

کارنامه فعالیت‌های فرهنگی و پژوهشی فریدون آدمیت جدی‌ترین تاریخ‌نگار اندیشه معاصر ایران، بازتاب مقطعی مهم از راهی مخاطره‌آمیز است که ما ایرانیان در صد و پنجاه سال گذشته، آن را طی کرده‌ایم. گرچه هنوز فرصتی مناسب به دست نیآورده‌ایم تا کمی از این تجربه فاصله بگیریم و درباره آن بیندیشیم و به دور از تملق‌گویی‌های سطحی و معمول در میان ایرانیان هویت‌پرست* و یا کینه‌توزی‌های برخی دیگر (که متأسفانه همه انرژی‌شان را برای سرکوب و شکست فرهنگی ایران معاصر صرف می‌کنند)، ارزیابی انتقادی و منصفانه‌ای درباره آرای او ارائه دهیم. در نتیجه، همان پرسش‌های اساسی که آدمیت از دهه‌های چهل و پنجاه در نوشته‌هایش مطرح کرده و سعی در توضیح و تبیین آن‌ها داشته، همچنان پیش روی ما قرار دارد؛ پرسش‌هایی که پاسخ به آن‌ها، همچنان از ضروریات عاجل گفت‌وگوی زمانه ما محسوب می‌شود. آدمیت جنبش مشروطه ایران را بانگ بلند نیازهای جامعه‌ای ایستاده توسعه نیافته، تحت نفوذ دولت‌های خارجی و گرفتار از رهبران ظالم و بی‌تدبیر می‌دانست؛ جامعه‌ای استبداد زده و فقیر (فقیر از نظر فرهنگی، در حوزه نهادهای سیاسی و از لحاظ اقتصادی) که از یک سو با اندیشه تمدن جدید غربی آشنا شده و از سوی دیگر، در عطش یک تحول انقلابی برای ایجاد حکومت قانون و سامان دادن جامعه بر اساس بنیان‌های عقلی و علمی، به آب و آتش می‌زند و خواهان تحقق زندگی سعادت‌مندانه است. منظومه فکری آدمیت و روایت او از زمینه‌های پیدایش مشروطیت و تحلیل‌هایش از اندیشه ترقی‌خواهی در ایران، تحت تاثیر جهان‌بینی متفکران و روشنگران تجددخواه عصر مشروطه قرار داشت. به این اعتبار، آدمیت خود

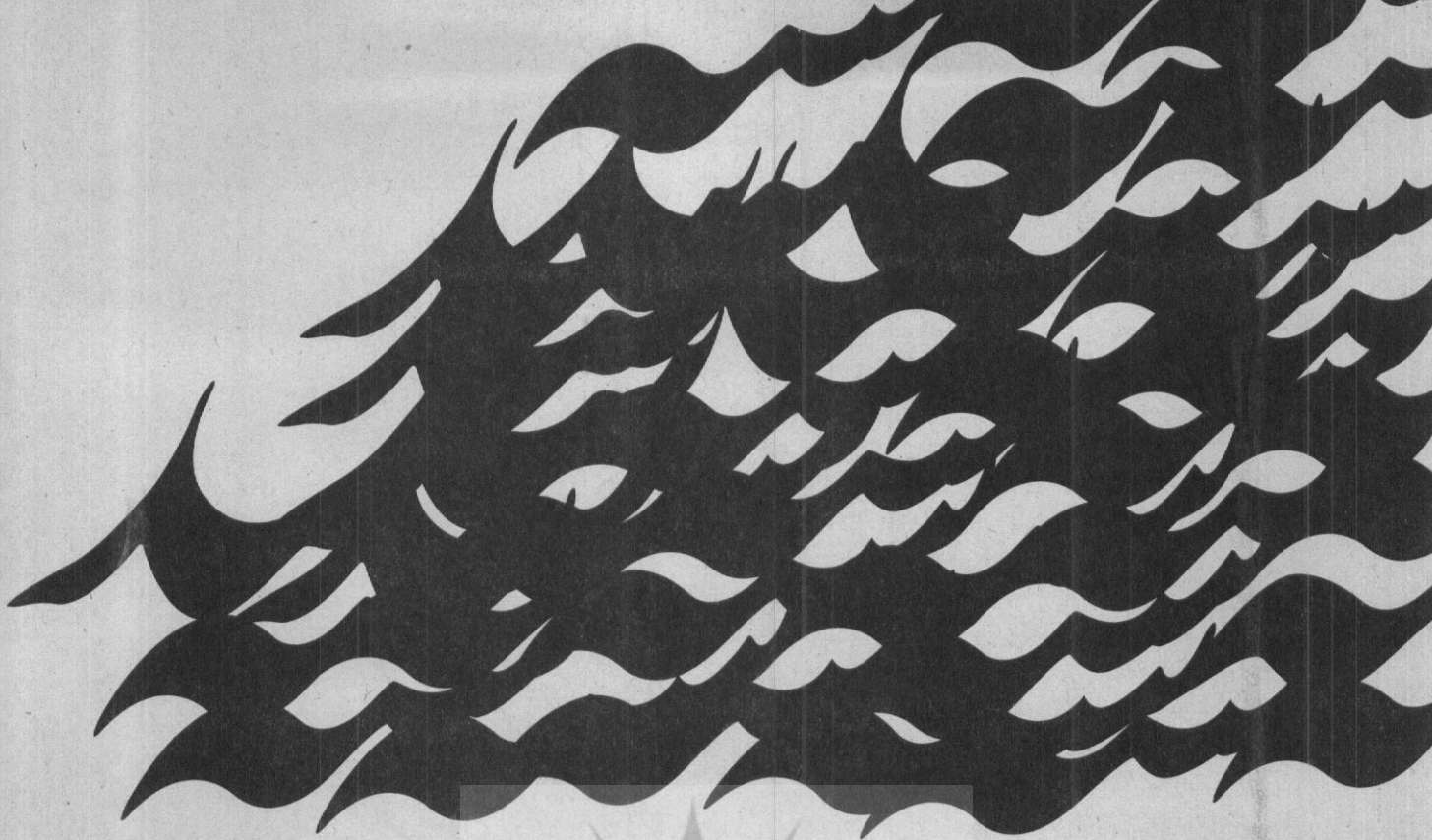


"فریدون آدمیت" و راه ایران به آبادانی

علی میرسپاسی

را ادامه‌دهنده تفکری می‌دانست که شخصیت‌های فرهیخته مشروطه‌خواه آن را بنیان نهاده بودند و در سال‌های دهه ۱۳۲۰ توسط تجددخواه‌های ایرانی (کسانی مانند محمدتقی بهار، علی اصغر حکمت و کسروی گرفته تا پورداوود، محمود محمود ذبیح‌بهر روز و...)، نمایندگی می‌شد. آدمیت روایتی از مشروطه و اندیشه جدید در ایران ارائه داد که چندان با گرایش مسلط فکری و بستر اجتماعی دوره بلوغ فکری‌اش (سال‌های دهه‌های چهل و پنجاه شمسی که آثار عمده‌اش شکل گرفت)، انطباق نداشت. شاید بتوان گفت که او در انزوا و در نوعی خلاء فرهنگی، با مسائل و ایده‌هایی که در سال‌های دهه پنجاه بر فضای فکری و سیاسی کشور تسلط داشت و مورد بحث و گفت‌وگوی روشنفکران ایرانی بود، روزگار می‌گذراند. زیرا در این سال‌ها، کشور ما ایران، با موج‌های سهمگین و شورانگیز انواع مثنی‌های چریکی، آوانتوریسم انقلابی، اسلام سیاسی و مهم‌تر از همه، گرایش هولناک بسیاری از روشنفکران به "دگرگونی همه ساختارهای موجود" و تئوری ویرانگر "آغازهای تازه"، بازنمایی می‌شود. روشن است که در فضایی پر تنش و مملو از "گفتمان"های رادیکال و تندروانه، "گفتمان"های معتدل، مورد بی‌مهری و اغماض قرار می‌گیرند.

فریدون آدمیت تفکر و گفتمانی را نمایندگی می‌کرد که به جهان‌بینی متفکران اواخر قرن نوزده (شاید ملکم‌خان که با پدر فریدون هم روابط نزدیکی داشت) که شخصیت‌های فرهنگی و متحد سال‌های دهه ۱۳۲۰ آن را نمایندگی می‌کردند، بسیار نزدیک‌تر بود. وی خود تا حدودی این امر را تایید می‌کند و کسانی را که در شکل‌گیری ذهنیت و نگاه محققانه‌اش نقش داشتند می‌ستاید (جلال همایی و محمود محمود). به این اعتبار، آدمیت در طیف معتدل مشروطه‌خواهان سکولار* قرار می‌گیرد. وی از گرایش‌های افراطی و شرق‌شناسانه مدافع غرب (که تقی‌زاده آن را نمایندگی می‌کرد) و یا تفکر ناسیونالیستی و تندروانه که برخی از متفکران مشروطه مدافع آن بودند و در زمان حکومت رضاشاه گسترش بیشتری پیدا کرد، فاصله داشت. با این وجود، آدمیت در تحلیل‌هایش، مشکل جامعه ایران را "انحطاط فرهنگی" و چاره آن را آشنایی و اخذ تمدن جدید غربی می‌دانست، چنان‌که اکثر نوشته‌هایش هم به تبیین این اصل می‌پردازند.



متفکرانی که خود را مشروطه‌خواه می‌دانستند و "مشروطه‌خواهی" را با "آیة" تجدیدخواهی، مترادف و همسنگ می‌پنداشتند، سرانجام حکومت رضاشاه را که عملاً در مقابل اهداف پایه و ساختاری انقلاب مشروطیت (که تاسیس حکومت قانون و محدود کردن سلطنت بود) قرار می‌گرفت، به عنوان پدیده‌ای مثبت پذیرفتند.

البته آدمیت پیش از آن که یک سیاستمدار یا دیپلمات باشد، یک محقق بود و خوشبختانه علاقه‌اش به تاریخ اندیشه جدید در ایران سبب آلودگی سیاسی او و تبدیل شدن به ابزاری در خدمت استبداد نشد. دلیل استعفاي او از وزارت خارجه (که یک مساله ظاهراً "ملی" یعنی بحرین بود) خود می‌تواند مصداق روشنی از استقلال شخصیت او محسوب شود. کارنامه پژوهشی و تخصصی آدمیت را می‌توان از دو زاویه، بررسی و مطالعه کرد:

۱. سنت تاریخ‌نویسی مستقلی که فریدون آدمیت از خود به جای نهاد؛ او تحقیق در تاریخ اندیشه را کاری حرفه‌ای، جدی و امری بسیار ارزشمند و در خور احترام، تلقی می‌کرد و از این لحاظ در جامعه فکری سرزمین ما مقامی یگانه و ممتاز به خود اختصاص داده است؛ سنتی که وی موسس آن بود و بسیاری از اندیشمندان ایرانی و غیر ایرانی، آن را ستوده‌اند، اما متأسفانه این سنت گسترش پیدا نکرد و تحقیق درباره تاریخ اندیشه در ایران، راه آدمیت را ادامه نداد، به همین دلیل ما هنوز از مرز دستاوردهای او، گام مهمی به جلو بر نداشته‌ایم.

۲. چگونگی رویارویی ایرانیان با مدرنیته؛ هر چند روش و توجه هوشمندانه آدمیت به پیچیدگی‌های حرکت جامعه ایران به سوی تجدید و تحول اجتماعی، روشی تازه و شجاعانه بود و در بحث‌هایی که درباره آفاق اندیشه انقلاب مشروطه دارد، چنین به نظر می‌رسد که ظرافت‌های این پیچیدگی را به

بر این پایه و قضاوت است که وی "جنبش مشروطه" را عمدتاً بیان آشکار آرزوها و خواست جامعه ایران برای ورود ایده‌های نو و ترقی خواهانه غربی می‌داند. هر چند آدمیت می‌پذیرد که یکی از مسائل اساسی مشروطه‌خواهان، ایجاد حکومت قانون و محدود کردن استبداد سلطنتی بوده است، با این حال، در تحقیقات ارزشمند و ماندگار خود، جایگاه درخوری به "تاسیس نهاد‌های مشروطه و توضیح و تبیین آن‌ها نمی‌دهد و توجهش غالباً به "اندیشه ترقی و قانون‌خواهی" محدود می‌ماند. از پیامدهای ناگزیر چنین نگرشی، آن است که اندیشه و آثار افرادی مانند آخوندزاده، کرمانی و یا ملکم‌خان، شمولى چنان گسترده به خود می‌گیرد که حتی ابعاد جنبشی اجتماعی و عظیم همچون جنبش مشروطه، در مرزهای آن آثار و افکار، محاصره می‌شوند؛ یعنی خواست‌های بسیار متنوع انقلاب مشروطیت و آفاق بلند مطالبات جامعه، به مرزها و استانداردهای قراردادی افکار چند مصلح اجتماعی، تقلیل می‌یابد بدون آن‌که میان بخش جدی و سرسخت واقعیت نیازهای ساختاری جامعه، با افکار مصلحانه این متفکران تفکیکی صورت گیرد.

مهم‌تر این که این نوع نگرش در ایران (با توجه به ساختار پهناتور دولت و ضعف تاریخی جامعه مدنی) عملاً میان افکار ترقی خواهانه و قدرت سیاسی استبدادی (منظور استبداد سکولار است) نوعی آشتی به وجود می‌آورد. شاید به همین دلیل بوده است که بسیاری از سیاستمداران و



فریدون آدمیت

خوبی می بیند و آن‌ها را مد نظر قرار می‌دهد، با این حال مطالعه نوشته‌های آدمیت چنین به خواننده القا می‌کند که مسیر تحول جامعه ایران به سوی تجدد و ترقی، مسیری روشن و به دور از انتخاب‌های دشوار و احتمالا بدون درد و رنج فکری و چالش‌های متعدد اجتماعی است. در منظومه فکری آدمیت انسان در مقابل دو راه قرار دارد: یکی راهی طولانی، پیموده شده و البته شکست خورده (سنت، نهادها و ارزش‌های بومی) و دیگری بیان هر آنچه هست و باید باشد؛ گویی دالاتی یک‌طرفه است که پیمودنش بدون آسیب و مخاطره، امکانپذیر است! آدمیت به خوانندگان آثارش توجه نمی‌دهد که پرسش اساسی مدرنیته، نه فقط می‌تواند چالش‌های متعددی پیش روی جامعه قرار دهد، بلکه این ظرفیت را دارد که برای تحقق خود، راه‌های گوناگونی طی کند. دلیل کم توجهی آدمیت به این امر مهم و حیاتی، لاقابل برای خواننده‌ای مثل من تا حدودی روشن است زیرا به نظرم او بر این باور است که "عقلانیت" و "منطق تاریخی" چنین حکم می‌کند که جوامعی مانند ایران که از درد استبداد، بی‌قانونی و عقب‌ماندگی رنج می‌برند، ایده تجدد اروپایی را (که سبب ترقی و آزادی می‌شود) پذیرا شوند و نتیجه می‌گیرد هر نوع تلقی دیگر (نگاه کثرت‌گرا) از مساله تحول اجتماعی، خواه ناخواه، آشوب‌زده، نابخردانه و بی‌فایده است.

در ادامه مطلب، می‌کوشم این مساله را تا حدودی تشریح کنم:

چگونگی رویارویی ایران با تمدن جدید اروپا و پیامدها و نتایج تاریخی آن، مهم‌ترین مساله‌ای است که تقریبا تمام تحلیل‌ها و نوشته‌های تحقیقی در علوم انسانی و اجتماعی، حتی در عرصه هنر و ادبیات ایران معاصر را به خود اختصاص داده است. نخبگان جامعه (سیاستمداران، متفکران، روشنفکران و رهبران دینی) هر کدام روایت‌ها و تفسیرهای گوناگون و گاه متضادی از ماهیت مدرنیته، پذیرش و یا دفن آن و حتی معنی و هستی این پدیده، طرح کرده‌اند. ایران در پنجاه سال اخیر، شاید هیچ امر دیگری را مانند جایگاه ما نسبت به تمدن "غرب"، با این شدت و حساسیت مورد توجه قرار نداده است. دو پرسش اساسی در بحث و گفت‌وگو درباره تجربه مدرنیته در ایران جنبه اساسی و بنیادین پیدا کرده‌اند. این دو موضوع هر چند از دوره پیش از مشروطه مطرح بوده‌اند و پیوسته سایه‌شان در کنار تحولات فکری و اجتماعی ایران وجود داشته است، اما بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ماهیتی "هستی‌شناسانه" نیز به خود گرفته‌اند. جالب این‌که آدمیت در پربارترین دوره زندگی فکری و تحقیقی‌اش (یعنی دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰)، شاهد شدت گرفتن (هژمونیک شدن) فرهنگ روشنفکری رادیکال بود که غرب‌ستیزی و چالش درباره ماهیت تاریخ و تجربه مدرنیته در ایران را در دستور کار خود داشت. اما آدمیت کاملا جناز آن و بدون نشان دادن حساسیتی جدی نسبت به آن، بخشی دیگر از پرسش درباره مدرنیته و تجربه ایران نسبت به غرب را مطرح کرد. این دو پرسش از این قرارند:

۱. ماهیت و معنی اندیشه ترقی‌خواهی و تجددگری (مدرنیته) چیست و چگونه می‌توان آن را درک کرد؟

۲. سرنوشت و تکلیف دین و سنت‌های ایرانی و جایگاهشان در برابر مدرنیته چیست و چگونه است و چه نقشی در آینده جامعه ایفا خواهند کرد؟

دو نگرش متفاوت در پاسخ به این پرسش‌های بنیادین، به نوعی عرصه سیاست و فرهنگ را در جامعه ما از هم جدا کرده و تجربه مدرنیته در ایران را به جدال میان این دو جهان‌بینی نسبت به دنیای جدید تبدیل کرده است. روایت و نگرشی که در آغاز رویارویی ایران با تجدد، غلبه یافت و به نوعی هویت تجددخواهان ایرانی را تعریف کرد، تاکید خود را بر نقش فرهنگ (ارزش‌ها، رفتارهای سنتی، دینی، اخلاقی و بومی ایران متاخر) و این باور قرار داد که عناصر فرهنگی و دینی ایران بازدارنده‌اند و اصولا مانع و سبب عقب‌ماندگی اقتصادی و سیاسی جامعه شده‌اند و رواج خرافات‌گرایی، خردستیزی و دفاع از این ارزش‌ها و رفتارها توسط قشر نخبگان سنتی (دربار قاجار و نزدیکان آن، رهبران دینی و حتی قشر فرهنگی سنتی) امکان هر گونه گشایش برای تحول و اصلاح درونی و به اصطلاح بومی جامعه را غیر قابل تصور کرده است. به همین دلیل شاید نوعی "انقلاب فرهنگی" یعنی قبول و پذیرش تمدن متمدنی و جدید اروپایی در ایران، مهم‌ترین و تنها راه تعالی و سعادت‌مندی این جامعه باشد. این روایت از تاریخ مشروطیت در ایران، هر چند گاه توسط برخی از متفکران دوره مشروطه مطرح گشت و حتی به شکلی افراطی توسط کسانی مانند تقی‌زاده بیان شد (ایران باید عملا و کاملا مستقیم اروپایی شود)، با این حال روایتی است که عمدتا پس از انقلاب مشروطیت و در بازنویسی تاریخ مشروطه ساخته و پرداخته شده است. برخی مانند کسروی، با عمده کردن وقایعی که در حقیقت بعد از امضای فرمان مشروطه (در زمان مظفرالدین شاه) رخ داد و مربوط به دوره بعدی و خدمت محمدعلی شاه بود، چنین القا می‌کنند که جنبش مشروطه عمدتا جریان انقلابی و در ضدیت با سلطنت و علمای دینی بوده است.

این تفسیر خطی و یک‌جانبه از جنبش مشروطه، سبب ایجاد دشواری‌های اساسی در شناخت واقعی زمینه‌ها، اهداف و اصولا ماهیت این حرکت مهم

اجتماعی در ایران شده است. مشروطه خواهی ابتدا یک حرکت اصلاح طلبانه بود و بیشتر توسط قشر نخبه جامعه، یعنی برخی از سیاستمداران، شخصیت های فکری و رهبران دینی و حتی افرادی از خانواده های دربار قاجار برای اصلاح امور، شکل گرفت. شکی نیست که زمینه های اجتماعی و سیاسی ایران در آن روزگار، وجود فقر و بحران اقتصادی، نفوذ قدرت های خارجی و استبداد سیاسی، مشروطه را یک جنبش مهم اجتماعی باز می نمایاند و توده مردم هم در مقاطعی یا با شیوه های خودجوش و یا در حمایت از رهبران اصلاح طلب و مشروطه خواه، در آن حضوری جدی پیدا می کردند. با این وجود اگر گفته فریدون آدمیت را بپذیریم که مشروطیت با امیر کبیر آغاز شد و با امضای قانون اساسی مشروطه به تحقق رسید، در این صورت باید بپذیریم که مشروطیت یک جنبش اصلاح طلبانه بوده است که "اصلاح" امور و استقرار نهادهای تازه برای تثبیت حکومت قانون را به عنوان اولویت برگزیده است. این سوء تفاهم تاریخی و به دست دادن چنین تصویری از جنبش مشروطه که گویا هدفش انجام یک انقلاب تمام عیار بوده است، خود مانعی اساسی برای ارزیابی مشروطه و مشروطه خواهی و نیز عامل بسیاری از دشواری های ذهنی معاصران ما در شناخت آن و اهمیت مشروطیت در ایران بوده است.

برخی از منتقدان "جنبش مشروطه" بر اساس این پیش فرض که هدف و وظیفه آن جنبش، تحقق یک انقلاب فرهنگی و ایجاد تحولی رادیکال برای نفی تفکر و نهادهای سنتی و دینی و سپس تاسیس جامعه های لائیک بوده است، عدم "قاطعیت" مشروطه خواهان را در نقد همه جانبه دین و تفکر دینی، بخصوص همکاری روشنفکران آن نهضت مردمی با رهبران دینی را دلیل عدم درک روشن آن ها از چگونگی تاسیس یک جامعه سکولار و حکومت قانون می دانند و بدون توجه به اختیارات پیچیده ای که متفکران و رهبران مشروطه با آن روبرو بودند و با بزرگ کردن نقش چند روشنفکر آن دوره، مشروطیت را در ایران شکست خورده و جنبشی انتقاطی و حتی محکوم به شکست می دانند.

این نوع تفسیر از مشروطیت بویژه در ۳۰ سال اخیر، بسیار مقبول و محبوب جامعه روشنفکری ایران بوده است. اصولاً بنیان های فکری و اهداف اجتماعی مشروطیت از ابتدا و اساس مورد تردید قرار گرفته است، به این اعتبار، جنبش مشروطه به دلیل سازش کاری و قبول برخی ایده های دینی و نیز همکاری با رهبران دینی، پروژه ای محکوم به شکست، غیر انقلابی و حتی موجب مشکلات بعدی جامعه ایران معرفی شده است. از سوی دیگر، برخی از نیروهای دینی که پیرو اسلام سیاسی هستند، با قبول پیش فرض بالا (که اصولاً بخش مهمی از ادبیات موجود درباره مشروطیت را همین دیدگاه رواج داده)، مشروطه را جنبشی عملاً غرب گرا، ضد دین و نوعی توطئه برای ریشه کن کردن ارزش های دینی ایرانیان می دانند و مشروطیت را عملاً با ایدئولوژی دوره رضاشاه یکی می پندارند. به این قرار، ما امروز با انبوه نوشته ها و پیش داده های بسیاری درباره مشروطیت روبرو هستیم که متأسفانه اغلب این پیش فرض را پذیرفته اند که هدف مشروطیت، ایجاد یک "گسست عمیق فرهنگی" بوده است و حتی اگر پیروز می شد یا شکست می خورد، به هر حال به دلیل سازش کاری یا به دلیل افراط گرایی، از قبل محکوم و شکست خورده بوده است. تلاش کسانی مانند کسروی و دیگران در نفی نقش روحانیت مشروطه خواه (بخش مهمی از روحانیت و مراجع طراز اول آن دوره، از مشروطیت دفاع کردند؛ کسانی مانند

آیت الله کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی از مراجع نجف، سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، محمد حسین نائینی و دیگران)، تأکید بیش از اندازه برخی از معاصران در نفوذ افکار دینی و دینگرایی مشروطه خواهان برغم تفاوت نظرشان، نشان دهنده عدم توجه به واقعیات این جنبش و وسیله قرار دادن مشروطیت در طرح مسائل نظری و سیاسی این نویسندگان است. جنبشی که از اواسط قرن نوزده شروع شد، یک جریان مهم و جدی اما کاملاً اصلاح طلبانه برای بهبود اوضاع رقت آمیز ایران در آن عصر به شمار می رفت و هدف عمومی اش فراهم آوردن "بستر" های سیاسی و اجتماعی در جامعه، به منظور تحقق حکومت قانون، محدود کردن سلطنت مطلقه، ایجاد نوعی توازن میان نهادهای اساسی قدرت در جامعه و رشد علم و صنعت در ایران بود. البته کاهش نفوذ نیروهای خارجی هم مسأله مهمی بود، ولی نه چنان که بعدها در ایران به مسأله اساسی و مرکزی در نقدهای برخی روشنفکران لائیک و اسلام سیاسی تبدیل شد.

بخش قابل ملاحظه ای از افرادی که از رهبران و بنیانگذاران مشروطیت بودند و بعدها تبدیل به مشروطه خواهانی مشهور شدند، از ایرانیان، تجار و قشر فرادست جامعه، علمای دینی و حتی رهبران ایل ها و اقشار متمول در استان های ایران بودند. البته مخالفان مشروطه هم گروهی در دربار، برخی از علمای دینی و برخی دیگر از روسای ایلات و عشایر بودند. روسیه تزاری هم به طرفداران استبداد گرایش داشته برخی از مشروطه طلبان نیز با انگلستان رابطه داشتند.

بنابراین، تصویر کردن مشروطیت به عنوان یک جریان خالص تجدید خواهی بر اساس مدل لائیسیتیه فرانسوی، چندان با واقعیات تاریخی این جنبش همخوانی ندارد. هر چند به نظر برخی از نظریه پردازانی که ما امروزه ایشان را رهبران فکری مشروطیت در ایران می شناسیم و معلوم نیست با توجه به اوضاع ارتباطی آن زمان (و این امر که اکثر این افراد در خارج از ایران زندگی می کردند) به چه میزان در شکل گیری مشروطیت نقش و نفوذ داشتند، مشروطیت جنبشی بود که هدفش اصلاً دستگاه دولت بود.

جنبش مشروطه به عنوان یک پدیده باز و اجتماعی در همه مراحل پیشرفت خود، کم یا زیاد و گاه در حالتی متغیر شده با دیدگاهی پراگماتیستی و روشی علمی، هم از اندیشه اروپایی متأثر بود و هم در صورت لزوم از ارزش ها و سمبل های ایرانی و بومی برای توضیح و توجیه خود به عنوان جنبشی مشروع و مصلحانه استفاده می کرد. به این ترتیب امروز می توان گفت مشروطیت نه ضد دین بود و نه لزوماً یک پروژه دینی. این عنصری مهم و کلیدی است که همه جنبش های دموکراتیک و اجتماعی که موفق به بهبود جوامع و مداوای دردی از دردهای جامعه خود شده اند، آن را به همراه داشته اند.

مهم ترین دستاوردهای مشروطه، تاسیس نهادهایی است که تحقق یک جامعه دموکراتیک را عملی می کند. تاسیس مجلس شورای ملی، قانون اساسی و رژیم پادشاهی مشروطه و محدود در چارچوب قانون، همچنین ایجاد قوای مقننه و قضائیه و تعادل میان سه قوه و به وجود آمدن نهادهای حوزه عمومی که همگی از پیامدهای مشروطیت بودند (احزاب، انجمن ها، مطبوعات). این نهادها که هنوز کمابیش زنده اند، کمی بعد از تاسیس اولین مجلس مشروطه مورد تهاجم نهادهای تاریخی و سنتی استبدادی ایرانی قرار گرفتند و هیچ گاه فرصت اجتماعی و سیاسی لازم را پیدا نکردند که آنچنان که بایسته و شایسته است، توسعه پیدا کنند. متأسفانه تاریخ معاصر ایران شاهد بی اعتنایی و حتی خصومت نسبت به

نهادهای دموکراتیک برخاسته از مشروعیت بوده و جدال به اصطلاح "قدیم" و "جدید" در عرصه فکر و فرهنگ (و عمدتاً ایدئولوژی و سیاست) در میان ما همچنان جوشان و خروشان است. این اشتباه تاریخی و نظری موجب شده است روشنفکران و سیاستمدارانی که خود مهم‌ترین مانع در راه تاسیس و پیشرفت نهادهای اساسی مشروطه و حکومت قانون بوده‌اند، امروزه به عنوان اندیشمندان تجدد و ترقی خواهی معرفی شوند. باعث تأسف و دریغ است که به جای تعریف مشروطه به عنوان یک جنبش اصلاح طلب که هدفش تاسیس حکومت قانون و محدود کردن استبداد بود (دموکراسی)، تمام انرژی و تمرکزمان را در پرسش از این امر گذارده‌ایم که آیا قرار بود مشروطه خردگرایی را به ایرانیان ارزانی کند یا این که خود قربانی خردستیزی دینی شد. این نگرش عملاً هم نهادهای دموکراتیک برآمده از مشروطه را جدی نمی‌گیرد و هم از لحاظ فکری و فرهنگی، نقد ساختاری استبداد سیاسی را بی‌اهمیت می‌شمارد و زمینه‌ای فراهم می‌کند که روشنفکران، امکان آشتی با نوعی استبداد سیاسی سکولار را پیدا کنند و فاجعه‌ای که در بسیاری کشورها رخ داده، بار دیگر در ایران نیز تکرار شود.

عدم توجه به واقعیت و اهداف جنبش مشروطه، سبب شده است برخی از منتقدان آن، مانند دون‌کیشوت‌های فرهنگی، تصویرهایی خود ساخته از جنبش مشروطه را به نقد بکشند و آن را نفی کنند. برای نمونه جلال آل‌احمد بدون توجه به اهداف مشروطیت، آن را آغاز خصومت با دین و آیین مردم و سبب نفوذ اروپاییان در ایران می‌دانست. در حالی که مشروطیت مورد حمایت مهم‌ترین و با نفوذترین علمای دین بود، زیرا هدفش محدود کردن استبداد و تبدیل مردم از رعیت شاه به ملت و شهروندانی آزاد بود. اتفاقاً این روسیه تزاری بود که دشمن مشروطه به شمار می‌رفت. در مقابل اتهام زنی‌های امثال آل‌احمد، مشروطه‌خواهان به سرزمین‌شان متعهد بودند و با نفوذ سیاسی قدرت‌های خارجی به شدت مخالفت می‌کردند. معلوم نیست چگونه بحث‌هایی مانند اندیشه‌های آل‌احمد در یک دوره تاریخی در ایران به جد گرفته می‌شود.

هدف و اساس مشروطه و مشروطه‌خواهی، به راه انداختن یک انقلاب فرهنگی نبود و نمی‌توانست باشد. تلاش و امید مشروطه‌خواهان، آبادانی ایران و تحقق حکومت قانون بود. مشروطیت از این لحاظ نه ضد دین بود، نه ضد سلطنت و نه ضد هیچ پدیده دیگری. مشروطیت مانند هر جنبش اصلاح طلبانه و دموکراتیک، با به وجود آوردن یک نوع وحدت اجتماعی میان نیروها و نهادهای اجتماعی که خواهان بهبود و اصلاح امور و تاسیس حکومت قانون بودند- برخلاف جنبش‌های فاشیست مآب و تمامیت‌خواه- قصد تخریب و ضدیت با نهادها و ارزش‌های تاریخی ایران (که اصول حکومت قانون را پذیرفته بودند) را نداشت.

البته مشروطیت یک جنبش "بومی‌گرایانه" هم نبود و قصد دینی کردن یا غلبه هیچ نوع نهاد سنتی یا دینی بر مقدرات جامعه را هم نداشت. دو تفسیر موجود از مشروطیت به دلیل عدم توجه به ماهیت مشروطه به عنوان یک جنبش اجتماعی و تقلیل دادن این جریان تاریخی پیچیده به قرائت و تفسیر چند "متن" چاپ شده، فهمی ایزوله و محدود و ناقص از مشروطیت به دست می‌دهد. متأسفانه جدالی درباره آرای چند متفکر دوره مشروطیت به راه انداخته‌اند بدون این که بحثی جدی و روشن درباره زمینه‌های وسیع‌تر ظهور این ایده‌ها و رابطه این متفکران با بافت عملگرایی جنبش مشروطه مطرح کرده باشند. فریدون آدمیت نیز توجه چندانی به نگرش‌های افراطی و قرائت‌های

ایدئولوژیک و سیاسی از مشروعیت نداشت و از این نظر، دلمشغولی‌اش دفاع همه جانبه یا نفی کلیت مشروطیت نبود. اما روش کار و تحقیقات آدمیت، منبعی فکری فراهم ساخت تا کسانی که مشروطه‌خواهی در ایران را به نوعی در ایده و اندیشه چند متفکر صدر مشروطیت خلاصه می‌کنند، مشروعیت پیدا کنند. البته باید توجه داشت که آدمیت در کارهای اولیه‌اش تلاش کرد زمینه‌های اجتماعی و سیاسی مشروطیت را بررسی و تحلیل کند. اما کار او در ادامه، به معرفی "اندیشه مشروطیت" محدود ماند و تنها از طریق بحث درباره نظرات کسانی مانند ملک‌خان، آخوندزاده، کرمانی، طالبوف تبریزی و متفکران سوسیالیست ایرانی تداوم یافت. شکی نیست که بررسی افکار این متفکران برجسته، بررسی بخشی از پدیده مشروطیت است. اما اشتباه بزرگی است اگر ظهور جنبش مشروطه را به افکار چند متفکر تقلیل دهیم. یکی از پیامدهای مهم این روش تقلیل‌گرایانه آن بود که آدمیت به نهادهایی که مبنا و اساس مشروطیت بودند و موفقیت و شکست این جنبش در گرو تاسیس، توسعه یا تضعیف این نهادها بود، توجه لازم و جدی نکرد. البته تصویری که از آثار و افکار آدمیت داریم و تأکید بسیاری که بر بخشی از تحقیقات وی درباره آراء متفکران مشروطه نشان می‌دهیم، سبب شده است به بخش دیگری از نوشته‌های وی، بخصوص به آثارش درباره ایده‌ها و نهاد و نظام حقوقی، مثلاً رساله یک کلمه نوشته مستشارالدوله، توجه نکنیم و بر دشواری تحلیل مشروطیت بیفزاییم. بها ندادن به مشی عملی و برنامه‌های کاربردی مشروطیت در ایران و چشم بستن بر این امر که بزرگ‌ترین دستاورد مشروطیت، تاسیس موفقیت‌آمیز نهادهایی برای تثبیت حکومت قانون (دموکراتیک) بوده است در کنار برجسته کردن و مرکزیت بخشیدن به ایده‌هایی همچون ترقی، تجدید، غرب و...، در مجموع باعث ایجاد سوءتفاهم‌های نظری و موانع جدی بر سر راه شناخت مشروطیت به عنوان پروژه دموکراسی خواهی بوده است. پروژه مشروطیت با سرکار آمدن حکومت پهلوی و با دوباره‌سازی حکومت مطلقه سلطنت پهلوی و غلبه خشونت‌آمیز آن بر خواست‌های ساختاری و اساسی جنبش و نیز محدود کردن احزاب و مطبوعات، عملاً یا نوعی بغض مواجه گشت. رضاشاه و متفکران متمایل به پروژه رضاشاهی، عملاً مشروطه‌خواهی را (که به روشنی بیان حکومت قانون و محدود کردن سلطنت بود) کنار نهادند و از آن، تعریف جدیدی به دست دادند. بنا به تعریف آنان، مشروطیت تنها در لباس تجددخواهی و سکولاریزم، مفهوم‌سازی شد. این تحول یا بهتر است بگوییم "دوباره‌سازی حکومت سکولار استبدادی" بود، به تدریج سبب تشدید بحران عمومی جامعه و تضادهای اجتماعی و فرهنگی و در نتیجه تداوم ظلم تاریخی بر مردم ایران شد؛ پروژه‌ای که نه ادامه مشروطیت، بلکه ادامه متعصبانه اوضاع عبوس پیش از مشروطه است. اگر ایرادی بر فریدون آدمیت وارد است، در این زمینه است. فریدون آدمیت مشروطیت را بیش از آنچه شایسته بود، به عنوان یک پدیده تجددخواهانه تصویر کرد و مقام واقعی و سرنوشت‌ساز زمینه‌های دموکراتیک مشروطیت را با وجود آن که نسبت به آن‌ها آگاهی داشت، چندان جدی نگرفت و یا لااقل در کتاب‌هایش مطرح نکرد. از این رو، در تفکر و اندیشه آدمیت نیز خط روشنی از تفکیک میان جنبش دموکراتیک و اصلاح طلبانه مشروطیت (که هدفش استقرار حکومت قانون و رفع ظلم بود) با پروژه تجدید عصر پهلوی که اساسش "مدرنیزاسیون سلطنت مطلقه" بود، به وجود نیامد.