار کرده‌ایم. همان‌گونه که در جدول فوق‌الذکر نیز بیان شده است متفکرینی که تحت عنوان امتناع از آنها نام برده‌ایم روحانیون برجسته‌ای هستند که علل مخالفت آنان با پروژه تجدد - گفتمانهایی که مظاهر تجدد در هر دوره خاص از چهار دوره ذکر شده‌اند - ریشه در تلقی خاص آنان از شریعت و فلسفه سیاسی شیعه دارد. به عنوان نمونه، در خصوص مرحوم شیخ فضل‌الله نوری، همان‌گونه که زرگری‌نژاد نیز اشاره کرده است:

درد اصلی وی در مخالفت با مشروطیت، درد دین بوده و چون او مشروطیت را مغایر با مبانی تفکر فقهی و اجتهاد خاص خویش می‌یافت، بی‌محابا به

۱. تذکر این نکته ضروری است که افراد بیشتری را می‌توان در این جدول جای داد که از حدود و حوصله یک مقاله خارج است.

ستیز با آن پرداخت. استواری او در پای چوبه دار و ننگش از رفتن زیر بیرق سفارتین، اقوی دلیل این مدعاست (زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۱۵).

قبل از اینکه به ذکر دلایل مختلف مرحوم شیخ فضل الله نوری به عنوان رهبر مخالفان مشروطیت پردازیم به آثار برخی دیگر از روحانیون مخالف مشروطیت اشاره می‌شود. سید علی سیستانی در فتوایی مشروطیت را کفر و مشروطه خواهان را کافر می‌داند «المشروطه کفر، و المشروطه طلب کافر، ماله مباح و دمه هدر» (آدمیت ۲۵۳۵: ۲۵۹). نویسنده کتاب *صوائق سبعة* مشروطیت را به شرح ذیل مساوی با شرک می‌داند:

امام دوازدهم ابتدای شدت فتنه‌های آخرالزمان را در «دعای افتتاح» به عبارت «وشدت الفتن بنا» معین فرمودند که به حساب ایجاد مطابق است با «۱۳۲۴» یعنی سال اعلام مشروطیت. و آن عبارت «اشارت به همین فتنه‌های مشهوده آخرالزمان است که یکی از آنها مشروطه» می‌باشد. دیگر اینکه لغت «مشروطه» با لفظ «مشرک» به حساب ایجاد مساوی است - یعنی رقم هر کدام «۵۶۰» است (نجفی مرندی ۱۳۴۴: ۲۶۶).

وی همچنین در رساله *دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن* در دوازده برهان و یک متمم به دفاع از سلطان، ذم و قبیح و کلاً در جعل احکام به عقول ناقصه، رد و نکوهش مشروطیت، مذمت و فساد و قبیح شورا و مشورت و انعقاد مجلس شورا و نتایج فساد برانگیز جراید و روزنامه‌ها به استناد آیات قرآن کریم و روایات مختلف می‌پردازد (زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۲۵۵-۱۹۰). نویسنده رساله *کشف المراد* نیز در رساله خویش آشکارا از مباینت مشروطیت با شریعت سخن گفته و بسیاری از اقدامات مجلس و مشروطه خواهان (از جمله: اخذ مالیات، افزودن تفاوت عمل به اصل مالیات و اخذ آن، گرفتن عوارض گمرکی، موقوف داشتن تیول، وجود قوای مقننه و مجریه، نرخ گذاری بر روی اجناس، سرشماری از انسانها و حیوانات و ...) را خلاف شرع و حرام دانسته و در نهایت می‌گوید که مشروطه از اول وضع سلطنت گرفته تا آخر قوانین و جزئیات، خلاف شرع انور است (ر.ک. به: زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۱۴۶-۱۰۰).

مرحوم شیخ فضل الله نوری نیز در رساله *حرمات مشروطه* ماحصل برداشت خود نسبت به مشروطیت را چنین بیان می‌کند:

شبهه و ریبهی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام حضرت خیر الانام، علیه آلاف التحیه والسلام، منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی

در تحت قانون مشروطگی بیاید، مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر وی جاری است (زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۱۵).

برای جلوگیری از تطویل کلام می توان اصول تفکر مرحوم شیخ فضل الله را با توجه به رساله حرمت مشروطه، به صورت زیر خلاصه کرد:

(۱) شیخ فضل الله منشأ مشروطیت را فتنه فرقی جدید و طبیعی مشربها می داند که آن را از همسایه ها اکتساب کرده اند.

(۲) نظام نامه نویسی و قانون نویسی را جعل و بدعت می داند.

(۳) و کالت را مردود دانسته و از ولایت دفاع می کند.

(۴) تدوین قانون اساسی و اعتبار آن به اکثریت آرا را حرام تشریعی و بدعت در دین می داند.

(۵) مساوات (متساوی الحقوق بودن افراد مملکت) را مخالف قوانین شرع می داند.

(۶) آزادی قلم و آزادی مطبوعات را عاملی برای هدم اساس دین و اضمحلال شریعت می داند.

(۷) پایه های نظام سیاسی را بر دو امر استوار می داند: نیابت در امر نبوتی و سلطنت که بدون آن دو احکام اسلامی معطل خواهد شد. مجتهدان حمله احکام (حاملان احکام دین) و پادشاهان صاحبان شوکت یا «اولی الشوکه من اهل الاسلام» اند. شاه را سلطان اسلام پناه لقب می دهد و مشروطه خواهان را مفسدین معلوم الحال و مجلس را کفر خانه ملاحظه می نامد (زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۱۶۷-۱۴۷).

بنابراین همان گونه که به اختصار به عبارات و رؤوس برخی مخالفت های اندیشمندان نسل اول خرده گفتمان امتناع اشاره کردیم، همگی آنها از موضع سنت و با استدلالهایی که شواهد و مدارک آنها غالباً از قرآن و سنت ارائه می شد و با نگرش فقهی سنتی از دین، به دفاع از بیضه اسلام در مقابل افکار جدید (الحادی و کفر آمیز) پرداختند و آنچه بر این اعتقادات و دیدگاه های خویش پای بند بودند که تا پای دار هم از موضع خویش عدول نکردند. آنچه از این منظر برای ما مهم است اشاره به این نکات خواهد بود که تلقی سنتی از دین - در نسلی که مورد بحث ماست - تعاریف جدید از انسان، حق، آزادی، قانون گذاری، دولت، حاکمیت، مشروعیت، عدالت و مساوات، مردم، شورا، قوای حاکم و تقسیمات آنها... را که حاصل و دستاوردهای عصر روشنگری است، بر نمی تابد و آنها را مصادیقی از کفر، الحاد و زندقه می داند که گفتمان

دینی (مورد نظر ایشان) تاب تحمل آنها را نداشته و وظیفه خویش را مبارزه و هدم آنان می‌داند. بنابراین در این تلقی از گفتمان امتناع، گرچه همه حکومتها در عصر غیبت حکومت جور هستند، اما تداوم حیات جامعه اسلامی در گرو حفظ حاکمیتی است که مظهر آن سلطان اسلام پناه است. در دوره دوم، نسل دوم از خرده گفتمان امتناع، (طبق جدول شماره ۲) گفتمان مورد مناقشه، جمهوری است. البته، ما در این نوشتار، قصد تاریخ پردازی نداریم و خواننده نکته‌سنج را به مطالعه تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی چهل ساله اول قرن بیستم حوالت می‌دهیم. اما ذکر این نکته ضروری است که شکست سنگین جنبش مشروطیت و مشروطه‌خواهان از هواداران سنت - سیاسی و فکری - به دوره کوتاه آزادی و دموکراسی نیم‌بند در ایران پایان داد. گرچه بار دیگر نیروهای طرفدار مشروطیت، استبداد را هزیمت نموده و به دوره استبداد کوچک پایان دادند اما ماهیت و پایگاه اجتماعی رهبران جدید مشروطیت (سردار اسعد بختیاری و سپهدار تنکابنی) به گونه‌ای نبود که در مسیر انقلاب ۱۲۸۵ باشند (ر.ک به: کسرائی ۱۳۷۹: ۳۷۹). فتح تهران موجب قدرت یافتن دو گروه شد و آن دو ایلات و عشایر و ملاکین بزرگ بودند. ضمن اینکه فتح تهران نیروهای اجتماعی تازه‌ای با اندیشه‌های تندروانه را به صحنه آورد که متأثر از اندیشه‌های سوسیالیستی روسیه آن زمان بودند (کسرائی ۱۳۷۹: ۳۸۰). با این حال روند حوادث در ایران بین سالهای ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۹ به گونه‌ای جریان پیدا کرد که بر اثر تحولات داخلی - بی‌ثباتیهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی - و دگرگونیها و دخالت‌های بین‌المللی، در سالهای پایانی قرن سیزدهم ه.ش. همه متفکرین و سیاستمداران وطن دوست شدیداً نگران کیان میهن گردیده و منتظر دست غیبی بودند که لااقل بتواند نظم را در جامعه برقرار کند. ملک‌الشعراى بهار در این خصوص می‌نویسد: «من از آن واقعه هرج و مرج مملکت... معتقد شدم و در جریده *نوبهار* مکرر نوشتم که باید حکومت مقتدر به روی کار آید... در این فکر من تنها نبودم، این فکر طبقه با فکر و آشنا به وضعیات آن روز بود...» (بهار ۱۳۵۷ ج ۱: ۱۰۰).

بنابراین با کودتای ۱۲۹۹ رضاخان میرپنج، بنای سامان تازه‌ای نهاده شد که یکی از مظاهر آن رویدادی تحت عنوان جریان جمهوری‌خواهی بود. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که جریانات فکری ایران، در طی قرن سیزدهم، همواره از همسایگان شمالی و غربی خود و بالاخص جریانات فکری و سیاسی در درون امپراطوری عثمانی متأثر بود. از جمله اینکه زمزمه جمهوری شدن ترکیه و الغای قطعی مقام خلافت در آن کشور در شروع جنبش جمهوری‌خواهی در ایران

مؤثر بوده است (رحمانیان ۱۳۷۹: ۱۳۸). رضاخان تحت تأثیر آن تحولات، پس از بدرقه احمد شاه، به گونه‌ای نه کاملاً هویدا، دست به زمینه‌چینی برای برقراری نظام جمهوری در ایران زد که صد البته مفری بود برای تغییر حکومت قاجاریه بود و نه مقاصد دیگر. بهار در این زمینه می‌نویسد: «سردار سپه، رئیس الوزرای ایران، درصدد افتاده است مقام غازی مصطفی کمال پاشا را احراز کند و کوشش دارد به ریاست جمهوری ایران انتخاب شود» (بهار ۱۳۷۹ ج ۲: ۳۹).

بارزترین و مهم‌ترین مخالف جمهوری، سید حسن مدرس بود. مدرس، از لحاظ مشی کلی، روحانی آزاد اندیشی بود که به لحاظ نقشی که در عملی کردن اندیشه‌های نوگرایانه و اصلاح‌جویانه از آغاز مشروطیت تا واپسین روزهای عمر خویش داشت، بایستی وی را ادامه‌دهنده آرمان و اندیشه‌های نائینی دانست. ولی در تقسیم‌بندی ما وجه بارز تجدد در این دوره دو گفتمان متقابل جمهوری‌خواهی و پس از آن شکل‌گیری دولت مطلقه است — که دومی البته به لحاظ تاریخی ظاهراً نوعی برگشت اجبارآمیز در تاریخ ایران است و دلایل آن را بایستی در مهیا نبودن بسترهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تجدد دانست — بدین لحاظ مدرس مخالف برجسته گفتمان جمهوری‌خواهی است. دلایل این مخالفت را بایستی در پس آرمانهای مدرس که وجه سیاسی آنها غالب‌تر است، جستجو کرد. به عبارت دیگر، او از مشروطیت در مقابل به قدرت رسیدن رضاخان دفاع کرد تا جایی که وی گفت: «با جمهوری واقعی مخالف نیست... اما این جمهوری (مطرح شده) [به عقیده او] مبتنی بر اراده ملت نیست... و اگر حقیقتاً، نامزد جمهوری فردی آزادیخواه و ملی بود حتماً با او همراهی می‌کرد» (ملکی ۱۳۷۴: ۴۹۳). علاوه بر دفاع مدرس از مجلس و مشروطیت در مقابل جمهوری‌خواهی و بیم او از به قدرت رسیدن رضاخان موارد دیگری که از خلال سخنرانیهای وی به عنوان دلایل مخالفت می‌توان استخراج کرد عبارتند از: بیم از شکل‌گیری جمهوری لائیک شبیه به آنچه در ترکیه آن زمان شکل گرفته بود و نیز مخالفت مدرس با سیاستهای دولت انگلیس در پشتیبانی از رضاخان — او در این مورد گفت: «من در حقیقت، با سیاست انگلستان که رضاخان را عامل اجرای مقاصد خود در ایران قرار داده، مخالفم» (به نقل از: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۱۸). با این همه، ذکر چند نکته درخصوص موضع‌گیریهای مرحوم مدرس ضروری است: اولاً، مدرس به عنوان زیرک‌ترین سیاستمدار زمان خود احتمالاً از این نکته غافل نبوده است که به هر حال به یکی از شیوه‌های رضاخان اریکه قدرتی را که به یاری احمد شاه برای وی خالی شده بود به تمام و کمال قبضه خواهد کرد. بنابراین

جلوس رضاخان به اریکه قدرت می‌بایستی برای وی روشن بوده باشد. ثانیاً، بر اساس آنچه گفته شد محدودیتهای قانونی قدرت - در صورتی که مرحوم مدرس به اصول و قواعد حکومت جمهوری آشنا بوده باشند - در حکومت جمهوری برای رئیس جمهور کمتر از محدودیتهای قدرت شاه در حکومت مشروطه سلطنتی نیست. بنابراین با پذیرش دو فرض فوق مخالفت وی با جمهوری خواهی قابل تأمل جدی است. ثالثاً، در صورت عدم تفاوت مشروطیت با جمهوری، همان گونه که در اظهارات مرحوم مدرس نیز مطرح شده است، سیاستمدار برجسته‌ای چون ایشان احتمالاً می‌بایستی بین تأسیس یک نوع حکومت و دوره زمامداری فردی خاص که به هر حال عمر محدودی دارد، تفاوت قائل می‌شد. بنابراین در صورت درست بودن فرضیه‌های اخیر، عدم پذیرش جمهوریت - البته در صورت نداشتن دلایل دیگری برای مخالفت - حاکی از عمق اندک پیش وی در مورد آینده نظام سیاسی کشور بوده است. در پایان، تنها مورد احتمالاً موجهی که در خصوص عدم پذیرش جمهوریت از سوی ایشان وجود دارد شاید بیم مرحوم مدرس از دست کاری و دخالت رضاخان در تدوین قانون اساسی جدید بوده باشد. در این صورت بیم از اینکه قانون جدید بر اساس مطامع و امیال رضاخان تدوین شود و اندک میراث گذشته نیز بر باد رود احتمالاً وی را به مخالفت سرسختانه با جمهوریت کشانده است.

۲. خرده گفتمان اغماض

واژه اغماض را برای بیان رفتار متفکرانی به کار برده‌ایم که در برابر تجدد موضعی خنثی داشته‌اند. در طی دوره یک‌صد ساله مورد مطالعه ما، متفکران دینی (غالباً روحانی) وجود دارند که مواضع آشکاری له یا علیه گفتمان تجدد و خرده گفتمانهای آن ابراز نکرده‌اند. گرچه ممکن است آنان در مقابل برخی مظاهر تجدد روی خوش نشان نداده باشند، اما در مقابل وجه سیاسی گفتمان تجدد، غالباً به دلیل قائل بودن به جدایی امر سیاسی از امر دینی، موضع شفاف و روشنی ندارند. اگرچه این واژه را به معنای بی‌توجهی نسبت به وجه سیاسی گفتمان تجدد به کار برده‌ایم اما بایستی به این نکته توجه کرد و معترف شد که عدم موضع گیری آشکار در این خصوص می‌تواند خود حاکی از موضع گیری به صورت دیگری باشد که پیش از این به آن اشاره کردیم و آن اینکه آنان قائل به دخالت خود و حوزه‌های دینی در مسائل سیاسی نبوده‌اند و به این معنا رفتار آنان متضمن

کنش مثبت^۱ است. با توجه به اینکه پرداختن به آرای متفکرانی که به هر دلیلی در گیر در بحثهای مربوط به گفتمان سیاسی غالب نشده‌اند در زمره مباحث اصلی این نوشتار نیست و صرفاً به دلیل تکمیل گونه‌شناسی ارائه شده به آنها اشاره شده است، بنابراین در این خصوص فقط به ذکر اسامی برخی از مهم‌ترین متفکرین دینی که در این مقوله می‌گنجد بسنده خواهیم کرد (جدول شماره ۲).

۳. خرده گفتمان انطباق

واژه انطباق در لغت به معنای یکسان شدن (بودن) است و ما از آن برای بیان آرای آن قسم از متفکرینی استفاده کرده‌ایم که بین خرده گفتمان تجدد (منظور خرده گفتمان غالب است) و گفتمان دینی تفاوت آشکاری قائل نیستند. به عبارت دیگر، آنان به عنوان متفکرین دینی در دوره‌ای خاص یا در جهت تحقق خرده گفتمان تجدد تلاش کرده‌اند یا — همان‌گونه که در آثارشان آمده است — به تحقق آن تمایل داشته‌اند و تحقق تجدد را منافی گفتمان و سنت دینی (به تعبیر آنان) ندانسته‌اند. در واقع، رویکرد آنان نسبت به تجدد رویکردی مثبت است و بین تلقی رایج از تجدد و تلقی که از دین دارند، حداقل در وجه سیاسی آن، تضاد چندانی نمی‌بینند. از سوی دیگر، در آرای این دسته از متفکرین دفاع از خرده گفتمان تجدد (به طور مثال در اینجا مشروطیت) برای حفظ بیضه اسلام ضروری است. به طور مثال، حاج سید نصر الله تقوی اخوی، نماینده دوره اول مجلس شورای ملی، در رساله‌ای که برای دفاع از مشروطیت نگاشت و در دوره حیات مظفرالدین شاه منتشر ساخت، عمده‌ترین فایده مجلس را «حفظ اساس مذهب» خواند که می‌تواند بزرگ‌ترین فایده‌ای را که ... جالب قلوب متدینین است در بر داشته باشد. از نظر او «فوائد لاتحصی» بر این مهم مترتب بود، لیکن اساسی‌ترین آنها همان حفظ بنیادهای دینی جامعه بود (به نقل از: آبادیان ۱۳۷۴: ۸۳).

یکی از مسائل مهم در آرای این دسته از متفکرین دینی توجه به مقتضیات زمان است. یکی از علما به نام حاج سید عبدالعظیم عمادالعلماء خلخالی بر انطباق شریعت با مقتضیات زمان تأکید کرده است. او می‌گوید:

سلاطین باید به طور حتم و لزوم، نظم و انتظام امور سلطنتی و قوانین حکمرانی خود را در هر قرنی و عصری مشروطاً، به اقتضای همان قرن و

عصر قرار بدهند و به عدل و انصاف با ملت رفتار نمایند... ملت را عبید و زر خرید خود فرض نکنند و به دلخواه رفتار نمایند (عمادالعلماء خلیجی ۱۳۲۵: ۱۳).

حاج نورالله نجفی اصفهانی در رساله *مقیم و مسافر*، از زبان مسافر، مشروطیت را «همان قانون و دستورالعمل حضرت خاتم الانبیاء می داند» (نجفی اصفهانی ۱۳۲۷: ۴۸). بنابراین، به عقیده وی مشروطیت تازگی ندارد «علت شگفتی مردم از قانون مشروطه و حمل آن بر مطلب تازه و جدید نیز آن است که چون هزار و سیصد و چند سال از عمر آن گذشته، رفته رفته از بین رفته، حال که طلب تجدید آن را می کنند، خیال می کنند، حادث و جدید است» (نجفی اصفهانی ۱۳۲۷: ۴۸). همان گونه که زرگری نژاد بیان کرده است، عمده ترین استدلالهای نجفی اصفهانی در خصوص انطباق مشروطیت با شریعت اسلامی عبارتند از:

(۱) پیام پیامبر فقیه به وحی الهی بود نه هوی و هوس شخصی.
 (۲) از اول اسلام تا زمان معاویه قانون مشروطه حاکم بود زیرا مردم پس از وفات پیامبر اکرم (ص) تا سی و اندی سال هر وقت می خواستند با خلیفه بیعت کنند، بیعت مشروطه می کردند (زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۴۱۸).

با این حال، وی امور شرعی و عرفی را در مسئله قانونگذاری از هم جدا می کند و اعتقادش بر این است که احکام اسلام همان است که بوده و تا روز قیامت، حلالش حلال، و حرامش حرام خواهد بود. بنابراین قانونگذاری مجلس دو شکل دارد:

(۱) قانونگذاری به معنی شکل اجرایی قوانین شرعیه؛
 (۲) قانونگذاری در امور عرفیه. بنابراین، وی علاوه بر دفاع از مشروطیت در رساله *مقیم و مسافر* تلاش می کند که به شبهات ایجاد شده در خصوص مباینت مشروطیت با اسلام پاسخ دهد و تأکید کند که مشروطیت یا جمهوری شدن و رها شدن از یوغ استبداد باعث تقویت ملک و مصونیت از تجاوزات خواهد شد و نیز اینکه بر مردم واجب است که در جهت برقراری مشروطیت اقدام کنند. یکی دیگر از افرادی که نام ایشان در زمره کسانی آورده شده است که گفتمان مشروطیت را منطبق با شریعت می پنداشته اند، سید محمد طباطبایی است. طباطبایی زمانی که در سامره زندگی می کرد تحت تأثیر آرای سید جمال الدین اسدآبادی - از طریق نامه های وی - قرار گرفت. سید جمال سعی داشت برخی از روحانیون را علیه دربار ایران که آن را عامل استبداد و عملة استعمار می دانست، بشوراند و در این خصوص بیشتر با افرادی مکاتبه و مرادده می کرد که در آنان توانایی

و قدرت رهبری را می‌دید. علاوه بر آشنایی طباطبایی با سیدجمال عوامل دیگری نیز در آشنایی وی با اندیشه‌های جدید و آزادخواهانه مؤثر بود، از جمله، پیوند وی با فراماسونری (ملک‌زاده ۱۳۳۱ ج: ۱: ۲۱۷)، سفرهای وی به روسیه و کشورهای عربی و ترکیه و دیدن رهبران و سیاستمداران مختلف (کرمانی ۱۳۶۳: ۵۰-۴۸) و نیز پیوند وی با انجمن مخفی ایران (کرمانی ۱۳۶۳: ۱۶۱). گرچه آدمیت در نقل قولی، از مذاکرات مجلس در ۱۴ شوال ۱۳۲۵ - که به احتمال زیاد نوعی شکست نفسی و تعارف از جانب طباطبایی است - بیان می‌دارد که سید گواهی می‌کند:

ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم (آدمیت ۲۵۳۵: ش ۲۵۹).

اما نقل قولهای زیر از طباطبایی گواهی دیگری می‌دهند:

ایران وطن و محل انجام مقاصد دعاگویان است، باید در ترقی ایران و نجات آن از خطرات جاهد باشیم... تمام مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه‌ی مردم برسند و شاه و گدا در آن مساوی باشند از میان خواهد برد... (کرمانی ۱۳۶۳: ۳۳۹)

وی در جای دیگر می‌گوید:

در سنه ۱۳۱۲ به طهران آمدم از اول ورودم به طهران به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم. در منبر صحبت از این دو می‌کردم. ناصرالدین شاه غالباً از من شکوه می‌کرد و پیغام می‌داد که ایران هنوز قابل مشروطه شدن نیست. تا زنده بودم به او مبتلا بودم تا رفت (حائری ۱۳۶۷: ۱۰۵).

حتی همان‌گونه که حائری (۱۳۶۷: ۱۰۶) به نیکی یادآور می‌شود طباطبایی از آثار و پیامدهای مشروطیت برای روحانیون و علما نیز - مخصوصاً در بخش محاکم و آموزشهای جدید که وی طرفدار آموزش علوم نو بود - آگاه بوده است. او تأثیرات آشنایی با علوم جدید را بسیار مثبت می‌داند و پادشاهی [مشروطه] را نیز در گرو توجه به امور مردم و دفاع از حقوق آنان می‌داند. آخرین افرادی که در این قسمت از آنها سخن به میان می‌آوریم علمای سه‌گانه نجف هستند. این افراد که عبارتند از: آخوند خراسانی، مازندرانی و میرزا حسین تهرانی، شدیداً از مشروطیت در

مقابل استبداد دفاع کردند. آنان دفاع از مشروطیت را موجب تقویت دین و حفظ شوکت دولت اسلامی می‌دانستند و مخالفت با آن را «محاربه و معانده با صاحب شریعت مطهره» (کرمانی ۱۳۶۳ ج ۴: ۸۷) به حساب می‌آوردند. زمانی که محمد علی شاه مجلس را به توپ بست، آنان در فتوایی اعلام کردند: «همه بدانید همراهی و اطاعت و شلیک بر ملت و قتل مجلس خواهان در حکم اطاعت یزید بن معاویه و با مسلمانی منافی است» (کرمانی ۱۳۶۳ ج ۵: ۲۱۵).

علمای ثلاثه در جای دیگری، در دفاع از مطالبی که توسط شیخ اسماعیل محلاتی در طرفداری از مشروطیت به رشته تحریر درآمده بود، اعلام کردند که هدف مشروطیت نه تنها تقلیل ظلم و تعدی جابرین، بلکه حفظ بیضه اسلام و خلاصی مملکت اسلامی از تسلط کفار است (کرمانی ۱۳۶۳ ج ۵: ۲۷۲). مازندرانی و خراسانی در نامه‌ای مشروطیت را چنین تعریف می‌کنند:

... مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروط بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است، به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه، بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن، استبدادیت دولت است [که] عبارت از رها [یی] و خودسری است [و] آزادی سلطنتی است و دوایر دولتی، و فاعل مایشاء و حاکم مایرید و قاهر بر رقائب و غیر مسئول از هر ارتکاب بودن آنها است در مملکت (زرگری نژاد ۱۳۷۷: ۴۸۵).

بنابراین دفاع آنها از مشروطیت هم دلایل بشری و دنیوی و هم دلایل دینی داشت. آخوند خراسانی در دفاع از مشروطیت می‌نویسد:

هدف از دست زدن به این کار این است که برای مردم زندگی راحتی بیاورند، ستم را از سرشان بردارند و از ستم‌دیدگان پشتیبانی و به کسانی که گرفتار هستند کمک کنند... قانون‌خدایی را اجرا و کشور اسلامی ایران را از حمله کفار نگهداری کنند؛ اجرای امر به معروف و نهی از منکر کنند... (کرمانی ۱۳۶۳: ۲۶۴).

در نامه مورخ ششم جمادی الثانی ۱۳۲۸ نیز به نایب السلطنه ایران نوشت:

البته بدیهی است زحمات و مجاهدات علما و امرا و سرداران عظام ملی و مجاهدین دین پرست و وطن‌خواه و طبقات مختلف ایران در استقرار اساس مشروطیت این همه بدل نفوس و اموال در تحصیل این سرمایه سعادت برای حفظ دین و احیای وطن اسلامی و آبادانی مملکت و ترقی و اجرای احکام

و قوانین مذهب و سد ابواب حیف و میل در مالیه و صرف آن در قوای
نظامیه و سایر مصالح مملکتی و قطع مواد تعدی و تحمیل چند نفر
نفس پرست خودخواه خودرأی بود... (حائری ۱۳۶۴: ۱۲۳).

در جای دیگر، علمای ثلاثه تلاش برای استقرار مشروطیت را حتی جهاد دانستند:
بذل و جهاد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام
زمان ارواحنا فدا، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه
با آن حضرت است (کسروی ۱۳۳۰: ۶۱۷).

البته به بیان دیگر، همان گونه که حائری نیز به خوبی اشاره می کند هدف علمای سه گانه از
استقرار مشروطیت در مرحله نخست حفظ مذهب اسلام، و در مرحله بعدی از بین بردن حکومت
ستم و استبداد و نفوذ نیروهای بیگانه است (حائری ۱۳۶۴: ۱۲۴).

۴. خرده گفتمان ابتکار

در سنخ شناسی که در این مقاله ارائه شد «ابتکار» نوعی برخورد مثبت همراه با نوآوری در
رویاریوی با تجدد است. ابتکار در لغت به معنای نوآوری و خلق چیزی تازه است. اما در اینجا ما
ابتکار را به این دلیل اختیار کرده ایم که برخی متفکرین مورد اشاره ما ضمن تلفیق خرده گفتمان
تجدد، در ادوار مختلف، با مذهب در صدد خلق امر تازه‌ای برآمده‌اند. متفکرینی که در این سنخ
قرار می گیرند ضمن برخوردی مثبت با خرده گفتمان تجدد برآند تا به خلق تازه‌ای دست بزنند که
با منطبق دینی قابل توضیح است. در دوره اول از ادوار چهار گانه مورد نظر ما، نائینی مهم ترین
متفکری است که در این سنخ می توان در مورد آرای او سخن گفت. شاید بتوان گفت که نائینی
در حقیقت بانی این شیوه از رویاریوی است. در واقع تفاوت این سنخ، مخصوصاً با سنخهای دوم و
سوم در نوع موضع گیری آنهاست. در سنخ دومی که مطرح شد متفکرین ما نسبت به گفتمان زمان
خویش - خرده گفتمان رایج تجدد - بی تفاوت بودند و نیز اینکه، گرچه متفکرین سنخ انطباق
نسبت به خرده گفتمان رایج زمان خود با دیده مثبت می نگرند ولی موضع گیری آنها نه فعالانه است
و نه خلقی تازه، بلکه صرفاً تلاش در توجیه و تطبیق است. متفکرین سنخ ابتکار سعی دارند ضمن
برخوردی مثبت و گاهی احتیاط آمیز دست به خلق تازه‌ای بزنند، مخلوقی که در آن هم امر دینی
به کلی در سایه قرار ندارد و هم اینکه تجدد یکسره مردود و منفی نیست، بلکه می توان وجهی
پدید آورد که در آن دین و تجدد بتوانند به شیوه‌ای ابتکاری در کنار همدیگر قرار گیرند.

در آن روزگاری که بساط مشروطیت و مجلس اول توسط محمدعلی شاه برچیده شده بود و قلم و زبان مخالفین مشروطیت بسیار بی محابا یافته‌ها و داشته‌های بر باد رفته مشروطیت را به باد حمله گرفت، میرزا محمد حسین نائینی غروی کمر همت به نوشتن رساله‌ای بست که هدف اصلی آن دفاع از مشروطیت در مقابل کسانی بود که آنان را «شعبه استبداد دینی» (حائری ۱۳۶۴: ۲۱۵) می‌دانست. نائینی در مقدمه کتاب مشهور خود *تنبيه الامه و تنزيه المله* با بحث در مورد دو نوع حکومت «استبدادی» و «مشروطه» و مشخص کردن تفاوت‌های بین آنها، وظایف حکومت را نیز در دو مورد خلاصه کرد: ۱) حفظ نظامات داخله مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تطاول آحاد ملت. ۲) تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک (نائینی ۱۳۶۰: ۷). نائینی که تحت تأثیر متفکرین نوگرای جهان اسلام بود و تلاش کرد تا مشروطه‌خواهی را با اسلام آشتی دهد در مقدمه کتاب مذکور، رژیمهای سیاسی را به دو گروه حکومت‌های تملک‌یه یا استبدادی و حکومت‌های مشروطه یا مقیده و محدوده تقسیم می‌کند. به عقیده نائینی، همه علمای شیعه، حکومت خلفا و پادشاهان اسلامی را که از زمان معاویه به بعد شروع شده است به دلیل غصب حق امام در حکومت، غصبی می‌دانند. بنابراین حکومت قاجاریه نیز غصبی است. در چنین وضعیتی تنها فعالیت و اقدام مهم ابداع شیوه‌ای است که در آن از ظلم و تعدی نسبت به توده مردم جلوگیری شود. به نظر نائینی ظلم و ستم به زبردستان از مصادیق بارز حکومت «استبداد» است. حکومت مشروطه هم غصبی است اما نسبت به رعیت تعدی و ستم نمی‌شود. نائینی در فراز مهمی از نوشته خویش ضمن بر شمردن خصایص استبداد، به علمای طرفدار استبداد نیز حمله می‌کند:

شعبه استبداد دینی به اقتضاء همان وظیفه مقامیه خود... حفظ شجره خبیثه استبداد را به اسم دین همیشه عهده‌دار بوده است... آنان مبارزه علیه استبداد را بدع و زندقه و الحاد جلوه دادند. علمای استبدادگر راهنزان دین مبین و گمراه کنندگان ضعفای مسلمین هستند (نائینی ۱۳۶۰: ۳۶).

با توجه به اینکه نائینی از هر نظر حکومت مشروطه را به دین نزدیک‌تر می‌داند - و همان‌گونه که در ادامه بحث خواهد آمد - به دفاع از مشروطیت در مقابل استبداد می‌پردازد، اما، در حال حاضر، آن بخش از تفکر و مشی نائینی اهمیت دارد که وی به عنوان متفکری متشرع و آگاه به دین با دلایل و بینة کافی که از خود دین مایه می‌گیرد، علاوه بر دفاع از مشروطیت، دست به

تأسیس جدیدی می‌زند که گرچه دفاعیات و استدلال‌ات وی همچنان در درون گفتمان سنت است، ولی تأسیس او نظام جدیدی است که قصد دارد با گفتمان تجدد رابطه‌ای معنی‌دار و محکم برقرار کند که در آن هم اصول اساسی مشروطیت حفظ شود و هم نافی مذهب و اصول دینداری و دین پروری نباشد. دفاع وی از مشروطیت دفاع از نظامی است که عبارت است از:

ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت، ...
 استیلائی سلطان به مقدار ولایت بر امور... محدوده و تصرفش چه به حق
 باشد یا به اغتصاب به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود (نائینی ۱۳۶۰:
 ۷).

در چنین نظامی مردم «در اداره امور با شخص سلطان شریک» اند و متصدیان امور همگی «امین» مردمند. اینجاست که وی پس از برشمردن ویژگی‌های اساسی چنین نظامی آن را سلطنت «مقیده و محدوده و عادلانه و مشروطه و مسئوله و دستوری» می‌نامد (نائینی ۱۳۶۰: ۱۱). او حکومت را همانند تولیت می‌داند در تولیت شخص متولی تملک دلخواهانه و تصرف شخصی ندارد. به اعتقاد نائینی به همین دلیل است که «در لسان ائمه و علمای اسلام، سلطان را به ولی و والی و راعی و ملت را به رعیت تعبیر نموده‌اند، از روی همین مبنا و اساس حقیقت سلطنت عبارت است از ولایت بر حفظ نظم و به منزله شبانی گله است» (نائینی ۱۳۶۰: ۴۳).

علی‌رغم الفاظی همچون «شبان و رمه» که بیان شد، آنچه - در این نوشتار - در مباحث نائینی دارای اهمیت اساسی است عبارت از آن است که وی اسلام را نقطه عزیمت بحث خود قرار داده و تلاش کرده تا نهادهای جدید سیاسی را با وجوه مختلف اسلام هماهنگ و همسان کند و نشان دهد که آیین شیعه منافاتی با مشروطیت (به شیوه‌ای که وی طرح می‌کند) ندارد. سایر متفکران دینی که در این سنخ می‌گنجند به نحوی از انحا دست به ابتکار زده و خلق جدیدی کرده‌اند که در این مقاله، به طور خلاصه، تنها طرح بحث شد.

منابع

- آبادیان، حسین. (۱۳۷۴) *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، تهران: نشر نی.
- آدمیت، فریدون. (۲۵۳۵) *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*. تهران: انتشارات پیام.
- آشتیانی، علی. (۱۳۷۳) «جامعه‌شناسی سه دوره تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، *فصلنامه کنکاش*، دفتر دوم، و سوم.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۱) *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی. (۱۳۶۶) *مدرس*، تهران: انتشارات بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۷۹) *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*. تهران: امیرکبیر. جلد دوم.
- _____ . (۱۳۷۵) *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*. تهران: امیرکبیر. جلد اول.
- حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۴) *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۶۷) *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- حجازیان، سعید. (۱۳۷۶) «گونه‌شناسی جریانهای روشنفکری ایران». *نامه پژوهش*. سال دوم، شماره ۱۷، هفت، زمستان.
- رحمانیان، داریوش. (۱۳۷۹) *چالش جمهوری و سلطنت*، تهران: نشر مرکز.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۷) *رسائل مشروطیت*، تهران: انتشارات کویر.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹) *آیین شهریاری و دینداری*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- علوی تبار، علیرضا. (۱۳۷۵). «روشنفکری و روشنفکری دینی در ایران»، *کیان*، سال ششم، شماره ۳۴، صص ۳۸-۴۳.
- عمادالعلماء خلیفالی، حاج سید عبدالعظیم. (۱۳۲۵ ق) *بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها*. تهران: مطبعة شاهنشاهی.
- غنی‌نژاد، موسی. (۱۳۷۷) *تجدد طلبی و توسعه در ایران معاصر*، تهران: نشر مرکز.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۱) «سه نسل روشنفکری دینی»، *ایران فردا*، سال اول، شماره ۳، صص ۶۲-۵۸.
- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۶۳) *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: امیرکبیر.
- کسرابی، محمد سالار. (۱۳۷۹) *چالش سنت و مدرنیته در ایران*، تهران: نشر مرکز.
- کسروی، احمد. (۱۳۶۴) *تاریخ مشروطیت ایران*، تهران: امیرکبیر.
- مطیع، ناهید. (۱۳۷۸) *مقایسه نقش نجیبگان در فرایند نوسازی ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۳۱) *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: انتشارات علمی.
- ملکی، حسین. (۱۳۷۴) *تاریخ بیست ساله ایران*. تهران: انتشارات علمی.
- نائینی، شیخ محمد حسین. (۱۳۶۰). *تنبيه الامه و تنزيه المله*، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- نجفی اصفهانی، حاج آقا روح الله. (۱۳۲۷) مکالمات مقیم و مسافر. ب.م.
- نجفی مرندی، شیخ ابوالحسن. (۱۳۴۴) صوائق سعه، تهران. ب.ن.
- نقوی، علی محمد. (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی عمرگرایی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.