

مطالعه مقایسه‌ای اختلافات نظری غربگرایان و روحانیون مذهبی در انقلاب مشروطه ایران

امین دیلمی معزی/ هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس Deilamimoezzi@yahoo.com

چکیده :

اگرچه روحانیون مشروطه خواه و روشنفکران غربگرا به عنوان ایدئولوگهای انقلاب مشروطه به حساب می‌آیند، اما این دو نطه فکری دارای تفاوت‌ها و تناقضات عمیقی بود که در نهایت آنها را از هم جدا کرد. ریشه این اختلافات به تفاوت در مبانی معرفت شناختی و جهان بینی دو طرف باز می‌گشت. روحانیون مشروطه خواه دیدگاه‌های خود را بر اساس ارزش‌های دین اسلام (تشیع) و آموزه‌های آن بیان می‌کردند ولی روشنفکران با الگوبرداری از همتایان اروپایی خود تلاش داشتند تا ساختارهای جدیدی در ایران مستقر سازند که بیشتر برآمده از مکاتب اوامنیسم، سکولاریسم، عقل گرایی و علم گرایی بود. هرچند شعارهای سیاسی آنها نسبتاً یکسان بود، ولی تفاسیر متفاوتی از آنها ارائه می‌کردند که در تفاوت جهان بینی آنها ریشه داشت. تفاسیری که متناقض یا بعضاً با هم در تضاد بودند و بارها در برابر هم قرار گرفتند. اندیشه سیاسی روشنفکران ریشه در اندیشه رنسانس اروپایی داشت که تلاش می‌کرد دین و نهادهای دینی را از امور دنیوی (سیاست، اقتصاد و فرهنگ و ...) دور کند. به همین دلیل دو جریان فکری فوق هیچگاه باهم به تعامل نرسیدند.

کلید واژه: انقلاب مشروطه، روحانیت شیعه، روشنفکران، اوامنیسم، سکولاریسم.

تاریخ تایید ۱۳۸۹/۳/۱۸

تاریخ دریافت ۸۹/۱/۲۵

مقدمه :

وقتی در سال ۱۳۲۳ ه.ق در زمان مظفرالدین شاه نظام مشروطیت در ایران برقرار گردید، در واقع فصلی نو از تاریخ معاصر ایران رقم خورد. اگرچه تحولاتی موجب گردید تا این جنبش شاکله یابد، اما خود این جنبش نیز زمینه را برای حدوث تحولات عظیم دیگر فراهم ساخت. به باور بسیاری از پژوهشگران، انقلاب اسلامی ایران ماحصل مجموعه تحولات سیاسی اجتماعی ایران است که از مهم‌ترین آنها انقلاب مشروطه ایران می‌باشد.

اگرچه در انقلاب مشروطه گروه‌های متعددی از مردم مثل روحانیون، بازاریان، روشنفکران، عوام و ... حضور داشتند، اما به لحاظ فکری آن جنبش ملهم از دو جریان فکری اسلامگرا و غربگرا بود. انقلاب مشروطه به واقع ماحصل تفکرات خاصی بود که ایشان در عرصه سیاسی- اجتماعی ایران مطرح کردند و هر یک بدین سان در خیزش عمومی علیه استبداد و استعمار نقش ایفا کردند. اگرچه هدف هر دو گروه یکسان بود، اما اهدافی که هر یک برای حصول آنها ارائه نظر، دیدگاه و طرح می‌نمودند با هم فرق می‌کرد. روحانیون حرکت خود را در جهت بازگشت به اسلام و و احیای ارزش‌های اسلامی، رفع ظلمه و ستم، رهایی از قیود بیگانگان و ... تعریف می‌کردند و روشنفکران که عمدتاً تحصیلکرده فرنگ یا مدارسی مثل دارالفنون بودند اقدامات خود را در جهت ترقی خواهی، تجدد و تمدن، آزادی، مساوات، حکومت قانون، حکومت مردم و ... طراحی می‌کردند. تفاوت در اهداف خود نتیجه تفاوت در آراء نظری دو گروه بود.

در میان روشنفکران می‌توان به تقی زاده، طالبوف و سعدالدوله و ... اشاره کرد. از جمله روحانیون مشروطه خواه نیز آیت الله نائینی، شیخ عبدالله مازندرانی، شیخ فضل الله نوری و ... را می‌توان نام برد. اگرچه گرایش‌های نظری هر یک از آنها در برخی موارد خاص و ویژه است و از این نظر تشابه کاملی میان هیچ یک از متفکرین در دودسته دیده نمی‌شود، اما در مجموع می‌توان دو خط فکری اسلامگرایی و غربگرایی را بنیاد نظری شکل‌گیری انقلاب مشروطه به حساب آورد. هر چه از پیروزی جنبش گذشت خطوط تمایزات و اختلافات میان طرفین بیشتر برجسته شد. البته بودند افرادی که ملهم از دو جریان بودند یا تلاش داشتند تا دو جریان فکری را به هم نزدیک نمایند. از جمله مهم‌ترین این اندشمندان سید جمال الدین بود که اگرچه در زمان حدوث جنبش حضور نداشت، اما شاگردانش نقش در خور توجهی در جنبش مذکور ایفاء کردند(۱). از دیگر افراد می‌توان به آخوند خراسانی و اسمائیل محلات اشاره کرد. این پژوهش در نظر دارد تا تفاوت‌ها و

تمایزات نظری و فکری که توسط دو گروه روحانیون (اسلامگرایان) و روشنفکران (غربگرایان) را مورد بررسی قرار دهد.

تفاوت‌های نظری جریان غربگرا و اسلامگرا:

مهم‌ترین تمایزات نظری و فکری در عصر مشروطه میان دو جریان اسلامگرایان و غربگرایان خود را در موارد زیر نشان داده است.

(۱) تمایز در بنیادهای معرفتی:

مطالعه آراء، عقاید و اندیشه‌های روحانیون و روشنفکران عصر مشروطه نشان می‌دهد که اصول حاکم بر فرهنگ اسلامی عصر مشروطه و اصول و بنیادهای درک روشنفکران از تمدن نوین و تجدد با هم تفاوت‌های اساسی دارد. در واقع امر ریشه همه تمایزات و تفاوت‌ها میان آراء دو دسته به همین عامل تفاوت در بنیادهای معرفت باز می‌گردد. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره داشت

- خدا محوری و انسان محوری: اومانیسیم پایه و اساس تمدن غرب است. اومانیسیم اصالت را به انسان می‌دهد و انسان را محور هر چیزی می‌داند. این در حالی است که از رویکرد اسلامی اصالت از آن خداست و اوست که غایت همه چیز است (خدا محوری). البته اومانیسیم در بدو ظهور در ادبیات فلسفی ایده‌ای ضد مذهبی نبود، اما رفته رفته به نفی دین و حتی ستیز با آموزه‌های دینی برآمده است.

در مکتب اومانیسیم که در اروپا نضج گرفت، انسان تعیین کننده روش سعادت است و از این نظر هیچ محدودیتی مثل آیین مذهبی را بر نمی‌تابد. رنه گنون در این باره می‌گوید: «اومانیسیم نخستین صورت امری بود که به شکل نفی روح دینی در عصر جدید در آمده بود و چون می‌خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازند، بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام مرحله به مرحله به پست‌ترین درجات وجود بشری سقوط کرد (۲)».

روشنفکران غربگرای ایران در انقلاب مشروطه، با تأثیر پذیری از روشنفکری اروپایی بدون توجه به تفاوت شرایط اجتماعی و فرهنگی به ستیز با اسلام و آموزه‌های آن برخاستند. به طور نمونه یکی از روزنامه‌ها عصر می‌گوید: «روزنامه‌ها بد نوشتند، زبان لعن و طعن گشودند و حتی در مذهب اسلام دست انداختند، یک دسته از آنها پایه عقب ماندگی شرق را در دین اسلام شمردند (۳)». حتی روزنامه مجلس نوشت: «دین اسلام دین کهنه

است (۴). برخی از روزنامه‌ها روسپی‌خانه‌ها و شراب‌فروشی‌ها را برای اداره کشور لازم شمرند (۵). هدف آنها خارج کردن شریعت از امور اجتماعی بود. میرزا ملکم می‌نویسد: «ترقی تحقق نمی‌یابد مگر با هدم اساس اعتقادات دینیه که در پرده بصیرت مردم شده و اینان را از ترقیات دنیویه مانع می‌آید (۶)».

این تفاوت‌های معرفتی خود را در همه سطوح نشان می‌دهد، از جمله در احکام که نمونه بارز آن مردود دانستن حکم قصاص از سوی روشنفکران بود. این مورد واکنش برخی روحانیون از جمله آخوند خراسانی را در پی داشته است.

- اصالت عقل و علم در برابر وحی: پایه‌های اساسی تمدن مدرن اصالت عقل و علم (تجربی) بوده است. عقلگرایی و تجربه‌گرایی از اصول و مبانی معرفتی غرب و از پیامدهای باور به اومانیزم و محور قرار دادن انسان به جای خداست. چرا که اومانیزم در ابعاد هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی بر این باورند که چیز مادی وجود ندارد که عقل نتواند آنرا کشف کند. علم زدگی و تجربه زدگی زائیده چنین اندیشه‌ای است. به باور اومانیزم‌ها هیچ پرسش مادی مهمی وجود ندارد که پاسخ آن در علم تجربی نباشد. تجربه و علم به همه نیازهای مادی بشر جواب می‌دهند. از این نظر دین و ارزش‌های دینی مانع و رقیب به حساب می‌آیند و باید سعی نمود همه چیز را از جمله قواعد حقوقی و اخلاقی از سیطره دین خارج نمود. باربور در این باره می‌گوید: «عقل که در ابتدا تکمله وحی شناخته می‌شد به کلی جای آن را به عنوان راهگشای معرفت به خداوند گرفت (۷)».

- سکولاریسم: سکولاریسم به معنای جدایی امور عقل بنیاد از امور دین بنیاد است. از دیگانه سکولارها دولت نتیجه کنکاش عقل بشر برای رفع نیازهای امنیتی است و لذا آنرا در حیطه عقل می‌دانند و از امور دینی جدا می‌کنند و از این نظر به این نتیجه می‌رسند که دین و دولت باید جدا از هم باشند. این ایده در زمانی مطرح شد که روشنفکران غربی به دنبال روشی بودند تا سلطه کلیسا را بر امور سیاسی رفع سازند. مشروطه خواهان غربگرا نیز چنین اندیشه‌ای را تبلیغ می‌کردند. آنها نیز گاه از لزوم دخالت نکردن روحانیت در دامور کشور و گاه از کنار گذاشتن دین و آموزه‌های آن از صحنه اجتماع و حکومت و ویژه ساختن به زندگی فردی و عبادی سخن می‌گفتند. از جمله این روشنفکران یحیی دولت‌آبادی بود که نوشته است: «با دخالت اضطراری میرزای شیرازی در امر سیاست ... بذری در مزرعه روحانیت پاشیده شد که معلوم نیست چه حاصلی برویاند و چه نتیجه‌ای در آینده برای سیاست و روحانیت این مملکت داشته باشد و کدام دست قوی بتواند این خلط و

مزج را بر هم زده و هر یک از سیاسیون و روحانیون را به ادای تکلیف خود وادارد(۸)». بسیاری از روشنفکران مثل میرزا ملکم خان، میرزا حسن خان سپهسالار، احتشام السلطنه و ... در راستای جدایی دین از سیاست حرکت می کردند(۹). حتی حزب دموکرات که بسیاری از اعضای آن روشنفکران غریزده بودند جدایی قوای روحانی و سیاسی را از اهداف خود و در اساسنامه حزب گنجانده(۱۰). طالبوف نیز به جدایی دین از دولت باور داشت. او قانون را به مادی و معنوی تقسیم می کرد و بر این باور بود که قوانین معنوی را پیامبران به وسیله وحی می آورند ولی قوانین اجتماعی، سیاسی و مدنی کشور باید به وسیله خردمندان و اندیشمندان کشور ساخته شود. او قانونگذاری را همانند غربیان از اختیارات ویژه مردم دانسته است(۱۱). در مواردی به برخی از روشنفکران سفرش شده که دست روحانیت را از کارهای حکومتی کوتاه کرده و آنان را به کارهایی چون مسجد و نماز سرگرم سازید(۱۲).

در برابر این جریان مشروطه خواهان مذهبی حضور در صحنه سیاسی را لازم و از وظایف روحانیت و بلکه تک تک مسلمین و تفکیک دین از سیاست را امری استعماری می دانستند. آخوند خراسانی، محلاتی و ... حضور خود را در نهضت مشروطه واجب شمرده، در فلسفه آن از اداره کشور برابر با آموزه های اسلام و نه غرب سخن گفته اند و در اعلامیه ها و رسائل خود از حکومت به عنوان قوه اجرائیه احکام شریعت یاد کرده اند. مشروطه خواهان مذهبی بر این باور بوده اند که حکومت و ارکان آن در هر کشوری باید بر مبنای ارزش های آن جامعه تکوین یابد و چون مردم ایران مسلمان هستند حکومت باید بر مبنای ارزش های اسلامی ساخته شود(۱۳). وابستگان به جریان مشروطه خواهی مذهبی، هر چند در همه ابعاد سیاسی و اجتماعی یکسان نمی اندیشیدند ولی در پایبندی به دیانت و دفاع از اسلام تا حدود زیادی آراء همسانی داشتند.

- برداشت از تجدد و مدرنیسم: رنسانس چهره اروپا را دگرگون کرد تا جائیکه جهان دیگری در آنجا پدید آورد. کشورهای غربی در تولید و ابتکار از هم پیشی می گرفتند. این مورد به قدری عمیق شد که به یک ارزش اجتماعی بدل گشته و مقبولیت عامه یافته بود. نو بودن مورد توجه روشنفکران قرار داشت. اروپائیان آن را در برابر باورهای مذهبی قرار می دادند که از نظر آنها کهنه و قدیمی بودند. لذا این طور وانمود می کردند که باید این امور را کنار گذاشت و آیین تازه ای بر اساس نیازها و مقتضیات جامعه جدید پدید آورد. روشنفکران عصر مشروطه نیز در معرض چنین اندیشه هایی قرار داشتند. افرادی مثل میرزا

ملکم خان، ناظم الدوله، میرزا حسین خان سپهسالار، طالبوف، میرزا آقای کرمانی و ... از نخستین مبلغان تجدد در ایران بودند. برخی از افراد یادشده به صراحت دین و ارزش‌های دینی را مانع اصلی تجدد دانسته و خواستار حذف آن شدند و برخی نیز غیر مستقیم به ستیز با اسلام پرداختند. ملکم خان ناظم الدوله، فرهنگ اسلامی را مربوط به گذشته دانسته و به صراحت می‌گفت که هر چه متعلق به گذشته باشد از درجه اعتبار ساقط است و به کار امروز نمی‌آید (۱۴). طالبوف نیز از کافی نبودن احکام دینی در اسلام سخن گفت و یادآور شد که باید طبق نیاز عصر بدون نیاز به دین و احکام آن به قانونگذاری پردازیم (۱۵). ملاک این جریان در غرب و پیروان آنها در جهان اسلام تحول نوگرایی در پذیرش موضوعات بوده است. ولی عالمان دینی آن تحول را قابل پذیرش می‌دانستند که به تکامل انسان و جامعه بیانجامد. این تمایز به ویژگی‌های معرفت‌شناختی، اجتماع‌شناسی و انسان‌شناسی دو جریان باز می‌گردد.

۲) تفاوت در تلقی و تفسیر از مشروطه، قانون اساسی و مجلس شورای ملی:

تلقی و تفسیر و برداشت مشروطه خواهان مذهبی و سکولار از مشروطه و ارکان آن به تبع اسلامگرایی گروه نخست و غربگرایی گروه دوم با هم تفاوت داشت و در برخی سطوح در برابر هم قرار داشت. از جمله مهم‌ترین آنها مفهوم مشروطه بود. از دیدگاه علمای طرفدار مشروطه، مشروطه باید با روح دین تناسب داشته باشد و به همین دلیل بود که در آن مشارکت جسته و به بسیج عمومی همت گماردند. مضافاً عالمان دین در شرعی بودن مشروطه و پیوند آن با آموزه‌های اسلامی که اشاره شده از مشروطه تعریفی سازگار با آموزه‌های اسلامی ارائه می‌دادند و از آن به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت و پاسداری از قوانین اسلامی یاد کردند. از دیدگاه علماء مشروطه یعنی حکومت در چارچوب قانون حرکت کند و پا را از آن فراتر نگذارد (۱۶). واژه مشروطه از آن جهت در ایران استعمال شد که قرار بود رژیم نو محدود به حدود و شرایطی باشد که قانون برای آن تعیین کرده بود. از آنجا که در ایران قانون را اسلام تعیین می‌کند پس مشروطه باید با اسلام و آموزه‌های آن منطبق باشد.

روشنفکران غربگرا مشروطه را به همان شکل غربی آن می‌خواستند. از جمله تقی زاده در یکی از سخنرانی‌هایش در مجلس گفت: «مشروطیت را در جاهای دیگر دنیا به زحمات چندین ساله اختراع کردند و چون هر چیز اختراعی را بخواهیم از مأخذش برداریم باید با تمام جزئیات و آلات آن برداریم. اگر ما ساعت را بخواهیم برای تعیین

وقت قبول کنیم و لکن یکی از چرخ‌های آن را ننگذاریم کار نخواهد کرد» (۱۷). او در نامه‌ای به هنگام تحصن در سفارت انگلیس به آن سفارت پس از ستایش‌های فراوان از تمدن انگلیس یاد آور می‌شود که مشروطیت فرزند روحانی انگلیس است. وی گفته است که چشم مردم به جزیره بریتانیای کبیر دوخته و به یاد آن مهربانی‌های سابق منتظر آن ملت نجیب و آن دولت لیبرال است (۱۸). کسروی نیز در چند جای کتاب خود آورده که اروپا دیده‌ها مشروطه‌ای به سیاق فرنگ می‌خواستند (۱۹).

روحانیون مذهبی شکل و قالب مشروطه را برای هر ملتی قابل اخذ می‌دانستند و تلاش می‌کردند که تا محتوای حقوقی و مفاهیم آن منطبق با آیین مذهبی باشد. آنها بر این باور بودند که مشروطه با اسلام ناسازگاری ندارد بلکه باید الگوی اسلامی از آن را پیدا و پیاده کرد. اما روشنفکران غربگرا نه تنها شکل بلکه محتوی غربی نیز برای آن در نظر می‌گرفتند. آنها شیفته غرب بودند و غرب را در همه زمینه‌ها الگو می‌پنداشتند. طالبوف شیفته انگلیس بود. آدمیت در مورد طالبوف می‌نویسد: «آخوند زاده مشروطیت را کاملاً به شیوه بورژوازی غربی تفسیر می‌کرد و بالاتر از همه بسیار جسورانه و با صراحتی کامل موارد تضاد و تناقض مشروطه غربی و اسلام را اعلام می‌داشت و تأکید کرد که این دو عنصر باید از هم جدا باشند (۲۰)». بر این اساس دال مشروطه میان مذهب‌یون و روشنفکران به مدلول یکسانی ارجاع نمی‌داد.

از دیگر حوزه‌های اختلاف قانون اساسی بود. قانون اساسی چارچوب قوانین کشور و دارای اصولی است که همه ارکان حکومت و افراد ملت خود را موظف به انطباق با آن می‌دانند. با شکل‌گیری انقلاب مشروطه اولین بار ایران دارای قانون اساسی به سبک مدرن شد. تدوین قانون اساسی از سوی دولت به کمیته‌ای سپرده شد و آنان نیز با مطالعه قوانین اساسی بلژیک، فرانسه و بلغارستان طرح اولیه آنرا در ۵۱ اصل نوشتند. بحث و گفت‌وگو بسیاری میان دو دیدگاه شکل‌گرفت تا قانون اساسی تدوین‌گشته و برای تصویب به صحن مجلس آید. روحانیون تمایل داشتند که قانون اساسی منطبق بر آیین مذهبی اسلام باشد، ولی روشنفکران تلاش کردند تا این قانون با الگوهای غربی هر چه بیشتر منطبق گردد. کسروی می‌نویسد که نمایندگان مجلس یک عده شریعت‌خواهی می‌کردند و دسته‌ای دیگر از ترس آنان به رویه کاری می‌پرداختند. (۲۱).

از جمله روحانیون آخوند خراسانی و ثقه الاسلام اعلامیه‌هایی برای اسلامی نمودن قانون اساسی منتشر ساختند. از آن طرف تقی زاده و سعد الدوله قرار داشتند. در جریان

یکی از مباحثات، سعد الدوله به تقی زاده گفت: شما ترتیبات و قواعد سیاسی را می‌خواهید در اینجا اختراع کنید یا تقلید می‌کنید آن چرا که در ممالک متمدنه است؟ تقی زاده پاسخ داد: آنچه را که در ممالک متمدنه است. سعد الدوله که پاسخ دلخواه خود را دریافت کرده راه وصول را نشان می‌دهد و می‌گوید: اینجا نمایندگان دولت‌های متمدنه هستند، برسید و ببینید که ترتیب چیست (۲۲).

قانون سیاسی کاستی‌های بسیار داشت بطوریکه کیفیت بسیاری از موارد ضروریه در آن به درستی مشخص نشده بود. مثلاً سهم مذهب از قوانین کشوری و ... لذا لازم آمد تا تکمیل شود. کار تکمیل آن البته پس از مرگ مظفرالدین شاه به یک کمیته سپرده شد. تقابل دو دیدگاه در این مقطع بارزتر شد. کار متمم را نیز یک عده غربگرا بر عهده داشتند. مجلس برای جلوگیری از مخالفت علما کمیسیون تشکیل دادند که اتفاقاً شیخ فضل الله نوری نیز عضو آن بود. آنها تغییراتی را در آن قانون اعمال کردند و برخی از اصول را اصلاح نمودند. جالب آنکه روشنفکران با اصلاح قانون مذکور به دست مذهب‌پویان سخت مخالف بودند. وثوق الدوله، مستشار الدوله، تقی زاده، بیش از دیگران مخالفت خود را اعلان داشتند (۲۳). تحت تأثیر همین فعل و انفعالات بود که شیخ فضل الله احساس نگرانی کرد و برای تضمین حرکت امور جاریه کشور بر اساس اسلام و قوانین آن درخواست نمود تا یک هیئت مذهبی از مجتهدان طراز اول بر مصوبات مجلس شورای ملی نظارت کنند. با این اقدام نیز به شدت مخالفت شد. جامعه فراماسونری آدمیت آنرا بر هم زنده اساس مشروطیت خواند (۲۴). اگرچه تلاش‌های شیخ فضل الله و همراهان این لایحه به تصویب رسید اما به واسطه کارشکنی روشنفکران این لایحه جز در مدت کوتاهی اجرا نگردید.

از دیگر حوزه‌های اختلاف زمانی روی داد که می‌خواستند روی مجلس اسم بگذارند. علماء تمایل داشتند تا نام مجلس «مجلس شورای اسلامی» باشد، اما روشنفکران نام «مجلس شورای ملی» را برگزیدند. آنها مدعی بودند که با اسلامی نامیدن مجلس نمی‌توان اعضای غیر مسلمان را در آن پذیرفت (۲۵) و در نهایت نظر آنها پذیرفته شد. اختلاف دیگر در مورد شرایط نمایندگان مجلس بود. پس از تدوین نظام نامه انتخابات علما با آن مخالف کردند و در مورد علت آن نوشتند که: نقطه نظر روحانیون این است که کسی داخل مجلس نشود و دخول آنها را مضر می‌دانند (۲۶). در نهایت با اصرار علما در بند هفتم نظام‌نامه در مورد کسانی که از انتخاب شدن محرومند آمد: اشخاصی که معروف به فساد

عقیده و متظاهر به فسق (۲۷).

علما مذهبی شرايطی را در نظر داشتند که بیشتر مبتنی بر الگوهای دینی بود. مواردی مثل علم سیاسی، بی غرضی، دوری از هوسرانی، غیرت کامله و خیر خواهی نسبت به دین و دولت مد نظر علامه نائینی بود (۲۸). اما روشنفکران نیز آرائی خاص خود را داشتند. آنها بر آن بودند که نمی توان ملاک های اسلامی قدیمی را برای نمایندگان مجلس امروزی در نظر گرفت. آیندگان نیز نمی توانند به آراء آنان رجوع کنند زیرا آنان باید مقتضای زمانه خود را بشناسند (نظریه نسبیست که در غرب مطرح گردید) بر این اساس آنها با الگوگیری از اسلام به عنوان ملاک های یک نماینده مخالف بودند (۲۹).

اختلاف دیگر زمانی بروز کرد که به اصرار شیخ فضل الله اصلحیه ای به متمم قانون اساسی اضافه شد که به موجب آن چند تن از مجتهدان جامع الشرايط بر مصوبات مجلس نظارت می کردند. این پیشنهاد مورد تأیید بسیاری از علما و روحانیون از جمله نائینی و محلاتی قرار گرفت، اما روشنفکران با آن به شدت مخالفت کردند. نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله حضور مجتهدان را لازمه مشروعیت مجلس می دانست، اما برخی از روشنفکران بر آن خرده گرفتند و گفتند که نائینی قوانینی را می خواهد که انقلاب کبیر فرانسه در نابودی و انهدام آنها می کوشید (۳۰).

۳) تلقی و تفسیر از شعارهای مطرح در عصر مشروطیت:

در نهضت مشروطه ایران شعارهای یکسانی مثل ترقی و پیشرفت، قانون خواهی، آزادی، مساوات و ... از سوی مشروطه خواهان ارائه می شد، اما تلقی و برداشت هر یک از آنها در مورد آن شعارها متفاوت بود. لذا یکی از مهم ترین خطوط اختلاف میان مشروطه خواهان مذهبی و غربگرا را می توان در همین مورد شناسایی کرد.

یکی از مهم ترین این شعارها ترقی خواهی و پیشرفت بود. روشنفکران گرچه از عقب ماندگی ایران و ضرورت پیشرفت و تمدن سخن می رانند، اما راه حل توسعه نیافتگی ایران را در روی آوردن به اسلوب های غربی در سطوح فلسفی (جدایی دین از سیاست)، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می دانست. یکی از رهبران این جریان در مورد علت نفی اسلام و ارزش های اسلامی می نویسد: « بنا به اصل ترقی طبیعی است که هر چه متعلق به گذشته باشد از درجه اعتبار ساقط است و به کار امروز نمی آید. اگر هم اصالتی در گذشته باشد، در فرهنگ غرب است نه در گذشته ما، فرهنگ امروز غرب مترقی است و بایستی جای فرهنگ کنونی ما را بگیرد و آن را نسخ کند» (۳۱). یا ملکم گفته: « ترقی تحقق نمی یابد

مگر با هدم اساس اعتقادات دینیه، که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقی در امور دنیویه مانع می‌آید (۳۲)».

در برابر این تلقی از ترقی، مذهب‌یون برداشت دیگری ارائه کردند. از نظر آنها ترقی به معنی بازگشت به اسلام، احیای اسلام، ارزش‌های اسلامی و انطباق امور مردم بر اساس آموزه‌های دینی بود. لذا می‌بینیم که میان این دو نگرش تفاوت‌های بنیادینی در مورد تلقی از پیشرفت وجود داشته است. مورد دیگری که به شکاف و اختلاف میان دو طیف دامن زده تفسیر از قانون بود. همه جریان‌های مشروطه در مورد وجود قانون موضوعه و رفتار در چارچوب آن اشتراک نظر داشتند. اما اختلاف آنها در مورد کیفیت قانون بود. به دیگر سخن، مقصود اسلامگرایان از قانون همان قوانین و احکام اسلام بود ولی مقصود روشنفکران قوانین و اصول اروپایی (۳۳).

برداشت از مساوات و برابری نیز از دیگر موارد اختلافی بود. اگرچه هر دو جریان بر ضرورت وجود آن تأکید داشتند، اما هر یک برداشت خود را ارائه می‌داد. مشروطه خواهان از آن تفسیری منطبق بر ارزش‌های اسلامی و روشنفکران آنرا بر اساس اصول و معیارهای فرهنگی غرب ترجمه می‌نمودند. مقصود اسلامگرایان از برابری و مساوات برابری همه انسان‌ها در برابر قانون و اجرای حدود بود. به طور مثال آیت الله محلاتی از روحانیون مشروطه خواه در این باره می‌گوید: «اصل برابری ... به این معناست که نسبت به زناکار حدّ و مجازات شرعی جاری گردد، دست دزد بریده شود و قاتل به کیفر شرعی خود برسد. همه افراد مردم بدون استثناء باید برای گناهی که مرتکب شده‌اند کیفر ببینند؛ در نظر قانون همه برابرند: شاه با گدا، دانا با نادان و توانا با ناتوان. ... در زمان پیامبر چنین بود و اکنون نیز همان شیوه می‌خواهد دوباره احیا شود (۳۴)».

اما مقصود روشنفکران از مساوات آن بود مسلمانان و کافران، زنان و مردان از نظر حقوق مدنی و اجتماعی برابر هستند. مستشارالدوله تبریزی به روشنی از این مطلب پرده برداشته است و گفته که قانون باید همه مردم را بدون در نظر گرفتن مذهبشان برابر بداند (۳۵). این سخنان الهام گرفته از مکتب حقوق طبیعی غرب بوده است. این تفاوت نظر در فصل هشتم متمم قانون اساسی - مربوط به برابری شهروندان - خود را نشان داد. علمای مذهبی بر آن بودند که اگر یک مسلمان یک غیر مسلمان را بکشد نمی‌توان او را کشت و فقط باید دیه گرفت (۳۶). البته ظاهراً با تهدید اقلیت‌های مذهبی و همراهی بسیاری از روزنامه‌های متمایل به روشنفکران آن قانون در نهایت تصویب شد. حتی

بهبهانی از علمای مشروطه خواه که مخالف این قانون بود از سوی برخی از روشنفکران تهدید به قتل شد (۳۷).

تلقی و برداشت از آزادی نیز از دیگر موارد اختلافی بود. مهم‌ترین و اصلی‌ترین شعار مشروطه، آزادی بود. در اینجا نیز دیدگاه روشنفکران و مذهبیان از هم جدا شد. روشنفکران غربگرا آزادی را در مفهوم غربی آن تفسیر می‌کردند و لاجرم پدیده‌ای جدید تلقی می‌شد. اما مذهبیان آن را در اصول مذهبی می‌یافتند و لذا معتقد بودند که بنای آزادی را پیامبر اسلام نهاده است. محلاتی در این باره گفته است: «مراد از حریت آزادی نوع ملت است از قید رقیّت استبداد پادشاه و فعال مایشائی بودن او و اعوانش در اموال و اعراض و نفوس مردم... مقصود رهایی از استبداد است و نه رهایی از قیود دینی و الهی» (۳۸). این دیدگاه از سوی نائینی، خراسانی و مازندرانی نیز تأیید شده است. کاملاً واضح است که این تفسیر از آزادی با آزادی مورد نظر روشنفکران هیچ گونه قرابتی نداشت.

غربگرای عصر مشروطه همانند روشنفکران غرب معتقد بودند که انسان باید از هر قیدی جز آنچه که خود برای دوام جامعه و تنظیم امورات اجتماعی توسط خودشان تعیین می‌گردد آزاد باشند. آنها دین را امری فردی تلقی می‌کردند و لذا دخالت در آنرا جایز نمی‌دانستند. از نظر آنها تنها در مواردی می‌توان افراد جامعه را محدود کرد که نفع اجتماعی حاصل از آن بیش از مضرات دوری از آن حق برای افراد باشد. در واقع این دیدگاه معتقد به رویکرد آزادی حداکثری - و نه مطلق - است. این تعبیر از آزادی متأثر از لیبرالیسم غربی بود. لیبرالیسم بر تقدم حق بر تکلیف تأکید دارد و این درحالیست که احکام شرعیه تکلیف‌گرایانه هستند و مسلمانان را به رفتار در چارچوب خاصی در همه امورات فردی، اجتماعی و الهی مجاب می‌کنند. بدیهی است که این دو نگرش باهم در تناقض هستند. اگرچه برخی از روشنفکران با برخی قدرتهای استعماری همکاری می‌کردند اما آزادی به رهایی از سلطه خارجی هم نظر دارد. کلاً ناسیونالیسم به عنوان یکی از دستاوردهای اجتماعی سیاسی تمدن غربی نزد روشنفکران ایران جایگاهی داشت.

بنابراین مشروطه خواهان مذهبی هرچند از آزادی سخن گفته و آنرا یکی از اهداف مبارزه خود می‌شمردند، اما آزادی مورد نظر آنان با مفهوم مورد نظر روشنفکران متفاوت بود. مشروطه خواهان مذهبی به ویژه عالمان دینی که به دنبال برپایی جامعه و حکومتی مبتنی بر اسلام و موازین آن بودند به محدودیت‌هایی نیز برای آزادی باور داشتند که این

رویکرد آنها را در برابر روشنفکران قرار می‌داد. این محدودیت‌ها را می‌توان در رفتار اجتماعی، آزادی بیان و ... باز شناخت. در زمینه رفتار اجتماعی به محرمانی چون فحشا، فساد، قمار، نوشیدن شراب و ... تأکید شده و در مورد آزادی بیان نیز به مواردی چون توهین به مقدسات، دروغ پردازی، تهمت به دیگران و ... می‌توان اشاره کرد.

۴) تفاوت در تلقی از مسائل تاریخی و اجتماعی ایران:

تفاوت‌ها و تمایزات میان دو جریان فکری مشروطه در امور تاریخی و اجتماعی ایران نیز وجود داشت و به سهم خود برخوردهایی را منجر گردید. یکی از این حوزه‌های تاریخی باستان‌گرایی روشنفکران بود که در بطن اندیشه ناسیونالیسم مورد نظر و حمایت آنها طرح می‌شد. ملت یا Nation به عده‌ای از انسان‌ها گفته می‌شود که در قالب مرزهای جغرافیایی معین، با حکومت مشخص، با زبان واحد و سرنوشت سیاسی مشترک زندگی می‌کنند. از نظر روشنفکران هر کسی که با این تعریف ایرانی باشد - صرف نظر از مذهب، قومیت و ... - ایرانی به حساب می‌آید و بخشی از روح ملی است. اما این تعریف مورد پذیرش روحانیون نبوده که نسبت به مسلمانان جهان به طور عام و شیعیان در هر جایی به طور خاص احساس تعهد می‌کردند. برای آنها شیعیان کشورهای دیگر مهم‌تر از بهائیان ایران بود. این خود به یک زمینه نزاع بدل گردید.

در این راه برخی از روشنفکران راه به افراط رفته و برای یافتن بنیان‌های هویتی به تاریخ ایران باستان رجوع کردند و به بدگویی از اسلام پرداختند. تا جائیکه به نظر می‌رسید آراء آنها در مورد اسلام در این خصوص مغرضانه مطرح شده است. آخوند زاده در نامه‌ای به مانکجی رئیس طایفه زردشتیان، از کیخسرو و اردشیر بابک ستایش کرد و اسلام و ارزش‌های آن را کینه توزانه گفت (۳۹). میرزا حسین خان سپهسالار در مجله عدلیه اوج اصلاحات کشور را در این می‌دانست که ملت ایران و سلطنت قدیم ایران عظمت باستانی خود را احیا کند (۴۰). اما مشروطه خواهان مذهبی با رویکرد باستان‌گرایی روشنفکران مخالفت کردند. حاج آقا نورالله از رهبران مشروطه در اصفهان یاد آور می‌شود که نه ایده آلیسم آلمان، نه مکتب آنگلوساکسون‌ها، هیچ کدام روح تشنه ایران را سیراب نمی‌کند (۴۱). روشنفکران غربگرا برای خارج کردن دین از عرصه‌های اجتماعی بر آن شدند تا از یک عنصر ایرانی که تاریخ باستان ایران که بیشتر از هر زمان دیگری از فتح و ظفر ایرانیان می‌توان در آن یافت بهره‌برند.

از دیگر اختلافات تمایز در الگوهای بود که دو جریان معرفی می‌کردند. طبیعی است

که هر بازیگر قدرتمندی برای تحکیم پایه‌های قدرت خود اقدام به اسطوره سازی و الگو سازی می‌نماید تا نمود عینی یک شهروند، مسلمان، حاکم و ... را به مردم معرفی کند. این رقابت در عصر مشروطه میان دو گروه وجود داشت. اسلامگراها بر الگوهای چون امام علی(ع)، امام حسین(ع) و ... تأکید داشتند و این درحالی بود که غربگراها بر کسانی چون ژاندارک، میسمر فرانسوی و ... را تبلیغ می‌کردند. انجمن‌های مخفی و روزنامه‌های وابسته به آنها از الگوهای غربی را تبلیغ می‌کردند. مخبر السلطنه فضای آن روزگار را چنین توصیف می‌کند: «جوانان بی تجربه هر یک رساله‌ای را از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می‌خواهند رُل روبسپر و دانتن را ایفا کنند(۴۲)». آخوند زاده در نامه‌ای به اعتضاد السلطنه پس از رد الگوهای ایرانی از صدر اسلام تا روزگار خود، الگوهایی چون پطر کبیر و فردریک را معرفی کرد و مردم را به پیروی از آنان فرا خواند(۴۳).

مورد دیگری که در این زمینه قابل طرح است مواضع دو طرف در مورد بیگانه ستیزی علمای مذهبی و بیگانه پذیری روشنفکران غربگرا بوده است. از موضعگیری علما نجف و ایران این طور بر می‌آید که نفی سلطه بیگانه یکی از مهم‌ترین اهداف آنها بوده است. چرا که جریان مذهبی رشد و استقلال کشور را بدون استقلال سیاسی و اقتصادی غیر ممکن می‌دانست. به علاوه روحانیون بنا به دلایل اعتقادی نظر مثبتی در مورد خارجی‌ها نداشتند. بر همین دلیل آخوند خراسانی در بند پنجم اندرز نامه خود به شاه قاجار می‌نویسد: دوری کنید، به جد، هم دوری کنید از اینکه بیگانگان در امور مملکت دخالت کنند و مراقب باشید تا فتنه انگیزی‌ها و توطئه‌های آنان را خنثی کنید. زیرا خواستگاه کلیه معضلات و فساد این مملکت از آنان است(۴۴). آخوند خراسانی در جایی تشکیل شورای ملی را مایه سربلندی دین و دولت و پایه قدرت و بی‌نیازی از اجانب و آبادانی مملکت دانسته است(۴۵). وقتی در سال ۱۳۲۵ گروهی از مردم و تجار برای تظلم به کنسولگری انگلستان رفته بودند، حاج آقا نورالله اصفهانی به آنان چنین پیام داد: «حضرات متحصنین، اگر رأی و میل ما را می‌خواهید و خیر خواه خود می‌دانید و اطاعت دارید، از قنصلخانه بیرون بیایید و از هر جهت کمال اطمینان را داشته باشید، و اگر میل دارید هر که از شما صدایش بلندتر و گنده‌تر است که مابین شماها فریاد کند، ما به این طبقه کاری نداریم، خود دانی اطاعت او را اطاعت کنید(۴۶)». در مورد دیگر که عده‌ای از سربازان فوج چهار محال بختیاری به دلیل کسری حقوق دو ساله خود به کنسولگری روسیه پناه بردند، حاج آقا نورالله به انجمن ملی اصفهان می‌گوید باید دستور اخراج آنها از وزیر جنگ خواسته شود تا کسان دیگری

مرتکب چنین کاری نشوند. از این افراد دوری کنید و رفتن این بی‌غیرت‌ها به حمام مسلمین اشکال دارد (۴۷).

غربگراها در مقابل اجانب ساکت یا غیر حساس بودند. این مورد هم ریشه در تفکرات آنها داشت و هم به رفتار آنها در صحنه سیاسی بازمی‌گشت. آنان بر این باور بودند که راه ترقی و پیشرفت الگوگیری و اقتباس روش‌ها و اسلوب‌های بیگانگان است. همانطور که از مطبوعات آن دوره بر می‌آید، آنان به غرب بیشتر به عنوان یک رهنما نگاه می‌کردند تا یک خطر. آنان غرب را برای رهایی از عقب ماندگی خود ضروری می‌پنداشتند. اما به لحاظ فتنار سیاسی، برخی از روشنفکران خود قراردادهایی با طرف خارجی امضاء کردند که تعدادی از آنها خائنانه بوده است. روشنفکران در واگذاری امتیازات به بیگانگان نقشی کمتر از دربار نداشت، اگرچه بودند تعداد زیادی از روشنفکران که در پیشاهنگم مقابله با قراردادهای استعماری قرار داشتند. آدمیت جمله‌ای را از ملکم خان نقل می‌کند که در آن وی اظهار می‌دارد: «پای کمپانی‌های خارجی را باید به ایران باز کرد و با اعطای امتیازات اقتصادی سرمایه خارجی را بار گرفت و ... وسایل احیاء و ترقی مملکت را فراهم ساخت» (۴۸). وی در جای دیگر به انتقادات در مورد ورود کمپانی‌های بیگانه به ایران گفته است: «عقلای ایران هنوز بر این عقیده‌اند که کمپانی‌های خارجه ایران را خواهند گرفت. در این عقیده یک دنیا جهالت است. باید از روی اطمینان علم این سدها را برداشت. باید اولیای دولت علیه ساختن راه‌های آهنی و عمل معدن و ترتیب بانک‌ها و جمیع کارها و بناهای عمومی را بلاتردید محول به کمپانی‌ها نمایند» (۴۹).

از دیگر سطوح اختلاف می‌توان به اهداف کلان آنها اشاره کرد. روشنفکران غربگرا اصولاً به دنبال سعادت دنیوی و رفع نیازهای مادی، لذات مادی و امثالهم بودند. در حالیکه روحانیون علاوه بر نیازهای مادی به اولویت‌های سعادت معنوی نیز نظر داشتند. روحانیون برخلاف روشنفکران دنیا و آخرت را وابسته به هم تعریف می‌کردند. این در حالی بود که روشنفکران با خصوصی دانستن رابطه انسان با خدا طرحی برای سعادت معنوی نداشتند و لزومی برای آن نمی‌یافتند.

تلقی از اصلاحات نیز از دیگر موارد اختلافی میان روحانیون مشروطه خواه و روشنفکران تجددگرا بوده است. اصلاحات در مفهوم اسلامی مبتنی بر بازگشت به اسلام راستین در ابعاد و سطوح مختلف و زدودن زوائد از شعائر دین و اصلاح رفتار مردم متناسب با آن است. در واقع از دیدگاه روحانیون اسلام باید شالوده می‌شد تا برای نقش آفرینی هر

چه بهتر در جامعه آماده باشد. اما روشنفکران تعبیر دیگری از اصلاحات داشتند. وقتی روشنفکران از اصلاحات حرف می‌زدند منظورشان تکرار تجربه‌ای بود که در اروپا رخ داده بود. نهضت پروتستان‌تیزم در اروپا گونه‌ای از مسیحیت را پدید آورده بود که با نمونه سلف خود تفاوت‌های بعضاً عمیقی داشت. از نگاه روشنفکران کار و اسلام باید در صحنه حضور داشته باشد، اما نه به عنوان چراغ راهنما، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای توسعه و تجدد مورد نظر روشنفکران. ملکم خان بر این نظر است که: چنین دانستم که تغییر ایران به سبک اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هموطنان آن معانی را نیک در یابند، دوستان معتبری را دعوت کردم و از پیرایشگری اسلام سخن راندم. آخوند زاده نیز گفته بود: نویسنده کمال الدوله نمی‌خواهند مردم آنالیست (از خود بیگانه و تهی شدن) بشوند و دین و ایمان را نداشته باشند. بلکه حرف مصنف این است که دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستان‌تیزم محتاج است (۵۰).

نتیجه گیری:

انقلاب مشروطه ایران اساساً برآمده از یک جریان فکری خاص نبود. از سویی روحانیون مذهبی مشروطه خواه نقش آفرینی کردند که با هدف احیاء دین، رفع ظلم حکام، آسایش مردم و... وارد انقلاب مشروطه شدند. از سوی دیگر روشنفکران غربگرا وحدت ملی، توسعه، ترقی، پیشرفت و اصلاحات به سبک غرب را مد نظر قرار داده بودند. اگرچه دو جریان در طی جنبش شعارهای تقریباً یکسانی سر می‌دادند، شعارهایی نظیر حکومت مشروطه، قانون و قانونگرایی، تجدد، مدرنیسم، اصلاحات، آزادی و...، اما تفاسیر و برداشت هر یک از آنها از آن شعارها متفاوت بود. تفاوت‌ها و اختلاف نظرها حتی خود را در الگوها، نمادها و به تبع آنها در جهت‌گیری‌های سیاسی نمود می‌یافت. مهم‌ترین دلیل این اختلاف نظرها به تفاوت مبانی معرفت‌شناختی و جهان‌بینی آنها باز می‌گشت.

سیاست‌ها، مواضع و ابتکارات مشروطه خواهان مذهبی منطبق بر آیین شریعت بوده که ریشه در وحی داشت که از دیدگاه روحانیون برای تمامی جوانب حیات بشری برنامه ارائه کرده بود. اما روشنفکران اساساً متأثر از اومانیزم (انسان‌گرایی) از نوع اروپایی آن بودند. ایشان مبانی شناخت را عقل و علم (تجربی) قرار دادند و به سکولاریسم (جدایی نهادهای

عقل بنیاد مثل دولت از نهادهای دین بنیاد مثل کلیسا) باور داشتند. این تمایزات در سطوح حقوقی نیز دیده می‌شد؛ جائیکه روحانیون مذهبی به آیین شریعت و روشنفکران به حقوق طبیعی بر آمده از انقلاب فرانسه به عنوان مبنای قوانین ملی اشاره داشتند. طرفداران و حامیان دو نحله فکری فوق نمی‌توانستند با دیگری به توافق و تعامل برسند. اگرچه عده‌ای از روحانیون مشروطه خواه و روشنفکران سعی کردند تا ترکیبی لطیف از دو گرایش نظری را ارائه کنند، اما به واسطه تفاوت‌ها، تناقضات و حتی تضادهای دو نحله فوق چنین امکانی مجال بروز نیافت. به دار کشیدن شیخ فضل الله نوری نمونه بارز این برخورد و تضاد بود. اندیشه‌هایی چون اومانیزم، سکولاریسم، عقل‌گرایی و علم‌گرایی که در اروپا به جهت کنار زدن کلیسا و کشیش‌ها از عرصه سیاسی و اجتماعی مطرح گردیده بود، با مبانی اندیشه اسلامی و تفکر دینی مردم در ایران تفاوت ماهوی داشت. لذا به لحاظ نظری انقلاب مشروطه ایران در فضایی چنین متناقض پا گرفت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت:

- (۱) پرواند آبراهامیان، **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، صص ۶۰-۵۷.
- (۲) محمد صادق مزینانی، **تمایزات فکری مشروطه خواهان مذهبی و غربگرا، جریان های فکری مشروطیت**، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵.
- (۳) **همان**.
- (۴) احمد کسروی، **تاریخ مشروطه ایران**، چاپ پانزدهم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۹، ص ۲۴۸.
- (۵) **همان**، ص ۴۳۶.
- (۶) فریدون آدمیت، **اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده**، ص ۱۹۲.
- (۷) ایان باربور، **علم و دین**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۹.
- (۸) یحیی دولت آبادی، **حیات یحیی**، ج ۱، چاپ پنجم، تهران، نشر عطار و فردوس، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷.
- (۹) حامد الگار، **دین و دولت در ایران**، ترجمه ابولقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۵۶، ص ۲۶۳.
- (۱۰) محمد تقی بهار، **تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران**، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳، ص ۹.
- (۱۱) عبد الهادی حائری، **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، چاپ ۲، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶، ص ۵۰.
- (۱۲) فریدون آدمیت، **همان**، ص ۱۰۵.
- (۱۳) ناظم الاسلام کرمانی، **تاریخ بیداری ایرانیان**، ج ۱، چاپ چهارم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸.
- (۱۴) شفیعی سروستانی، **تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران**، تهران، کیهان، ۱۳۷۲، ص ۲۴.
- (۱۵) عبدالرحیم طالبوف، **مسالك المحسنين**، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران، شبگیر، صص ۵-۹۴.
- (۱۶) عبدالهادی حائری، **همان**، ص ۴۷۵.
- (۱۷) محمد صادق مزینانی، **همان**، ص ۲۲۲.
- (۱۸) **همان**.
- (۱۹) احمد کسروی، **تاریخ مشروطه ایران**، ص ۲۵۹.
- (۲۰) محمد مهدی شریف کاشانی، **وقایع الاتفاقیه در روزگار**، ج ۱، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، ص ۲۴۷.
- (۲۱) احمد کسروی، **تاریخ مشروطه ایران**، ص ۳۲۲.
- (۲۲) محمد صادق مزینانی، **همان**، ص ۲۲۵.
- (۲۳) احمد کسروی، **همان**، ص ۳۲۱.
- (۲۴) **همان**.
- (۲۵) ناظم الاسلام کرمانی، **همان**، جلد ۳، ص ۵۶۷.
- (۲۶) مهدی ملک زاده، **تاریخ انقلاب مشروطیت ایران**، ج ۲، چاپ سوم، تهران، نشر علمی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۹.
- (۲۷) ناظم الاسلام کرمانی، **همان**، جلد ۳، ص ۶۰۳.
- (۲۸) محمد حسین نائینی، **تنبيه الامه و تنزيه المله**، ص ۹-۸۸.
- (۲۹) عبدالرحیم طالبوف، **همان**، ص ۹۴.
- (۳۰) عبدالهادی حائری، **همان**، ص ۲۶۷.
- (۳۱) شفیعی سروستانی، **همان**، ص ۲۴.
- (۳۲) فریدون آدمیت، **همان**، ص ۱۹۲.
- (۳۳) عبدالهادی حائری، **همان**، ص ۳۱۸.
- (۳۴) محلاتی غروی، **اللتالی المربوطه فی وجوب المشروطه**، ص ۲۵.
- (۳۵) عبدالهادی حائری، **همان**، ص ۳۱۲.
- (۳۶) احمد کسروی، **همان**، ص ۳۱۵.
- (۳۷) **رسائل مشروطیت**، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰.
- (۳۸) محمد مهدی شریف کاشانی، **وقایع الاتفاقیه در روزگار**، ج ۱، ص ۲۴۹.
- (۳۹) فتحعلی آخوند زاده، **النبای جدید و مکتوبات**، گردآوری حمید محمد زاده، تبریز، احیاء، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰.
- (۴۰) میرزا حسین خان سپهسالار، **تاریخ تهاجم فرهنگی غرب و نقش روشنفکران وابسته**، **مجله عدلیه**، ج ۵، شماره ۱۷، ص ۱۹۱.
- (۴۱) محمد صادق مزینانی، **همان**، ص ۲۳۶.
- (۴۲) مهدی قلی هدایت، **مخبر السلطنه، خاطرات و خطرات**، چاپ چهارم، تهران، زوار، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰.
- (۴۳) فتحعلی آخوند زاده، **همان**، ص ۹۵.
- (۴۴) محمد صادق مزینانی، **همان**، ص ۲۳۷.
- (۴۵) موسی نجفی، **اندیشه سیاسی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب شناسی**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۸۲.
- (۴۶) محمد صادق مزینانی، **همان**، ص ۳۲۸.
- (۴۷) **همان**.
- (۴۸) فریدون آدمیت، **فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه**، تهران، سخن، ۱۳۴۰، ص ۱-۱۵۰.
- (۴۹) محمد صادق مزینانی، **همان**، ص ۲۳۹.
- (۵۰) فریدون آدمیت، **اندیشه ترقی و حکومت قانون**، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۶۵.

منابع:

- (۱) آبراهامیان. پرواند. **ایران بین دو انقلاب**. ترجمه کاظم فیروزمند. حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه. تهران. نشر مرکز. ۱۳۷۷.
- (۲) آدمیت. فریدون. **فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه**. تهران. سخن. ۱۳۴۰.
- (۳) ———. **اندیشه ترقی و حکومت قانون**. تهران. خوارزمی. ۱۳۵۱.
- (۴) ———. **اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده**. تهران. خوارزمی. ۱۳۴۹.
- (۵) آخوند زاده. فتحعلی. **النبای جدید و مکتوبات**. گردآوری حمید محمد زاده. تبریز. احیاء. ۱۳۷۵.

- (۶) الگار. حامد. **دین و دولت در ایران**. ترجمه ابولقاسم سری. تهران. توس. ۱۳۵۶.
- (۷) باربور. ایان. **علم و دین**. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
- (۸) بهار. محمد تقی. **تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران**. تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۳.
- (۹) حاتری. عبدالهادی. **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**. چاپ ۲. تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۴.
- (۱۰) دولت آبادی. یحیی. **حیات یحیی**. ج ۱. چاپ پنجم. تهران. نشر عطار و فردوس. ۱۳۷۱.
- (۱۱) زرگری نژاد. غلامحسین. **رسائل مشروطیت**. تهران. کویر. ۱۳۷۴.
- (۱۲) سپهسالار. میرزا حسین خان. **تاریخ تهاجم فرهنگی غرب و نقش روشنفکران وابسته**. مجله عدلیه. ج ۵. شماره ۱۷.
- (۱۳) شریف کاشانی. محمد مهدی. **وقایع الاتفاقیه در روزگار**. ج ۱. به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان. تهران. نشر تاریخ ایران. ۱۳۶۳.
- (۱۴) شفیعی سروستانی. **تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران**. تهران. کیهان. ۱۳۷۲.
- (۱۵) طالبوف. عبدالرحیم. **مسالك المحسنين**. با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی. تهران. شبگیر. بی تا.
- (۱۶) کسروی. احمد. **تاریخ مشروطه ایران**. چاپ پانزدهم. تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۹.
- (۱۷) کرمانی. ناظم الاسلام. **تاریخ بیداری ایرانیان**. ج ۱. چاپ چهارم. تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۳.
- (۱۸) مزینانی. محمد صادق. **تمایزات فکری مشروطه خواهان مذهبی و غربگرا**. جریان‌های فکری مشروطیت. تهران. مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی. ۱۳۸۶.
- (۱۹) ملک زاده. مهدی. **تاریخ انقلاب مشروطیت ایران**. ج ۲. چاپ سوم. تهران. نشر علمی. ۱۳۷۱.
- (۲۰) مخبر السلطنه. مهدی قلی هدایت. **خاطرات و خطرات**. چاپ چهارم. تهران. زوار. ۱۳۶۳.
- (۲۱) نائینی. محمد حسین. **تنبیه الامه و تنزیه المله**. تهران. انتشارات امیر کبیر.
- (۲۲) نجفی. موسی. **اندیشه سیاسی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب شناسی**. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.