

دین و تکنولوژی

پارادایم‌های دوگانه حقیقت



بیژن عبدالکریمی

■ مدعای اصلی این مقاله عبارت از این است که ما دو تلقی از معنا و مفهوم «حقیقت» را می‌توانیم در مغایرت با یکدیگر مورد فهم و تأمل قرار دهیم، بی‌آنکه بخواهیم همه معنی حقیقت را در این دو تلقی منحصر کنیم.

الف) تلقی متافیزیکی از حقیقت: یعنی تلقی حقیقت به منزله مطابقت ذهن با عین یا امر واقع (conformity/adequacy theory). اما ذهن و عین، که دو امر از دو سنخ گوناگون با یکدیگر هستند، چگونه می‌توانند با یکدیگر مطابق بایند؟ مراد از مطابقت ذهن با عین یا امر واقع همان مطابقت تصدیقات ذهنی با امر واقع است و این دومی به معنای مطابقت گزاره‌ها با امر واقع است.

اما خود عین یا امر واقع چیست؟ در تاریخ متافیزیک بر اساس بسط سوپزکتیویسم متافیزیکی عین یا امر واقع خود به امری ذهنی تبدیل می‌شود. معنای کوژتوتی دکارت چیزی جز این نیست که آگاهی، صرفا به خودش دسترسی دارد. این سوپزکتیویسم دکارتی در فلسفه کانت نیز طنین‌انداز است. کانت نیز معرفت بشر را «عرفتی پدیداری» می‌داند. این تلقی سوپزکتیویستی دکارتی و کانتی از جهان، به خوبی خود را در عنوان کتاب مشهور شیوپنهاور آشکار می‌سازد: «جهان به منزله تصور.» پس «جهان» یا همان «عین» یا امر واقع، در روند رشد سوپزکتیویسم متافیزیکی به «خود تصورات و آگاهی‌های بشر» تقلیل و تغییر ماهیت می‌یابد.اگر این تفسیر از تاریخ متافیزیک را بپذیریم و با این مقدمات موافق باشیم، یعنی

اگر بپذیریم که در تاریخ متافیزیک، از یکسو حقیقت به منزله مطابقت ذهن با امر واقع (جهان) تعریف شده و از سوی دیگر در روند رشد سوپزکتیویسم متافیزیکی جهان یا امر واقع خود به پدیدار، یعنی آنچه در آگاهی بشر آشکار می‌شود، تقلیل یافته است، آنگاه با این نتیجه‌گیری نیز موافق خواهیم بود که در تاریخ متافیزیک، فهم حقیقت به منزله مطابقت، یعنی «مطابقت گزاره‌ها (آگاهی‌های بشر) با جهان یا امر واقع» به «مطابقت پارای از آگاهی‌های سوپزبه با پارای دیگر از آگاهی‌های او» تبدیل می‌شود. معنای ساده‌تر این سخن این است که نظریه حقیقت به منزله «مطابقت» به فهم حقیقت به منزله سنازگاری (consistency)، در معنای سنازگاری پاره‌ای از آگاهی‌های سوپزبه با پارای دیگر از آگاهی‌های او تبدیل می‌شود(consistency theory).

ب) **تلقی غیرمتافیزیکسی از حقیقت:** یعنی تلقی حقیقت به منزله رویدادگی (Eventuality)، در این تلقی، با وجود اینکه به نسبت حقیقت با ذهن آدمی توجه می‌شود (چرا که اساسا حقیقت مفهومی متنافض است) اما برخلاف تلقی متافیزیکی از حقیقت، تأکید نباشد از آنکه بر سازگاری‌های آگاهی‌های سوپزه با یکدیگر باشد، بر وصف غیربشری حقیقت است و اینکه حقیقت، به منزله رویدادگی، یعنی به منزله آنچه در جهان واقع روی می‌دهد، از صورت‌بخشی‌های ذهنی سوپزه (سازگاری بخش‌های گوناگون آگاهی سوپزه با یکدیگر) تبعیت نمی‌کند. حال اگر ما مغایرت این دو تلقی از سرشت حقیقت را درپاییم، آنگاه ادعای اصلی این مقاله این است که ما در مورد نسبت میان «دین و تکنولوژی» و اساسا نسبت میان بسیاری از امور مثل «عقلانیت مدرن و عقلانیت ماقبل مدرن»، «سنت و مدرنیسم»، و به اساس این دو تلقی از حقیقت و در دو پارادایم گوناگون می‌توانیم ببیندیشیم.

الف. بر اساس تلقی متافیزیکی از حقیقت، یعنی فهم حقیقت به منزله سازگاری آگاهی‌های گوناگون سوپزه با یکدیگر؛ در این صورت، برای مثال، معنای پریش از «نسبت میان دین و تکنولوژی» در این پارادایم و بر اساس تلقی متافیزیکی از حقیقت به منزله مطابقت، سازگاری چنین است: «ما چگونه می‌توانیم میان دین و تکنولوژی در ذهن خود سازگاری برقرار نماییم؟» یعنی «من سوپزه چگونه می‌توانم میان دین و تکنولوژی سنازگاری برقرار نمایم؟» در این تلقی، تفکر به نوعی «هندسی و تولید حقیقت»شیه‌می‌شود.

ب. بر اساس تلقی غیرمتافیزیکی از حقیقت، یعنی فهم حقیقت به منزله رویدادگی؛ در این صورت، معنای «پریش از نسبت میان دین و تکنولوژی» بر اساس این تلقی از حقیقت عبارت از این است که در طول تاریخ و مستقل از طرح‌های ذهنی من سوپزه، هستی در ادوار و عوالم گوناگون تاریخی و در نظام‌های گوناگون معرفتی و فرهنگی، از جمله در عوالم دینی و تکنولوژیک خود را چگونه می‌نمایاند؟ در این تلقی، تفکر نوعی انکشاف و پدیدارشناسی خود هستی است.

دومین ادعای اصلی این مقاله این است که در مورد نسبت میان دین و تکنولوژی، ما همواره بر اساس تلقی متافیزیکی از حقیقت اندیشیده‌ایم. حال دعوت اینجانب این است که در مورد این نسبت بر اساس فهم غیرمتافیزیکی حقیقت، به‌منزله رویدادگی ببیندیشیم. رویکرد دمافی‌زیک به حقیقت، سوپزهمچور، اراده‌گرانه (ولونتاریستیک) و حاصل اراده معطوف به قدرت است. این در حالی است که فهم حقیقت به منزله رویدادگی، غیرسوپزهمچور، غیراراده‌گرانه (فیروولنتاریستیک) و حاصل اراده معطوف به حقیقت است. اتخاذ هر یک از این دو نوع رویکرد تأثیرات بخت عظیمی در مواجهه با مسایلی تمدنی و فرهنگی و اسنلی وارد رویکرد نخست، به مواجهه‌های اراده‌گرانه‌ای، ایدئولوژیک، توتالیتر، دن‌کیشت‌وار و مقرون با شکست با مسایل تمدنی و انسانی منجر خواهد شد، این در حالی است که رویکرد دوم، بر اساس درک حقیقت به منزله رویدادگی و محدودیت‌ها و تناهی بشر در برابر این رویدادگی به مواجهه‌ای متفکرانه، پدیدارشناسانه و غیراراده‌گرانه، غیرایدئولوژیک و غیرتوتالیتر با مسایل تاریخی، فرهنگی و تمدنی منتهی خواهد شد، بی‌آنکه پذیرش این رهیافت، به معنای پذیرش نوعی جبرِ پدیدشی یا هیستورسیسم و جبراندیشی تاریخی‌باشد.



حسن محدثی

اینکه در جهان واقع، خدا و جامعه چه نسبتی با هم دارند، در این بحث موضوعیت ندارد. اما در اعصار گوناگون دینداران، بین خدا و جامعه نسبتی معین برقرار می‌کنند و کم‌وبیش بر حسب این نسبت تصویرشان، برای کنش‌گری خویش و دیگر نیروهای اجتماعی و سیاسی، شانی معین قابل می‌شوند. مراد من لزوما این نیست که جامعه‌نگری و نوع تصور مردم از جامعه، لزوما تعیین‌کننده ترتیبات اجتماعی و چگونگی تحول در این ترتیبات است. اما در این تردیدی نیست که چگونگی تصور عمومی از جامعه یا به‌تعبیر تایلور جامعه‌نگری (social imaginary) می‌توانند آذهنان را کمابیش مستعد پذیرش یا طرد طرح خاصی از جامعه کند.

انواع نسبت امر متعال و جامعه

بر حسب معیار نسبت تصویری بین خدا (به‌تعبیر دقیق تر امر متعال) و جامعه، سه نوع نظم اجتماعی – سیاسی و سه نوع طرح از جامعه را می‌توان از هم تمییز داد: ۱) تصور جامعه معینی بر بنیانی قدسی، ۲) تصور جامعه متکی بر بنیانی سکولاریستی، ۳) تصور چندگانه از جامعه (در نزد برخی مرتبط با امر قدسی و در نزد برخی نامرتبط با آن) که در جامعه متکثر پدید می‌آید. چارلز دیویس از این سه نوع طرح از جامعه تحت عناوین قدسی، سکولار و کثرت‌گرا یاد می‌کند (دیویس ۱۳۸۷: ۲۴۳).

در تصور قدسی از جامعه، منشأ نظم اجتماعی –سیاسی در امر متعال جست‌وجو می‌شود. جامعه ریشه در مشیت و خواست الهی دارد و نیروهای الهی به‌طور مستقیم یا به‌واسطه، در شکل‌گیری جامعه دخیل‌اند. به یمن نسبیتی که جامعه در چنین تصویری با امر متعال دارد، ترتیبات اجتماعی موجود مطلق، مقدس و غیرقابل چوَن و چِرا می‌شود. اشکال نسبیتی که میان امر متعال و جامعه در فرهنگ دینی برقرار شده است، عبارت‌اند از: الف. عدم‌دخالَت نیروی الهی: امر متعال به‌منزله آفریننده جامعه اما در مقام ناظر فاقد دخالت نظیر پیش‌دستی، ب. دخالت مستقیم نیروی الهی: امر متعال به‌منزله مداخله‌کننده مستقیم (بیشتر در اعصار ایدیه می‌شود که تفکر استطروری غلبه دارد)، ج. دخالت به‌واسطه نیروی الهی: امر متعال به‌واسطه نیروهای تاریخی در شکل‌گیری و تحول جامعه دخالت و نقش‌آفرینی می‌کند که این مورد، دو حالت به خود می‌گیرد: ۱ – واسطت از طریق برگزیده: خداوند کسانی از مردم را به‌عنوان رسول برمی‌گزیند و به‌واسطه آنان جامعه‌سازی می‌کند (مصادق این نوع واسطت را در ادیان ابراهیمی می‌توان یافت). ۲ – واسطت از طریق نماینده: نیروهای تاریخی به‌عنوان نماینده خداوند روی زمین شناخته می‌شوند که دو حالت به خودش می‌گیرد، یکی نماینده بالقوه که عملا در تاریخ نقش فعالی ایفا نمی‌کند اما با تفسیرها و بازخوانی‌های جدید مستعد فعال‌شدن است و دیگری، نماینده بالفعل که عملا خود را واسطه نیرویی الهی مثلا خداوند معرفی می‌کند. ۳ – واسطت از طریق کنش انسان‌ها به‌ویژه کنش گروه مومنان (به‌منزله تنها شکل مدرن نسبت امر متعال و جامعه).

تصور شاه به‌منزله نماینده خدا در جامعه

در تاریخ ما قرن‌ها این تصور که شاه نماینده خدا روی زمین است دوام داشت و خوشبختانه، با نابودی نهاد سلطنت در انقلاب سال ۱۳۵۷ به تاریخ پیوست و سخت بعد است که در آینده امکان بازتولید داشته باشد؛ اگرچه سلطنت‌طلبان ایرانی ممکن است هنوز خیال‌اندیشه‌انه در آرزوی آن باشند!اما نکته این است که در ایران معاصر، اولین تردیدها در چنین تصویری از وسطاعت الهی‌شاه، از طریق کنش‌گری نیروهای مدنی متکی بر نیروی مردم پدید آمد و آن همانا لغو قرارداد «توتون و تنباکو» بود. با شکل‌گیری و تداوم انقلاب مشروطیت به رهبری علما و روشنفکران، به‌منزله دو نیروی مدنی متکی بر توده، تردید در باب وسطاعت الهی شاه بیشتر و بیشتر شد. انقلاب مشروطیت فکر پاسخ‌گویی نظام سلطنتی به مردم و نیروهای مدنی (به‌منزله مهم‌ترین نیروهای برآمده از مردم) را قوت بخشید و مطلقیت نظم اجتماعی –سیاسی را به پرسش کشید. پیش از انقلاب مشروطه البته در انداختن برخی از علما و روشنفکران، اندیشه‌ای منسوخ تلقی می‌شد اما با انقلاب مشروطیت فکر وسطاعت الهی شاه در نزد بسیاری از مردم اعتبار خود را بیش از پیش از دست داد.

بررسی گام به گام انقلاب مشروطه –این تحول در جامعه‌بینی مردم را عیان می‌کند. در آغاز، هر حرکت علما و روشنفکران در طرح خواسته‌های خویش، نقد و به پرسش کشیدن کارگزاران درجه چندم حکومت غیرقابل قبول و نوعی خدشه به آستان مقدس حکومت می‌توانست تلقی شود؛ چه رسد به زیر سوال بردن شاه! نویسنده حبل‌المتین (روزنامه معروف قبل از مشروطیت و حین آن) چاپلوسانه می‌نویسد: «تخطئه اعمال هر یک از خدام شاهنشاهی به آن

نهضت مشروطه‌خواهی حرکت اجتماعی و سیاسی بسیار مهمی بود که در

تاریخ ایران به ظهور رسید. تگاهی به تاریخ‌نگاری انقلاب مشروطه نشان می‌دهد تاریخ مشروطیت ایران غالباً با تگاهی یکسویه و جهت‌دار نوشته شده و به ویژه کسانی که سنگ بنای نگارش این بخش از تاریخ را نهاده‌اند، پیش از آنکه در صدد کشف و تبیین بی‌طرفانه حقیقت باشند، مخدوش‌سازی چهره جناح مغلوب و توجیه اعمال جناح غالب در آن برهه حساس را مدنظر داشته‌اند.

طبیعی است با چنین رویکردی به تاریخ، متون مزبور از تحریف حقایق و کتمان واقعیت مصون نخواهند بود. منابع این نهضت متنوع هستند و اصالت آنها هم ارتباط با موضوع مورد مطالعه دارد. شاید صورت مذاکره مجلس معتبرترین مأخذ در کارنامه مجلس باشد. اسناد و مدارک موجود در آرشیوهای دولتی از عمده منابع مشروطیت است. روزنامه‌های این دوره به عنوان منبع اخبار و وقایع در حد خود و با تطبیق با سایر مآخذ می‌توانند مورد استفاده باشند. سرگذشت‌ها، خاطرات، یادداشت‌های موضوعی و روزانه و نامه‌های خصوصی

اندیشه



انقلاب مشروطه و تحول در نسبت امر متعال و جامعه

زوال اندیشه وساطت الاهی شاه

گفتن از شاه مشکل آفرین شد و به تعبیر کسروی از نخستین مورخان مشروطیت «هنگامه‌ای بزرگ» پدید آورد: «میر بهادر گفت: من تاگزیمر شما را از اینجا ببرم، اگرچه یک قرن دو پادشاه به قدر حبل‌المتین ندانسته‌اند و نه چنین است. یک پادشاه عقل ۴۰۰وزیر و یک وزیر عقل ۴۰۰مرد خردمند را دارد. ما مردم بازاری، اسرار دولت و حکمت عملیه سلطنت را چه دانیم؟!» (کسروی ۱۳۸۸: ۴۹).

مورد جالب دیگر، برخورد روحانی معسروف صدر مشروطیت و همدست صدراعظم مظفرالدین شاه عین‌الدوله دشمن خونی مشروطه– در برهم زدن مجلس تحصن سران مشروطه و بازرگان و مردم در مسجد شاه بود که سخنران نشست مسجد شاه را (یعنی سیدجمال واعظ اصفهانی از روحانیان مشروطه‌خواه معروف و پرتلاش و فسادکار) چنین مورد حمله قرار داد: «چون چنین نهادند خواستند واعظی به منبر رود و این را بر مردم بازگوید. سیدجمال‌الدین اسبهبانی پس از چند هفته باز به تهران آمد به مسجد شاه به منبر می‌رفت و او نیز دلسوزی به توده می‌نمودی و سخنان سوسمند می‌گفتی و از عین‌الدوله و دیگران آزردگی می‌نمودی. از این رو او را برگزیند که به منبر رود. سیدجمال نمی‌پذیرفت. امام جمعه بافشاری نمود و خود دستور داد که چگونه سخن را آغاز کند و رشته را تا به کجا رساند. برخی از باشندگان، از این همدستی امام جمعه با دو سید و پروای و به کار مردم و به این‌گونه دلسوزی نمودن، بدگمان شدند و به پهنهائی گفتند: چنین می‌نماید

این، خواست دیگری در دل می‌دارد

و می‌یاد هوشرای می‌بود. پهنهائی

بی‌پروایی نموده گفت: آنچه خدا

خواسته است خواهد شد. نزدیک به

آغاز شب بود که سیدجمال به منبر

رفت و به شیوه واعظان آیهای را از

قرآن عنوان کرد و سپس چنین گفت:

«این آقایان که اینجايند پیشوایان

دین و جانشینان امانند و همگی با

هم یکدست شده‌اند و می‌خواهند ریشه ستم را برانندازند.

توده اسلام و همه علما با ایناند و هر یکی از علما که در اینجا

نباشد، اگر با ایشان همراه نبست، باهمراهی او تنها، زبانی

نخواهد داشت.» سپس کز رفتاری علاءالدوله را با بازرگانان

یاد کرده سخن را به اینجا رسانید که گفت: «علیحضرت

شاهنشاه اگر مسلمان است با علما اعلام همراهی خواهد

فرمود و عرایض بی‌غرضانه علما را خواهد شنید... والا اگر...»

امام جمعه نگذاشت سخشن را دنبال کند و به یکبار بانگ

برآورد: «ای سید بی‌دین، ای لامذهب، بی‌احترامی به شاه

کردی. ای کافر، ای بابی، چرا به شاه بد می‌گویی؟ ...» از

این رفتار او سیدجمال در بالای منبر خیره ماند و باشندگان

سخت در شگفت شدند. سیدجمال خوشبختداری کرده،

گفت: «هن بی‌احترامی به شاه نکردم. گفتیم: و الا اگر، کلمه

اگر که پیداست چه معنایی می‌دهد.» امام جمعه چون

خواستش چیز دیگری می‌بود، گوش به سخن او نداد و فریاد

برآورد: «بکشید این بابی را بزنید... آها چه‌جا کجایی؟» این

را که گفت نوکران او با فرارشان دولتی از پیش سیسجیده شده

بودند، با چوب و قنداره، به میان مردم ریختند، برخی هم

تپانچه داشتند.» (همان: ۷۳–۷۲).

این مثال‌ها همه حاکی از این است که نمی‌توان در باب

شاه قاجاری شک و تردیدی روا داشت و درباره وی جمله

شرطیه – «والا – گفت! سیدجمال اصفهانی یک «والا»

گفت و پناچار از بیم جان، چند روزی در خفا زیست؛ در

منافسه‌ای که پس از این ماجرا بر سر بازگردندن علما از

مهاجرت به شاه‌عبدالعظیم بین امیربهارد به‌عنوان مقامی

نظامی و «فجه‌ای» نامی در گرفت، باز هم بی‌پروا سخن

و نقش‌آفرینی و بازیگری خدا نفی می‌کردند؛

چنان‌که گویی میان اراده انسانی و اراده الهی

تقابلیه هست: «بارها دیده شدی که در نشستی

با بودن ملایب چنین سخنی به میان آمدی و

ملا رو ترش کردی و جلو گرفتی، یا در پاسخ

جینب گفتی: «پنان، چه بندان و چه نیکان،

هیچ‌گاه به یاد نیاوردی، که این کشور را که ما

در آن می‌زییم، دشمنانی هست که به بردنش

می‌کوشند و می‌یابد ما نیز به نگه داشتنش

کوشیم و همواره بیدار باشیم و بسپح افزار کنیم،

چنین چیزی را نه خود اندیشیدندی و نه اگر

کسی گفتی گوش دادندی. (همان: ۱۴۹).

اما یکی از آثار ارجمند مشروطیت تضعیف

این تصور از جامعه و راه‌اندازی فرایند زوال

تدریجی اندیشه تصور وسطاعت الهی شاه از

یک سو و از سوی دیگر، ارتقای مردم به مقام

کنش‌گری بود. مردم امم از زن و مرد در انقلاب

مشروطیت حضور اجتماعی زیورمندی داشتند و به‌تدریج

باور کردند که می‌توانند با اتکا به اراده خویش و با همراهی

با هم و نخبگان‌شان، جامعه را به طریق نوینی بسازند. با

تاسیس مجلس اول به‌منزله واقعی‌ترین مجلس که همه

اصناف حتی بقالان نیز در آن نمایندگانی داشتند و با اقامد

مجلس برای جلوگیری از وام‌گرفتن دولت از دول خارج و

طرح تأسیس بانک ملی برای اولین بار، مردم با یادا مختلف

ایران از هر قشری یکبار دیگر به میدان آمدند و سعی کردند

سهمی در خلق بانک ملی بر عهده گیرند. «مردم میدان

یافته، اندازه سهمشان خود را به همه نشان دادند. زیرا از

روزی که گفت‌وگو به میان آمد، انبیه مردم از توانگران و

کم‌چیزان خشودیه‌ای‌هانوموند و همراهی نشان دادند. سپس

چون بازرگانان زمینه آن را آماده گردانیدند، بدین‌سان که

سرمایه آن ۳۰۰ هزار تومان گرفتند که هر کسی پنج

تومان تا ۵۰ هزار تومان سهم تواند داشت و نظام‌نامه

آن را نوشته برای دستینه شاه فرستادند و چند حجره

بازرگانی را برای گرفتن پول از مردم شناسانیدند، مردم رو

به آنجاها آوردند و پول پرداختن آغاز کردند. توانگران که

پول‌های می‌بردانیدند به جای خود، کم‌چیزان از همبازی،

بازمنی‌ایستادند. طلبه‌ها نشست برپا کرده و پول از میان

خود گرد آورده و می‌فرستادند و گفته می‌شد کسانی

کتاب‌های خود را فروخته و پول سیسجیدانه‌ن شاگردان

دیستان‌ها همین کار را می‌کردند. زنان گفت‌وگو از فروش

گوشواره و گردنبند به میان می‌آوردند، روزی در پای منبر

سیدجمال واعظ در مسجد میرزا موسی، زنی به یادا خاسته

چنین گفت: «دولت ایران چِرا از خارجه قرض می‌کند.

مگر ما مرده‌ایم؟ من یک زن رختشوی هستم، به سهم

خود یک تومان می‌دهم. دیگر زن‌ها نیز حاضرند» (همان):

۱۹۵–۱۹۴). این کنش‌گری با تداوم مشروطه‌خواهی تا

انجا ادامه یافت که مظفرالدین‌شاه در اواخر عمر خویش

در هشتم دیماه ۱۲۸۵ (۱۰ روز قبل از مرگ) نظام‌نامه

یا قانون اساسی را تأیید و اعلام کرد. در بسیاری دیگر از

تحولات انقلاب مشروطه مردم حضور قابل توجهی داشتند؛

تا آنکه که محمدعلی‌شاه همان که مجلس شورای ملی را

به توپ بست و به نام دین و خدا و پیامبر به جنگ آزادی

و عقلانیت رفت و نیروهای مشروطه‌خواه نتوانستند آن‌طور

که اوضاع و شرایط طلب می‌کرد انقلاب‌شان را پاسداری

کنند، بار دیگر استبداد سر برآورد: «پس از نیمروز حاجی

مخبرالسلطنه آمد و نوشته از مشیرالدوله [صدر اعظم

محمدعلی‌شاه] آورد که او را برای گفت‌وگو با مجلسیان

نماینده گردانیده بود، به سخن آغاز کردند. نماینده دولت،

مشروطه را نمی‌پذیرفت و می‌گفت: «این کلمه غلط است»

و در میان سخن می‌فهمانید که این را نخواهیدد، هر چیز

دیگری می‌خواهید بخواهید. مجلسیان پاسخ‌های سختی

دادند. رفت که دوباره پاسخ بیاورد و هنگام شام می‌بود که

آمد و چنین پیام آورد: «شاه می‌فرماید با همه محضورات

مسیو نوز و پرمی آنها را معزول کردیم. لفظ مشروطه را هم

«مشروع» می‌کنیم. ما دولت اسلام هستیم و سلطنت

مشروع»را بلد» (همان: ۲۴۴). پادشاه مستبد و زیر لوی

دین در آمد؛ چوئان معاویه (همو که از بزرگ‌ترین خائنان

به اسلام بود) که قرآن بر سر نیزه کرد و به قول شریعتی

کوشش علمای والاغنامی چون سیدمحمد طباطبایی و

سیدعبدالله بهبهانی و دیگر روحانیان و روشنفکران شجاع و

مسورول را یی‌قدر کردند و زحمات‌شان را کم اثر خواندند و

«مشروع»را در برابر «مشروطه» علم کرده بودند، علمای

در زیر آن کلنل لیاخوف روسی، قزاق روس و محمدعلی شاه

قاجار و قدارمبند دربار سینه می‌زدند» (شریعتی بی‌تا: ۱۹۵).

در طی این هزیمت و غروب انقلاب مشروطیت بود که مردم

بار دیگر دست از کنش‌گری کشیدند و به دنبال مجالی

برای مشارکت در ساختن جهان اجتماعی‌شان باقی ماندند

و در هر خیزش اجتماعی، کنش‌گری خویش را مجدداً از

سر گرفتند؛ ملتی که در کمتر از ۷۵ سال (یکی در سال

۱۲۸۵ و دیگری در ۱۳۵۷ شمسی) دو انقلاب کردند که

هر بار آواز‌اش جهانی شد. بی‌شک، ریشه کنش‌گری مردم

در ایران معاصر، از چشمه انقلاب مشروطیت آب می‌خورد.

منابع در دفتر روزنامه موجود است

وی در دوره مشروطیت به سیاست و روزنامه‌نگاری و تألیف تاریخ پرداخت. تاریخ

بیداری ایرانیان در ذکر حوادث مربوط به اواخر دوران استبداد و آغاز مشروطیت

تألیف شد. این تاریخ مجموعه متون کامل و مفصل و اسناد و مدارک مربوط به

می‌توانند در زمره منابع دوره مشروطیت قرار گیرند. ایرج افشار کتاب‌شناس

معروف انقلاب مشروطه معتقد است: «درباره دوره ماقبل مشروطه کتاب‌های

متعددی نوشته شده است. مثلاً فریدون آدمیت راجع به اکثر افرادی که در

آن دوره موثر بوده‌اند، کتاب‌ها و مقالات مستقل نوشته است. حقیقت این است

آنچه به عنوان جریان‌های مقدماتی گفته و نوشته می‌شود برآشت‌های همسانی

است که منابع اصلی هم متعدد نبوده و از منابع در انواع این تحقیقات با دایدهای

مختلف به کار گرفته شده است. برای مثال اگر یکی چه بود، برداشت دیگری

کرده است و کسانی که با دید تاریخی و تحلیل و تحقیق کار کرده‌اند جور

دیگری نگاه کرده‌اند.» به تفت و بی، تنها تاریخ معتبر که در دوران نهضت

مشروطیت نوشته شد «تاریخ بیداری ایرانیان» نوشته‌ناظم‌الاسلام کرمان