

محافظه‌کاری ایرانی با تأمل در مشروطه‌طلبی ثقه‌الاسلام تبریزی

رضا نصیری حامد^۱ *✉ سعید خلیل زاده^۲ id

^۱ نویسنده مسئول: استادیار علوم سیاسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir
^۲ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش اندیشه‌های سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: s.khalilzadeh@modares.ac.ir

چکیده

مشروطه‌خواهی در ایران با فراز و نشیب‌های زیادی در نظر و عمل همراه بود. یکی از مسائل مرتبط با مشروطه بنا به علل مختلفی از جمله تصلب ساختار سیاسی حاکم و فقدان زمینه و نهادهای لازم برای طرح مسأله‌آزمی مطالبات عمومی، بروز و ظهور صف‌بندی متعارض بین دو گروه شامل طرفداران تغییرات رادیکال از یک سو و گرایش‌های ارتجاعی طرفدار وضع موجود از سوی دیگر بود. در این میان، یکی از گرایش‌های مهم برای حفظ و تداوم آنچه می‌توان رویکرد اعتدالی در خلال وضعیت دوقطبی مذکور برشمرد، بر آن بود که ضمن مقابله با استبداد مطلقه حاکم، در مسیر اصلاحات و تغییرات ناشی از مشروطه‌خواهی از توسل به اقدامات رادیکال و اشاعه خشونت بپرهیزد و مشی و طریقه‌ای میانه‌رو در پیش گیرد. شهید ثقه‌الاسلام تبریزی نماینده بارز این جریان به‌شمار می‌آید که هم در نظر و هم سیره عملی خویش بدین امر التزام داشت. در این نوشتار، تفکر و رویه عملی ثقه‌الاسلام براساس اندیشه محافظه‌کاری بررسی شده و مدعای مقاله این‌گونه بسط یافته است که تعبیر خاص و دیدگاه ویژه وی که ذیل مفهوم «مشروطه ایرانی» از آن نام برده است، براساس اصولی از تفکر محافظه‌کارانه از جمله احتیاط درباره حضور مستقیم توده‌ها در سیاست و لزوم کنترل شدت عمل ایشان در عین باور به لزوم مرزبندی با مرتجعان طرفدار وضع موجود و تلاش در راستای تغییرات تدریجی و سازگار با مبانی سنت‌های موجود جامعه، قابل توضیح بوده و براساس آن می‌توان صورت‌بندی خاصی از دیدگاه وی ارائه کرد. در این خصوص، با بهره‌گیری و خوانشی از فلسفه تطبیقی هانری کربن دیدگاه ثقه‌الاسلام تشریح می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ثقه‌الاسلام تبریزی، محافظه‌کاری، مشروطه‌خواهی، اعتدال، مشروطه ایرانی

* استناد: نصیری حامد، رضا؛ سعید خلیل‌زاده. (۱۴۰۳، بهار) «محافظه‌کاری ایرانی با تأمل در مشروطه‌طلبی ثقه‌الاسلام تبریزی» فصلنامه سیاست، ۵۴: ۱، ۱۷۲-۱۵۱. <DOI:10.22059/JPQ.2024.345829.1007980>
تاریخ دریافت: ۲۶ آذر ۱۴۰۱، تاریخ بازنگری: ۳ اسفند ۱۴۰۲، تاریخ تصویب: ۳۱ تیر ۱۴۰۳، تاریخ انتشار: ۲۸ مرداد ۱۴۰۳.

۱. مقدمه

محافظه‌کاری اندیشه‌ای است که در تقابل با تغییرات جوامع، بر سنت‌های برجای مانده از گذشته تأکید می‌ورزد. از نظر اندیشمندان محافظه‌کار، سنت‌ها، نهادها و آموزه‌های پیشین نه تنها لزوماً منافاتی با عقلانیت ندارند، بلکه خود تبلور و تجلی عقلانیت انباشته در طول زمان هستند. محافظه‌کاری به‌ویژه در مقاطعی که جوامع تطورات رادیکالی را تجربه می‌کنند، موضوعیت و اهمیت بیشتری می‌یابد. مشروطیت مقطع مهمی در تاریخ معاصر ایران است که خواهان ایجاد تغییرات مختلفی بود و به‌رغم همه ناکامی‌ها، توانست طرح گفتمان نوینی را در اندازد. با موفقیت مشروطه، جنبه سلبی جنبش محقق شد و از پس آن هواخواهان مشروطه، هریک در پی تحقق وجه ایجابی جنبش برآمدند. ظرفیت جنبش اعم از آگاهی‌پدیدار شده و نیز توان عوامل دخیل در آن، امکاناتی فراهم کرده بود که برآوردن همه خواسته‌ها را حداقل در کوتاه‌مدت ممکن نمی‌کرد. با این حال سد شکسته‌شده قدرت سلطنت مطلقه و مطالبات انباشته‌شده توده‌های مردم، ناگزیر ابعاد رادیکالی را در بین مردم دامن می‌زد که نه تنها به بروز برخی تندروی‌ها و خشونت‌ها انجامید، بلکه جبهه مقابل مشروطیت شامل سلطنت‌طلبان و متحدان دینی و اجتماعی آنها را نیز به واکنش واداشت. با آنکه به‌طور معمول براساس نوعی دوگانه‌انگاری ذاتی، طیف‌های اجتماعی در بُرهه‌های تحول‌خواهی جوامع به دو گرایش کلی موافق تغییر یا ترقی‌خواه در یک سو و مخالفان تغییر یا ارتجاعیون در سوی دیگر طیف تقسیم می‌شوند، پیچیدگی و تنوع اندیشه و نیز عملکرد گروه‌های متعدد در اجتماعات انسانی به‌ویژه معاصر از سطح چنین تقسیم‌بندی قطبی فراتر می‌رود. بر این اساس، در بین گرایش‌های مختلف در مشروطه، دیدگاهی به نمایندگی شهید ثقه‌الاسلام تبریزی قابل مشاهده است که رویکرد میانه و اعتدالی وی با اندیشه محافظه‌کاری قابل توضیح است. ظرافت دیدگاه و عملکرد وی در آن است که او هوادار تغییرات اصلاحی است و در عین حال تلاش دارد از رادیکال شدن و انحراف بر اثر خشونت بی‌پروایانه در جنبش جلوگیری کند. در این نوشتار ضمن اشاره به مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نیز اندیشه سیاسی محافظه‌کاری، آرا و به‌تبع آن کنش سیاسی ثقه‌الاسلام تحلیل می‌شود. به‌نظر می‌رسد دیدگاه وی را بتوان تفکر به‌نسبت بدیع و البته به همان میزان متفاوتی در مقایسه با جریان‌های غالب در دو سر طیفی برشمرد که هریک از ظن خود یار مشروطه شده بودند و البته در این میان، با شیوه‌ای خصمانه به مقابله با دیگری می‌پرداختند. چنین وضعیتی در قلمرو تفکر سیاسی و اجتماعی و ذیل آنچه مواجعه سنت‌گرایان طرفدار وضع موجود با تحول‌خواهان دانسته می‌شود، امری مسبوق به سابقه است. آنچه توجه به آرای ثقه‌الاسلام و مفهوم «مشروطه ایرانی» را که وی در توضیح ویژگی خاص مشروطه‌طلبی ایرانیان مطرح می‌کرد، حائز اهمیت می‌سازد، حضور فعال وی در

قلمرو مطالبه‌گری مشروطیت و در عین حال نقد رادیکالیسم برخی افراد و جریان‌ات تندرو است. با این حال این مرزبندی از سوی ثقه‌الاسلام را نمی‌توان تنها در عرصه سیاسی و مواضع ناشی از فعالیت‌های مبتلا به جامعه ایرانی دانست؛ برعکس بررسی نوشته‌های نظری وی حاکی از آن است که ثقه‌الاسلام عملکردش را بر مبنای تلقی و باور خاص خویش از اموری همچون سنت، نقش مردم، دامنه تحول‌خواهی و نیز اتخاذ موضعی معتدل و میانه‌رو به‌منظور جلوگیری از آثار و تبعات ناخواسته و کنترل‌نشدنی تحولات بنیادین اجتماعی استوار کرده بود. در مروری بر ادبیات نظری مرتبط با محافظه‌کاری نیز نمی‌توان اهتمام به تطورات اجتماعی و سیاسی را نادیده گرفت؛ به بیانی دیگر، اندیشه محافظه‌کاری بیش از آنکه مخالف مطلق هرگونه تغییری باشد، به سازوکارهایی می‌اندیشد که از سویی مطالبات اجتماعی را به شکلی مسالمت‌آمیز و در تطابق و سازگاری با سنن موجود تعریف و هدایت کند و از سوی دیگر پیامدهای ناخواسته و به‌ویژه خشونت‌بار و رادیکال را حداقل برساند. به عبارت دیگر سنت‌گرایی به‌طور کلی و از جمله شخص ثقه‌الاسلام به‌عنوان مثال بارز و خاصی از این دیدگاه، با نگاهی جامع و کلان به مناسبات اجتماعی و سیاسی و سیر تطور آن پرداخته و از این‌رو بر آن نیستند که هدفی همچون تحول در جامعه را می‌توان و بایسته است که به هر قیمتی به انجام رسانید. مهم‌تر از آن و البته فراتر از برداشت ایدئولوژیک، چنین دیدگاهی بر این باور است که توجه به منطق دیرپای حاکم در گذشته جوامع هم‌ناگزیر است و هم‌ثبات و پایداری تغییرات آتی را تضمین می‌کند. بر این اساس در نوشتار حاضر، ضمن بازخوانی گذرایی از اندیشه محافظه‌کاری، به قرائتی از آرای ثقه‌الاسلام تبریزی در پرتو مباحث مذکور پرداخته شده و در کنار آن تلاش شده است مشی عملی و کردار سیاسی وی نیز در چارچوب نظریاتش توضیح داده شود. نکته‌ی حائز اهمیت آنکه ثقه‌الاسلام نه‌فقط به‌مثابه اندیشه‌پرداز، بلکه در مقام یکی از کنشگران مهم دوره مشروطه، عملاً در صف مقدم تحول‌خواهی قرار دارد که البته چارچوب عملکرد وی، منبعت از دیدگاه نظری خاص وی از جمله درباره اموری مانند نقش و دامنه عملکرد مجاز مردم، سنت و شیوه خاص کردار سیاسی از حیث میزان تطابق آن با سنن موجود و پرهیز از رادیکالیسم قرار دارد.

۲. روش‌شناسی

در این نوشتار، برای بررسی و مطالعه رویکرد نظری و عملی ثقه‌الاسلام درباره مشروطه و سنجش و ارزیابی آن با اندیشه محافظه‌کاری از رویکرد روش‌شناسانه فلسفه تطبیقی با تأکید بر پدیدارشناسی و به‌طور خاص آنچه «هانری کربن» بدان پرداخته، استفاده شده است. کربن با تأکید بر این نکته که «هر چیزی را با هر چیز دیگر نمی‌توان مقایسه کرد»، رهیافت تطبیقی را

معادل امری می‌داند که «در زبان آلمانی از آن به Wessenschau یا ادراک شهودی ذات تعبیر می‌شود» (Corbin, 2013: 49). وی در این دیدگاه، که ناظر بر گونه خاصی از شیوه مقایسه‌ای و به بیانی دقیق‌تر تطبیقی است، به آرای ادموند هوسرل توجه دارد و از قضا به‌رغم تأثیرپذیری‌اش از هایدگر در بسیاری از اجزای فکری خویش، در این خصوص از «پدیدارشناسی وجودی یا existential» هایدگر فاصله می‌گیرد. بر این اساس، با آنکه حوزه اصلی‌ای که کربن بدان می‌پردازد، فلسفه به معنای خاص آن است، اما توجه و تأکید وی بر رویکرد هوسرل و شعار معروف پدیدارشناسی وی یعنی «بازگشت به خود اشیا» مجاللی و ظرفیتی می‌آفریند که از آن در تحلیل موضوع حاضر یعنی توجه به همسانی‌ها و تطابق‌های معنادار بین اندیشه محافظه‌کاری با دیدگاه تفه‌الاسلام استفاده شود. البته الزامات و دلالت‌های آنچه کربن ذیل فلسفه تطبیقی طرح کرده است (Corbin, 2013: 58-66)، دامنه گسترده‌ای دارد که همه آن را نمی‌توان در اینجا به‌کار برد و حتی احصا کرد؛ با وجود این، کاربست رویکرد وی در این مقاله براساس این دغدغه بوده که از سویی طبق آنچه وی به تبعیت از هوسرل بیان داشته از تقلیل پدیدارها به مقولات و کلیشه‌هایی خاص اجتناب شود، بدین‌معنا که کوشش کنیم پدیدارها را آن‌گونه که آشکار شده‌اند، بررسی کنیم از این‌رو تنها اهتمام ما در مقام پژوهشگر شاید کمک به این آشکارگی و به بیان وی (متأثر از ادبیات عرفای و حکمی)، «کشف‌المحجوب» باشد. از سوی دیگر در این مقاله با بازخوانی انضمامی‌تری از تفسیر فلسفی کربن بر این مدعا تأکید می‌ورزیم که پدیداری همچون مشروطه‌طلبی تفه‌الاسلام در عین آنکه به لحاظ مفهومی با افق‌های دیگری در تاریخ همراستاست و در نتیجه پدیده‌ای به‌کلی منفرد و تکین نیست، به‌سبب درآمیختگی و تأثیر و تأثرش با زمینه‌های انضمامی، داعیه‌دار خوانشی خاص نیز است که چنانکه اشاره خواهد شد، وی از آن با عنوان «مشروطه ایرانی» نام برده است؛ این دیدگاه به ارائه و صورت‌بندی منظومه‌ای فکری می‌انجامد که می‌توان به‌تبع مشروطه ایرانی از آن با عنوان محافظه‌کاری ایرانی یاد کرد.

۳. چارچوب مفهومی

«محافظه‌کاری»^۱ به معنای مقاومت در برابر تغییر و تمایل به ترجیح شکل امن^۲، سنتی و متعارف نهادها و رفتارهاست (Wilson, 1973: 4). محافظه‌کاران در همه زمان‌ها و جوامع، خواستار تداوم ارزش‌ها و سنن موجود بوده و از تغییر در امر مأنوس و آشنا^۳ هراس دارند. آنها باور و بلکه یقین درباره امور مسلم انگاشته‌شده را به ریسک نوآوری ترجیح می‌دهند تا جایی

-
1. Conservatism
 2. Safe
 3. familiar

که گاهی شیوه سنتی زندگی امری الزام‌آور و حتی مقدس جلوه‌گر شده و به خطر افتادن آن امری کفرآمیز به‌شمار می‌آید (Vierhaus, 1973: 478). در واقع «محافظه‌کاری» به معنای حفظ کردن و تداوم^۱ در نظم و یا سامان اجتماعی^۲ از پیش موجود^۳ و مستمری^۴ فهمیده می‌شود که ورای دگرگونی‌ها پایدار باقی می‌ماند (Suvanto, 1997: 1; Scruton, 2001: 10).

ریشه محافظه‌کاری به یونان و روم باستان و آرای افرادی همچون آریستوفان، افلاطون و سیسرون می‌رسد (kirk, 2007: 5) و البته در طول تاریخ، گرایش‌های مختلفی در قالب آن وجود داشته است (O'sullivan, 2003: 151-164; Viereck, 2017: 11-12; Vierhaus, 1973: 6). برای نمونه ژوزف دومایستر^۵ و «لویی دوپونالد»^۶ در فرانسه با آنکه مانند ادموند برک^۷ انقلاب را محکوم می‌کردند، برخلاف وی، که دغدغه حفظ کلیت نظم بریتانیا در مقابل حملات روشنگری را داشت، براساس بدبینی مسیحیت^۸ درباره ماهیت انسان، کاتولیسیم^۹ را جزء لاینفک محافظه‌کاری می‌دانستند. در تفکر مایستر، تفوق اقتدار خدا بر مناسبات انسانی و نیز تأکید بر نیروهای خیر مندرج در سنت^{۱۰} و از جمله خانواده اهمیت خاصی داشت و او بر آن بود که افراد باید تحت فرمانروایی یک اقتدار مطلق^{۱۱} باشند (Goldman, 2011: 691-692).

در نظر محافظه‌کاران حرکات رادیکال انقلابی پیامد چندان درخشانی در مقایسه با کاستی‌های دوران قبل نداشته و به‌رغم ادعای دموکراسی ناب از سوی نظام جدید، در عمل چیزی جز تداوم الیگارشی فرومایه اتفاق نمی‌افتد (Burk, 1951: 121). حتی اگر دموکراسی در عمل محقق شود هم چه‌بسا به اندازه یک نظام استبدادی مضر باشد و به همین دلیل باید با انجام تغییرات تدریجی و متناسب با سنت، تا حد امکان با اصلاح به تحول در امور مختلف پرداخت، به‌ویژه اینکه تغییرات وسیع از سویی در نیل به اهداف اعلامی شکست می‌خورند و در صورت پیروزی نیز به‌طور معمول با تبعات ناخواسته‌ای مواجه می‌شوند (Quinton & Norton, 2007: 294-295).

-
1. permanence
 2. social order
 3. pre-existing
 4. continuing
 5. Joseph de Maistre
 6. Louis de Bonald
 7. Edmund Burke
 8. Christian Pessimism
 9. Catholicism
 10. tradition
 11. absolute authority

ظهور محافظه‌کاری مدرن به اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم در مقابله با فلسفه روشنگری و انقلاب فرانسه بازمی‌گردد، به‌ویژه زمانی که اثر ادموند برک اندیشمند و سیاستمدار انگلیسی مخالف سرسخت انقلاب فرانسه با عنوان *تأملاتی درباره انقلاب فرانسه* در سال ۱۷۹۰ انتشار یافت. البته خود برک کلمه «محافظه‌کاری» را به‌کار نبرده بود. او در «تأملات» خود از فعل «حفظ کردن»^۱ استفاده کرد و مترجم آلمانی کتاب او «فردریش گنتز»^۲ نیز از عبارتی معادل «میل به حفظ کردن»^۳ بهره برد. معنای سیاسی مدرن محافظه‌کار به مفهوم «کسی که طرفدار حفظ نظم اجتماعی و سیاسی مستقر است»، از نشریه هفتگی *شاتوریان* با عنوان «محافظه‌کار»^۴ منتشرشده به سال ۱۸۱۸ برگرفته شد. کتاب برک، نقد ذهنیت^۵ انقلابی‌ای بود که می‌کوشید ساختارهای جدیدی بر اساس اصول انتزاعی^۶ و عقلانی^۷ خلق کند.

محافظه‌کاران به تلاش برای «رهایی‌بخشی»^۸ شکاک بوده و بر آن‌اند که لیبرال‌ها برای آزادی^۹ و خودمختاری^{۱۰} بیش‌ازحد ارزش قائل شده و شرایط اجتماعی تحقق آنها را نادیده گرفته‌اند (Muller, 2019: 234). بنابراین در شرایطی که لیبرال‌ها عموماً بعد از «جان استوارت میل»^{۱۱} آزادی را به معنای وجود حوزه‌ای از عدم مداخله تعریف کرده‌اند (Arblaster, 2012: 63)، محافظه‌کاران همواره درباره پیامدهای چنین برداشتی از آزادی موضعی انتقادی و توأم با احتیاط داشته‌اند.

اصلی‌ترین آموزه محافظه‌کاری، سنت‌گرایی^{۱۲} است که از تداوم در سیاست، حفظ نهادها و شیوه‌های^{۱۳} موجود حمایت می‌کند و به دگرگونی‌های بزرگ و ناگهانی به‌ویژه تغییرات انقلابی خوشونت‌آمیز بدگمان^{۱۴} است (Quinton & Norton, 2007: 285). از این منظر، سنت مجموعه عقاید، شیوه‌ها و اقدام‌های مرسوم^{۱۵} است که از گذشته تا به حال تداوم داشته^{۱۶} و وفاداری مردم را جلب کرده تا جایی که ایشان خواستار جاودانگی و تداوم^{۱۷}

-
1. to conserve
 2. Friedrich von Gentz
 3. tendency to conserve
 6. Le Conservat
 5. mentality
 6. abstract
 7. rational
 8. liberation
 9. Freedom
 10. autonomy
 11. John Stuart Mill
 12. traditionalism
 13. practices
 14. suspicious
 15. customary
 16. endured
 17. perpetuate

آنها هستند (Kekes, 1997: 365). از این رو باید در خصوص حذف یا تغییر بنیادی نهادها و شیوه‌های زندگی قدیمی و دیرپا بسیار محتاط بود. با این حال، احترام محافظه‌کاران به سنت را نباید نوعی پایبندی برده‌گونه^۱ به مفاهیم، ارزش‌ها و نهادهای گذشته تعبیر کرد (Harrison & Boyd, 2003: 176 & 182). محافظه‌کاری مجموعه‌ای از جزم‌های^۲ ثابت و تغییرناپذیر نیست. برک با وجود باور به اینکه «سنت، هزار مرتبه بهتر از گزینش و تصمیم‌گیری است» (Bashiriyeh, 2013: 178). معتقد بود که دولت بدون برخی از ابزارهای لازم برای تغییر، فاقد ابزار حفظ خویش است (Burke, 1951: 19-20). با در نظر گرفتن تعریفی از محافظه‌کاری که بر جنبه‌هایی همچون ترجیح نهادهای سنتی موجود و مقاومت در برابر تغییر و نیز تمایل به میانه‌روی و محتاط بودن تأکید دارد، می‌توان نتیجه گرفت که محافظه‌کاری در مقابل تغییر مقاومت خواهد کرد، مگر زمانی که تغییر مذکور در مسیر سنت باشد (Wilson, 1973: 13).

از نظر معرفت‌شناسی، امثال برک منتقد کاربرد عقل انتزاعی یا متافیزیکی در سیاست بوده و برآن‌اند که همه گزاره‌های سیاسی را باید در پرتو تجربه‌های آزموده شده ارزیابی کرد (Sibley, 2015: 866). بنابراین، صرف اندیشه نظری و یا منطقی که به لحاظ صوری درست و قابل اثبات باشد، دلیلی بر به‌کار بستن آنها در سیاست نیست. به لحاظ انسان‌شناسی نیز بدبینی ایشان به آدمی، ریشه در آموزه مسیحی «هبوط انسان» (با درک «اگوستینی») دارد چون انسان در نتیجه نافرمانی از فرمان الهی، طبیعتی ناقص، حریص، غیرمنطقی، خودخواه و تشنه قدرت دارد و بهبود رفتارهای انسان و جامعه بیش از عقل و خردورزی، مستلزم لطف خداوندی است (Harrison & Boyd, 2003: 173). گاهی چنین دیدگاهی بر دلایل غیرمذهبی استوار می‌شود، چراکه این تصور وجود دارد که افراد بشر به لحاظ روان‌شناختی به سمت امنیت سوق داده می‌شوند که همین موضوع محافظه‌کاران را بر آن داشته است که بر اهمیت نظم اجتماعی تأکید کرده و در نتیجه به جاذبه‌های آزادی با بدگمانی بنگرند (Heywood, 2017: 67). از نظر ایشان، تباهی ذاتی آدمی سبب می‌شود که انسان‌ها تحت تأثیر انگیزه‌های کنترل نشده خود به شکل نادرستی عمل کنند و لذا وجود قیود و محدودیت‌های^۳ تحمیلی از سوی نهادها به عنوان حد و مرزی در قبال انگیزه‌های درونی^۴، نیازی ضروری است. برخلاف خوش‌بینی لیبرال‌ها، محافظه‌کاری معتقد است انسان‌ها به‌طور طبیعی آزاد یا خوب به دنیا نمی‌آیند؛ آنها به‌طور طبیعی مستعد هرج و مرج، شر و ویرانی هستند و از این رو محدودیت‌های سنتی جامعه، که

-
1. slavish
 2. body of dogma
 3. restraints
 4. subjective impulse

روسو از آنها با عنوان زنجیرهایی که مانع خوبی انسان‌ها می‌شوند یاد می‌کرد، ابزارهایی لازم برای خوب شدن انسان‌ها هستند. چنین قیدوبندهایی انسان‌ها را در چارچوبی پایدار و بادوام قرار می‌دهند که بدون آن رفتار اخلاقی و استفاده مسئولانه از آزادی غیرممکن است (Viereck, 2017: 14). درحالی‌که لیبرال‌ها به قیودی که از سوی نهادها تحمیل می‌شود، با بدگمانی^۱ می‌نگرند، محافظه‌کاران معتقدند نقش قانون بیش از آنکه صیانت از آزادی باشد، تلاش برای حفظ نظم است. نظم اجتماعی در منظر محافظه‌کاران به نهادهای اثبات و سلسله‌مراتب اجتماعی با درجات ثابت^۲ و وظایف مأنوس بستگی دارد که براساس اقتداری از بالا به پایین جریان می‌یابد. این فهم عمودی^۳ از اقتدار را می‌توان به شیوه‌های قدیمی‌تری چون اقتدار مذهبی، نظامی یا با اصطلاح جدیدتر کثرت‌گرا^۴ توضیح داد. متداول‌ترین آنها به‌طور معمول توصیف جامعه‌ای بسامان به‌عنوان اجتماع مؤمنان^۵ تحت یک اقتدار الهی عالی^۶ است (Fawcett, 2020: 48-49). محافظه‌کاران به‌رغم گرایش‌های فکری متفاوت، در اصل وجود نابرابری و نیز ضرورت نظام سلسله‌مراتبی اشتراک نظر دارند و برابری را به‌عنوان امری غیرمطلوب و البته دست‌نیافتنی رد می‌کنند (Heywood, 2017: 112). آنها نابرابری را امری ذاتی^۷ برمی‌شمارد که از طبیعت بشر ناشی شده و به‌طور طبیعی و ذاتی^۸ امری خدادادی^۹ است و خصایصی مانند حرص و طمع^{۱۰} و نفع شخصی^{۱۱} آن را تشدید می‌کند (Dorey, 2011: 55-58).

براساس آنچه بیان شد، رهبری و هدایت جامعه از اهمیت زیادی برخوردار است، چراکه با توجه به تصویر ارائه‌شده از انسان‌ها و آسیب‌پذیری ناشی از نفع‌طلبی افراد، نیاز به انسانی است که با اِعمال اقتدار، سامان کلی جامعه را حفظ کند. خود همین ناگزیر بودن اقتدار در جامعه، نشانی از ضرورت وجود نابرابری در جامعه هم است (Dorey, 2011: 60). پس هرگونه تلاشی برای از بین بردن نابرابری بیهوده و اشتباه است و برای حفظ تنوع مفید در هر تمدنی، نظم و تفاوت طبقاتی در عرصه‌های مختلف باید باقی بماند. تنها انواع واقعی برابری

-
1. suspicion
 2. settled ranks
 3. vertical
 4. pluralistic
 5. community of believers
 6. superior divine authority
 7. inherent
 8. innately
 9. God- given
 10. acquisitiveness
 11. self – interest

نزد محافظه‌کارها، برابری در پیشگاه خداوند و دادگاه عادلانه است و تلاش‌های دیگر برای همسطح‌سازی^۱ به رکود اجتماعی^۲ منجر می‌شود (Kirk, 2007: 7).

برای محافظه‌کاران، قانون اساسی واقعی جامعه در نهادها و شیوه‌های تاریخی آنها نهفته است که اغلب از طریق رسوم^۳ و عادات^۴ و به صورتی تدریجی ایجاد و نهادینه شده است. برک بالاتر از عقلانیت فیلسوفان، خردی را ارج می‌نهد که نهادهای اجتماعی و سیاسی را مطابق با قوانین طبیعی و الهی عمل‌کننده در فرایند تاریخی^۵ شکل می‌دهد. جامعه بسیار پیچیده و در مقابل، عقل انسانی بسی ضعیف‌تر از آن است که بتواند ادعای بازسازی کلی جامعه را داشته باشد. دستکاری در وضعیت جامعه نه تنها به تحقق پیشرفت و حقوق اصیل انسانی منجر نمی‌شود، بلکه می‌تواند عواقب ناگواری مانند هرج و مرج و حتی جنگ داخلی را به دنبال داشته باشد. دومایستر عقل انسان را محکوم به خطا دانسته و بر آن است که بزرگ‌ترین بلای جهان در هر عصری فلسفه است، زیرا فلسفه چیزی نیست جز عقل انسانی که به تنهایی عمل می‌کند و عقل بشر که به ابتکار خود تقلیل یافته، چیزی نیست جز حیوانی که قدرتش محدود به تخریب است (De Maistre, 2017b: 105). وی در نقد اصول جهان‌شمول و انتزاعی تصریح می‌کند قوانینی مثل قانون اساسی ۱۷۹۵ فرانسه برای «انسان»^۶ تدوین شده بود؛ درحالی‌که موجودی به نام انسان، به معنای خاص و انتزاعی آن، عملاً در جهان وجود ندارد. دومایستر همچون برک با تحسین قانون اساسی آمریکا، آن را محصول مجموعه رسوم و سنتی تلقی می‌کرد که در خلال حیات دو قرن گذشته در این کشور تکوین یافته بود. از نظر وی، یکی از مهم‌ترین اشتباهات دوران کنونی باور بدین مسئله بوده که قانون اساسی ملت‌ها مخلوق آدمیان است، درحالی‌که وی آن را به سازوکارهای الهی یا به هدایت خداوند و عاملیت برخی افراد برگزیده نسبت می‌دهد (De Maistre, 2017a: 198).

دیگر اندیشمندان محافظه‌کار مانند رانکه^۷، اُکشات^۸ و فوگلین^۹ نیز به اصولی^{۱۰} قائل بودند که منبعث از سنت‌ها و رسوم گذشته بوده و تجربه انضمامی برآمده از آن به‌جای مفاهیم انتزاعی عقل مابعدالطبیعی^{۱۱} مبنای قانون در اجتماع قرار گیرد (Nisbet, 2017: 39; Vincent,)

-
1. leveling
 2. social stagnation
 3. custom
 4. habit
 5. historical process
 6. man
 7. Ranke
 8. Oakeshott
 9. Voegelin
 10. Principles
 11. abstractions of metaphysical reason

71: 2010). از دیدگاه ایشان، تاریخ بهترین راهنما برای درک حال و برنامه‌ریزی برای آینده و در عین حال راهنمای مناسبی برای تعیین اینکه چه ترتیبات سیاسی ممکن است زندگی را خوب یا بد کند، به‌شمار می‌رود (Kekes, 1997: 352). تاریخ بیانگر نظم متعالی^۱ است که طی زمان بر جوامع مختلف فرمان رانده است. در این میان به‌ویژه مذهب و سامان الهی، به‌طور معمول بخش مهمی از دیدگاه محافظه‌کاران را تشکیل می‌دهد که بالطبع از خاستگاهی فرانسوی نشئت می‌گیرد و اختراع بشری نیست. آنچه ضرورت دارد، لزوم اطاعت از چنین نظامی در زندگی سیاسی و اجتماعی است. به همین دلیل بخش مهمی از مخالفت محافظه‌کاران متقدم با فلسفه روشنگری و انقلاب فرانسه از منظر مذهبی بود. دومایستر پاپ را معمار واقعی شکوه و عظمت اروپا می‌دانست و هدفش در کتاب *درباره پاپ*^۲ احیای دوباره عظمت پاپ آن‌گونه که در قرون میانه و قبل از تضعیف آن در اثر حملات دوره روشنگری سده‌های هجدهم وجود داشت، بود (Wilson, 2011: 17). در باور برک، نظامی وجود دارد که همه چیز را سر جای خود نگه می‌دارد که این نظم دنیوی^۳ از نظامی الهی سرچشمه می‌گیرد و جزئی از آن است (Kirk, 2001: 32). محافظه‌کاران نه‌تنها برای امکان‌های^۴ زندگی خوب، بلکه برای محدودیت‌های بایسته برای زندگی شایسته نیز به تاریخ روی می‌آورند تا بدین‌وسیله امور مستحق وفاداری را از مسائل غیرضروری برای جامعه تشخیص دهند (Kekes, 1997: 353).

در کل، محافظه‌کاری طرفدار حزم و دوراندیشی بوده و بر آن است که لیبرال‌ها و رادیکال‌ها بی‌احتیاط^۵ هستند و اصلاحات بنیادین آنها همانند یک جراحی بزرگ، امری خطرناک است و از این‌رو برای اجتناب از تبعات غیرمترقبه آن باید با تأمل کافی و دوراندیشی لازم اقدام نمود. بر این اساس ویژگی‌های کمابیش مشترکی بین محافظه‌کاری در جوامع مختلف با وجود تفاوت‌هایی بین آنها قابل مشاهده است. در جامعه ایرانی نیز سنت از اقتدار خاصی برخوردار بوده و هست که به‌ویژه در تعامل و بده‌بستان با تطورات بنیادین تاریخ خود را نشان داده است. در این میان، حوزه دینی و به‌خصوص علمای شیعی از دوران صفویه به بعد نقش‌آفرینی مهمی داشته و خلأ مهمی را در جامعه ایرانی در رهبری مدنی و حتی در مقاطعی سیاسی پر کرده‌اند. ایشان در کنار دارا بودن موقعیت حقوقی و ورود در امور مانند حل‌وفصل دعاوی بین مردم، ضمن مراودات با حکومت در مقاطعی نقش واسطه بین دولتمردان با مردم را نیز بر عهده داشتند. در مواردی علمای دینی به‌ویژه در مواجهه با

-
1. transcendent order
 2. Du pape
 3. mundane
 4. possibilities
 5. imprudent

قدرت‌هایی همچون روسیه و بریتانیا در حکم نه‌فقط مدافعان سنت، بلکه افزون بر آن حامیان منافع ملی^۱ عمل می‌نمودند (Black, 2011: 300-301). علما همواره ملجأ مردم بوده‌اند. در دوران معاصر نیز ظلم و ستم‌هایی که زمامداران به‌ویژه عین‌الدوله مسبب آن شناخته می‌شدند و در نهایت به مشروطه‌خواهی ایرانیان انجامید، موجب نزدیکی بیشتر علما به مردم به‌خصوص بازرگانان شده و ائتلافی بین آنها علیه حکومت شکل گرفت که در اینجا نیز حرکت علما به‌مثابه نماینده بخش مهمی از سنت یعنی مرجعیت دینی نه‌فقط حاکی از تعلقات مذهبی، بلکه نمودی از آرزوهای و علایق ملی^۲ به‌شمار می‌آید (Algar, 1980: 240-241). در چنین بستری یکی از گرایش‌های بارز در مشروطه‌طلبی ایرانیان اتخاذ موضع حامیان چنین سنتی در قبال تغییرات نوظهور در جامعه ایرانی است که سعی در ارائه مدلی بومی از آن داشته است که آرای ثقه‌الاسلام تبریزی به عنوان نماینده شاخص آن در ادامه بررسی می‌شود.

۴. یافته‌ها

۴.۱. ثقه‌الاسلام تبریزی

ثقه‌الاسلام تبریزی از علمای شیخی‌مذهب طرفدار مشروطه بود که تلاش زیادی در مشروطه به‌ویژه در تبریز انجام داد. وی به‌رغم تحول‌خواهی، به‌شدت مخالف رویکردهای انقلابی و رادیکال بود. او ضمن تأکید بر استواری در مسیر مشروطه‌خواهی، راه خود را از تندروی‌ها جدا می‌کند و در نقد وضعیت پدید آمده می‌نویسد:

«مایه فساد در تهران تقی‌زاده بود که جمعی را دور خود جمع کرده و توسط روزنامه مساوات نشر افکار بی‌قاعدگی می‌کردند و در تبریز نیز شیخ سلیم با جماعتش من غیر تصور پس‌رو همان مقاصد شده داد سخن داد و اسمش را اتحاد گذاشت که کارش جز ترویج آنارشستی نبود» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 81).

بدین ترتیب اتخاذ رویکردی منتهی به هرج‌ومرج و آشفتگی نکته اصلی مورد نقد ثقه‌الاسلام است چنانکه وی به همین دلیل مخالف اقدامات رادیکال انجمن ایالتی تبریز و مرکز غیبی بود. آغاز تشکیل انجمن‌های ایالتی ولایتی به دوره زمانی بعد از صدور فرمان مشروطیت و تشکیل اولین مجلس شورای ملی برمی‌گردد این انجمن‌ها در جریان نظارت بر انتخابات نمایندگان مجلس اول به‌وجود آمدند بعد از آن نیز به‌عنوان نماینده دولت مستقر فعالیت می‌کردند و وظایفی چون نظارت بر انتخابات، رسیدگی به شکایات و جمع‌آوری مالیات بر عهده آنان بود (Rafi, 1983: 27). انجمن ایالتی تبریز پس از پایان بست‌نشینی تجار و گروه‌هایی از مردم در

-
1. national interests
 2. National Aspirations

کنسولگری انگلیس در تبریز (شعبان ۱۳۲۴) و ارسال تلگراف شروع انتخابات مجلس از سوی محمدعلی شاه به مردم آن شهر، تشکیل شد و عده‌ای از بست‌نشینان با گرد هم آمدن حول و حوش یکدیگر، افزون بر تشکیل انجمن نظارت، انجمنی برای حل و فصل مشکلات شهر تشکیل دادند (Kohestaninejad, 2015: 396). یکی از گروه‌های تأثیرگذار بر اقدامات انجمن تبریز و به‌طور کلی جریان مشروطه در تبریز مرکز غیبی یا سازمان مجاهدین تبریز بود. سازمان مجاهدین تبریز از سوی علی مسیو و همدستان او با ترجمه اساسنامه و مقررات اجتماعین و عامیون قفقاز به وجود آمد. در واقع کمیته سرّی مجاهدین تبریز همان مرکز غیبی بود که مخفیانه از روسیه اسلحه وارد ایران می‌کرد و در مدت زمان کوتاهی بسیاری از افراد را مسلح کرد (Rafi, 1983: 40). به نظر ثقه‌الاسلام، «جمعی اجتماع کردند و جمعی از فداییان قفقاز به را به دور خود جمع کرده اسم مرکز گذاشتند و خود را مشیر و مشار قرار دادند که از جمله کربلایی علی معروف به مسیو و ... امثال آنها بود». وی آنها را «مجملاً جمعی از اجامر و اوباش» دانسته که «هنگامه گرم‌کن شده داد آشوب را دادند» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 52). یکی از مواردی که ثقه‌الاسلام، که خود از اعضا و همکاران انجمن تبریز بود، با آن مخالفت کرد، مربوط به تبعید حاج میرزا حسن آقای مجتهد از علمای بنام تبریز بود. وی در بدو امر و مانند سایر علما با مشروطیت همراه بود، ولی هنگامی که کار بین محمدعلی شاه و انجمن به مجادله کشید، مجتهد و برخی علمای دیگر به طرفداری از سلطنت و سنن قدیم برخاستند و اسلامیه را تشکیل دادند اسلامیه مجمعی از علما بود که در مقابل انجمن تشکیل شده و خود را مخالف بدعت ناشی از انقلاب و حامی اصول شرع معرفی می‌کرد (Mojtahedi, 1948: 65-66). با بروز ماجراهایی در منطقه قره‌چمن و انتساب آن به میرزا حسن آقا مجتهد اعتراضاتی علیه وی برخاست تا اینکه در اجتماع اعتراضی انجمن «شیخ سلیم مردم را به هیجان آورد و سر مجتهد شوراند» چنانچه با تحریک او مردم بیرون رفتن مجتهد از شهر را به زبان آوردند. ثقه‌الاسلام بلافاصله تلاش‌هایی را انجام داد تا جلوی تندی‌ها را بگیرد ابتدا شیخ سلیم را نصیحت کرد همین طور به افراد مسلحی که برای حمایت از مجتهد مهیا شده بودند نیز سفارش‌هایی کرد (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 48-49). اما تلاش‌های او فقط یک هفته دوام آورد، درحالی‌که در یک سو اعضای تندرو انجمن بودند که جز به بیرون رفتن مجتهد از شهر به چیز دیگری راضی نمی‌شدند و در سوی دیگر جمعی از پیروان مجتهد که بیرون شدن شیخ سلیم را می‌خواستند قرار داشتند و در این میان، چون توده مردم با انجمنیان همراه بودند و نبض بازار نیز در دست انجمن بود، با بسته شدن بازار، مجتهد در هفتم ربیع‌الاول ۱۳۲۵ تبریز را ترک کرد (Ariabakhshayesh, 2019: 74-75). ثقه‌الاسلام

اگرچه به لحاظ نگرش مذهبی و دیدگاه سیاسی با مجتهد اختلاف داشت، اما به شدت به این مسئله واکنش نشان داد و به نشانه اعتراض و به‌رغم برخی مخالفت‌ها شهر را ترک کرد. اگرچه پس از مدتی بنا به اصرار برخی نزدیکان دوباره به شهر بازگشت، اما همواره خواستار بازگشت مجتهد به شهر بود. خلق‌و‌خوی آشتی‌جویانه ثقه‌الاسلام مورد پسند همه گروه‌های فعال در تبریز نبود و به‌ویژه آن دسته از مجاهدان قفقازی که در جریان رویدادهای گوناگون رفتارهای تندی از خود نشان می‌دادند، موافقتی با وی نشان نمی‌دادند و ثقه‌الاسلام را شخصی واپس‌گرا می‌دانستند، کما اینکه ثقه‌الاسلام هم تندروی‌های آنان را نمی‌پسندید و برخی فعالیت‌های ایشان را زیانبار برمی‌شمرد (Ariabakhshayesh, 2019: 100-102). در کل، عمل‌گرایی توأم با حزم و احتیاط یکی از ویژگی‌های ثقه‌الاسلام بود و این از خصایص دیدگاه محافظه‌کاری است که به‌جای تلاش برای اجرای سیاست مبتنی بر نظریه‌پردازی‌های انتزاعی، رویکرد تجربی به سیاست را سرلوحه کار خویش قرار می‌دهد (Garnett, 2010: 282). با به توپ بسته شدن مجلس شورای ملی و به‌دنبال نبرد بین طرفداران و مخالفان مشروطه، ثقه‌الاسلام تلاش کرد بین طرفین صلح ایجاد کند و مانع خونریزی بیشتر شود. وی در جریان ارسال قوای دولتی به رهبری عین‌الدوله به سوی تبریز به‌منظور ایجاد آشتی بین مجاهدین مشروطه‌خواه و مخالفان مشروطه پا پیش گذاشت و دو بار به دیدن عین‌الدوله رفت و کوشید بستر مناسبی برای آشتی فراهم کند، اما در نهایت این تلاش‌ها با توجه به رویکرد دو طرف ثمری نبخشید و ثقه‌الاسلام مدتی به انزوا رفت (Ariabakhshayesh, 2019: 108-109). زمانی‌که نیروهای اعزامی محمدعلی شاه شهر را محاصره و از ورود آذوقه جلوگیری کردند، ثقه‌الاسلام ستارخان و باقرخان را طلبید و در حضور تقی‌زاده «صحبت مذاکره با دولتیان» را با این دو چنین مطرح کرد:

«رفته‌رفته کار مشکل‌تر می‌شود و شماها زحمت ملت را کشیده‌اید، حالا هم دولت سخت ایستاده و شهر را محاصره کرده ... عقیده من این است که باید ملت قوت را از دست نداده با دولتیان نیز مذاکره کرده و با آنها تبادل آرا نماید، بلکه بتواند اصلاحی به امر کند و معنی صلح و اصلاح این نیست که ملت تمام تکالیف دولت را قبول نماید یا دولت مقاصد ملت را بالتام بجا بیاورد که این هر دو را تسلیم گویند نه صلح و اصلاح بلکه مقصود از این اصلاح این است که هر دو طرفین را گرفته و حد وسطی قرار بدهند که هم مشروطه به‌عمل آید و هم فیما بین دولت و ملت آشتی شود» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 137).

با به نتیجه نرسیدن اقدام ثقه‌الاسلام برای مذاکره مجاهدین با دولتیان در نهایت خود وی تلگرافی به محمدعلی شاه فرستاده و بازگشت مشروطه را خواستار شد: «به شریعت ظاهره

قسم که تمام همت هوشیاران معروف بر اعلا‌ی لوای سلطنت اسلام و ایران است. امروزه چاره استخلاص مملکت در اعاده مشروطیت و تأسیس درالشوری و حکم انتخابات در همه ممالک است» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 447). با تلاش‌های وی قرار شد طرفین در باسمنج به مذاکره بپردازند. ثقه‌الاسلام در یکی از تلگراف‌های ارسالی به محمدعلی شاه می‌گوید:

«مسلك بنده، مسلك اصلاح و رفع آشوب و قطع مداخله اجانب از مملكت اسلام و دوام سلطنت عظمی و تلاش در قوام و استقلال آن و سعی در اتحاد دولت و ملت و عرض حقیقت امر است ... بنده شخصی هستم طرفدار اصلاح و خدایم گواه است که مقصودی جز اصلاح ندارم» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 466).

ثقه‌الاسلام نه خواهان بازگشت به گذشته بود و نه خواهان حرکت‌های رادیکال در جهت دگرگونی کامل نظم مستقر، بلکه هدف وی کسب و حفظ مشروطه با رویکرد میانه‌روی و اصلاح تدریجی بود؛ اصلاحی که خود پادشاه نیز به آن تن دردهد و از این‌رو تصریح کرد:

«تند رفتن و شتاب‌زدگی را موجب خسارت و زود خسته شدن و به منزل نرسیدن می‌دانم و کند کردن و بخواب رفتن را نیز مستوجب نرسیدن به مقصود... به‌خصوص طبیعت ناقابل من از انقلاب و هرج‌ومرج نهایت انزجار را دارد و تمام مفاسد و خرابی ایران را از لجاح و سبک‌مغزی طرف دولت و خروج از مقصد بعضی طرفداران ملت می‌دانم» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 366-367).

ثقه‌الاسلام در رساله لالان در دفاع از مشروطه و نفی استبداد با رویکردی تجربی با اشاره به فقراتی از تاریخ ممالک اسلامی، استبداد را عامل مهم تسلط اجانب بر سرزمین‌های اسلامی می‌داند. وی با هشدار درباره‌ی خطر دول خارجه برای ممالک اسلامی می‌نویسد: «آیا مملکت اندلس و اسپانیا هشتصد سال در تحت تسلط و استیلای اسلام نبود و قرطبه و غرناطه ام‌البلاد مملکت نبودند؟». سپس از دست رفتن اندلس و اخراج مسلمانان، تصرف بیت‌المقدس و وضعیت برخی سرزمین‌های دیگر اسلامی را یادآور می‌شود و با ذکر اینکه «اجانب به تدریج بر ممالک اسلامی مسلط شد»، نتیجه می‌گیرد «علت این فتور در ممالک اسلامی جز عدم اتحاد پولتیک سلاطین و استبداد و اصرار ایشان در منافع شخصی و اختلاف کلمه ایشان علتی دیگر دارد؟» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 419-420). وی ضعف و نابودی حکومت‌های قبلی ایران را نیز در اثر فساد و عدم مشروطه بودن آنها می‌داند. از جمله اینکه علت انقراض «دولت قویه صفویه» را آن می‌داند که «وزرای خائن وصیت شاه سلیمان را که در حق پسر ارشدش سلطان مرتضی کرده بود قبول نکرده شاه سلطان حسین ساده‌لوح را... انتخاب نمودند» و با استفهامی انکاری می‌پرسد ناکامی نادرشاه که خاک ایران را از لوٹ بیگانگان پاک کرد، «آیا

جهتی جز استبداد و عدم اجرای قانون عدل و مساوات یعنی مشروطه نبودن، علتی دیگر داشت؟» و یا کریم‌خان زند «جز اینکه قوایم سلطنتش بر ارکان قویمه مشروطه نگذاشته بود انقضایش علتی دیگر دارد؟» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 429).

ثقه‌الاسلام در پاسخ به کسانی که آزادی‌خواهی مشروطه را «لامذهبی و خروج از قید شریعت» می‌شمارند، این برداشت را صفت مستبدان دانسته و در بیان معنای درست آن می‌گوید: «این آزادی همان است که خالق منان بر قوم بنی‌اسرائیل عطا فرمود و ایشان را از استبداد فرعون آزادی بخشود» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 437). به تعبیر وی آزادی موهبتی است که خداوند به بندگان اعطا نموده و جز در احکام مربوط به قانون شریعت، در حوزه‌های دیگر از جمله در «احکام سیاسیه کسی را چیره‌دستی نداده و یکی را محکوم به حکم دیگری نکرده و این است معنای آزادی» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 439).

ثقه‌الاسلام در پاسخ به اعتراض کسانی که می‌گفتند مشروطه سبب «ظهور فساد و احراق دماء و سلب اموال و حرکات وحشیانه عوام و شیوع اقاویل باطله فاسده است که از توهم آزادی مطلقه» ظاهر شده، بر آن است که نسبت اینها به مشروطه، «ظلم بین» است، با این حال تأکید دارد اگر هم در مواردی پاره‌ای از این امور بروز یافته، به سبب «جهالت ملت و عدم مداخله عقلا و دانایان است» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 426). به نظر وی، «مشروطه‌طلب، آزادی قلم و آزادی زبان می‌خواهد، یعنی قدرت امر به معروف و نهی از منکر» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 439). بدین ترتیب بین مفاهیم نوین و سنت دینی سازگاری برقرار می‌کند تا تعارض آنها را از میان بردارد. او ضمن تأکید بر اینکه زمام امور باید در دست عقلا باشد، بر این باور است که حضور مردم ذیل عنوان مشروطه هرگز بدان معنا نیست که ایشان هرچه خواستند نسبت به صاحب‌منصبان بیان کنند و از این‌رو انحرافات که به نام مشروطه ثبت شده است، علل خاصی دارد که وی در نظریات مختلفش به آسیب‌شناسی آن می‌پردازد. ثقه‌الاسلام به‌رغم تصدیق برابری مردم در اسلام، برای حضور در عرصه سیاست و تحقق مشروطیت، شرایط خاصی قائل می‌شود همان‌گونه‌که اغلب محافظه‌کاران به موافقت با حاکمیت عمومی^۱ یا حق رأی عمومی تمایل نداشته و میان «مردم»^۲ و «توده عوام‌الناس»^۳ تمایز گذاشته‌اند (Vincent, 2010: 61).

ثقه‌الاسلام درباره انتخاب نمایندگان مجلس شورای ملی، بر آن است که: «می‌گویند رنجبران و فقرا حق دارند که از خود وکیل بفرستند ... حق دارند ولی لیاقت ندارند و الا دایره

1. popular sovereignty
2. the people
3. the rabble

خرابی امور وسیع‌تر خواهد شد». وی در پاسخ به این نکته که «حکومت ملی است و همه حق انتخاب دارند» می‌گوید: «حق داشتن مستلزم لیاقت نیست» به اعتقاد وی، «انتخاب شدن و انتخاب کردن خواه برای وکالت باشد خواه برای وزارت، خواه برای سایر امور، حتی سلطنت عمومی است، ولی با اجتماع شرایط و اتفاق مقتضیات». در واقع در نگرش ثقه‌الاسلام، بی‌سواد و فقدان صلاحیت لازم در بین عامه مردم مانع از این می‌شود که آنها صلاحیت لازم برای حضور در این عرصه را داشته باشند. وی با تفسیری وسیع از مقوله اهلیت در بین عوام در نامه‌ای می‌نویسد: «چشم ظاهربین عوام جز صور و اشباح چیز دیگر را نه بیند و از مرحله ضرورت به عالم معنا پی نبرد» (Thiqat al-Islam Tabrizi, 1977: 390). بنابراین «رنجبران یا ضعیف‌ای دیگر در حکم صغیرند باید اشخاص دیگر کمر همت بسته تقویت از آنها نماید و رفع ظلم از آنها بکنند» (Thiqat al-Islam Tabrizi, 1977: 416). غیر از این مبنای انسان‌شناسانه در اندیشه ثقه‌الاسلام، او به روند اتفاق افتاده در مشروطه نیز انتقادهای جدی وارد می‌کند و معتقد است مشروطه‌طلبان از باطن مسئله غفلت کردند که نتیجه‌اش، همانا میدان‌داری افراد بدون علم بود. به عبارت دیگر، مشکل زمانی به وجود آمد که توجهی بدین قضیه نشد که «سیاستمداری و مملکت‌داری علم مخصوص دارد»، از این رو با آنکه بازبینی و دگرگونی در سامان پیشین ضروری بود، اما افرادی مستعد و تربیت‌شده وجود نداشتند که برای تعبیه اصول نوین آمادگی لازم و درخوری داشته باشند. چنین موضعی، بر همان اصل بنیادین محافظه‌کاری صحنه می‌گذارد که معتقد است انسان‌ها قادر به حکمرانی بر خودشان نیستند؛ آنها به راهنمایی حکمت‌آمیز عرف و سنت و نیز حکمرانی نخبگان نیازمندند (Vincent, 2010: 77). البته ظاهراً نزد ثقه‌الاسلام نیز همچون اغلب محافظه‌کاران هیچ‌گاه معلوم نمی‌شود که زمان بلوغ فکری و اجتماعی عموم افراد کی فرا خواهد رسید و از این رو، نقصان توان و صلاحیت ایشان ظاهراً امری همیشگی است.

یکی از دلایل مخالفت با حق رأی عمومی از سوی ثقه‌الاسلام این بود که وی به دموکرات‌ها و مشروطه‌خواهان می‌گفت حالا حکومت و مقدرات در دست شماست، ولی اگر آب‌ها از آسیاب بیفتند و مرتجعان که ملاکین و زمین‌داران عمده هم در ردیف آنها هستند از سوراخ‌ها سر در بیاورند و رعایای خود را دسته‌جمعی با یک اشاره به پای صندوق رأی بفرستند و به نفع خود رأی آورند و در مجلس جای بگیرند و بر روشنفکران و احرار انقلابی راه ندهند، ملت ایران ناچار است پنجاه سال دیگر در جا بزند (Fathi, 1973: 558). بنابراین تغییر بنیادین در این حوزه می‌توانست خلاف جهت مشروطه موجب احیای استبداد یا حتی بدتر شدن اوضاع شود.

در بحث از قانون، ثقه‌الاسلام به مانند علمای مشروطه‌خواه با تمایز میان «شرع» و «عرف»، قانونگذاری را مختص امور عرفی می‌دانست. ثقه‌الاسلام می‌گوید: «مشروطه ایرانی نمی‌خواهد که بدعتی در دین گذاشته شود و قانون عرفی را قانون شرع الهی واجب‌الاتباع خداوندی داند و نمی‌خواهد پاره‌ای اصول منکره را داخل مملکت نماید» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 431). دغدغه‌مندی در خصوص تطبیق گفتار کلی ناظر بر مشروطه با مختصات و مقتضیات جامعه ایرانی به انحای گوناگون در بین دیگر اندیشمندان ایرانی نیز وجود داشته و بدان پرداخته شده است که بررسی و ارزیابی آن از قضا با عنایت به آرای کسانی همچون ثقه‌الاسلام، موضوع بحث‌های متعددی بوده که گاه تلاش متفکرانی مانند ثقه‌الاسلام را بر اساس «اسلامیزه» کردن مفاهیم مدرن که گاه سبب اعوجاجاتی در مضمون آنها نیز می‌شده، تلقی کرده‌اند (Tabatabai, 2013: 543-547; Ajoudani, 2004: 35-38). در هر حال ثقه‌الاسلام در منظومه فکری خویش، مشروطه را «منع اراده شاهانه و لزوم شورا» در «امور عرفیه» می‌داند که مدار آن بر سه قوه مقننه، قضاییه و مجریه قرار دارد. او معتقد است قوه مقننه، «فقط برای وضع قانون است در امور مملکتی از تعیین حدود شاه و رعیت و اخذ و عطا و حدود داخله و خارجه و گرفتن مالیات و سرباز و صلح و جنگ و غیر آنچه در اداره مملکت‌داری لازم است و قوام مملکت و سلطنت با اوست» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 431). بنابراین «کار مشروطه با سلطنت است که قابل و مستحق شرط و تقلید است، نه مذهب و احکام عرفیه مستوجب اصلاح است و نه احکام شرعیه و قوانین عرفیه محتاج به شورا است نه قوانین شرعیه و شرعاً نیز شورا در موضوعات است نه در احکام» (Thiqat al- Islam Tabrizi, 1977: 430).

در نهایت ثقه‌الاسلام به لزوم پیگیری مطالبات مردمی در عین حفظ امنیت تأکید ورزیده و اعلام می‌دارد که تندروی‌های برخی از تحول‌خواهان، بهانه به دست مخالفان مشروطه می‌دهد تا بساط آن را محدود کنند و حتی در صورت امکان برچینند، کما اینکه بی‌نظمی و آشفتگی اوضاع سبب دستاویز برخی از مذهبیبون برای مخالفت از منظر دین می‌شود. بدین ترتیب افزون بر مباحث معرفتی، وی از نظر عمل‌گرایی نیز مشی اعتدالی را سازنده می‌دانست و بر لزوم خودداری از تندروی و حرکات رادیکال تأکید داشت.

۵. تحلیل و نتیجه

مشروطه در ایران به اقتضای شرایط و تحولات رخ داده، خوانش‌ها و به تبع آن تحقیق‌های خاصی داشته است. ثقه‌الاسلام با طرح «مشروطه ایرانی» و بر مبنای آنچه ملهم از رهپافت

فلسفه تطبیقی می‌توان بیان کرد، از سویی در زمره باورمندان به مشروطه‌طلبی قرار می‌گیرد که خواهان پاسخگو کردن حکومت و تلاش در راستای عملکرد قانون‌محور و بها دادن به نظر و اراده عمومی است تا بخشی از ناکارآمدی سیستمی را جبران کند؛ در عین حال ثقة‌الاسلام در این اقتباس تاریخی، به ورطه تقلیل‌گرایی و فرو کاستن همه منویات تطورخواهانه به گفتاری تقلیدی نیفتاده و بر آن است که جریان نوظهور مذکور را بر بستری از زمینه‌های فرهنگی و سنت اجتماعی دیرپای ایرانی طرح کند. نمود بارز محافظه‌کاری در دیدگاه وی، احتیاط در خصوص تندروی‌ها و حرکات رادیکال خواهان تغییر در دوران مشروطه است. مسئله و بلکه مفروضه مهم در رویکرد تطبیقی مورد استفاده به تاسی از تأملات هانری کربن، آن است که در بررسی وجوه شباهت‌گرایانه وجودی و هستی‌شناسانه لزوماً نباید به شواهد تجربی و ملموس اثرگذار به صورتی علی و معلولی امید بست؛ مهم‌تر از چنین رابطه علی، همبستگی و پیوند معنادار دو منظومه فکری معنادار در برهه‌هایی حتی فراتر از تاریخ به معنای متداول و مرسوم آن است.

در وجه انسان‌شناسی، ثقة‌الاسلام بیش از نگاه بدبینانه به انسان، نگاهی حمایتی به مردم دارد و به‌صراحت از وضعیت صغیر بودن ایشان در عرصه پیچیده سیاست یاد می‌کند. با وجود ابهامات و بلکه سکوت در خصوص زمانی که توده‌ها ممکن است صلاحیت و اهلیت لازم برای مشارکت در سیاست را بیابند، ظاهراً وی بر آن است که می‌توان در طول زمان افراد را مهیای مشارکت مستقیم‌تر در تعیین سرنوشت خویش کرد، هرچند بازه زمانی و موعد مقرر این امر چندان در آرای ثقة‌الاسلام آشکار و شفاف نیست و معلوم نمی‌شود که مردم دقیقاً چه زمانی صلاحیت و اهلیت لازم برای تصدی امور خویش را به‌دست خواهند آورد. به هر حال، نگاه وی درباره جایگاه مردم، با منطق برابری دوران مدرن متفاوت است، چراکه وی میان داشتن حق با توانایی و شرایط لازم برای اعمال حق، تفاوت قائل می‌شود. قرار گرفتن این قیدوبند و بلکه احتیاط در کنار اهتمام وی به همراهی با مطالبات مشروطه‌طلبانه، وجه دیگری از تفکر محافظه‌گرایانه او را آشکار می‌سازد و آن هم بها دادن و بلکه اولویت قائل شدن برای نهادهای دیرپای سنتی و همزمان تلاش در خصوص روزآمد کردن آنهاست تا تغییرات در مسیری متعادل و اعتدالی به ثمر بنشیند. وجه تمایز رویکرد ثقة‌الاسلام و در عین حال اهمیت لزوم انجام تغییرات تدریجی در اندیشه ثقة‌الاسلام را در مقایسه با روشنفکران رادیکالی همچون آخوندزاده که برای نمونه با دفاع از قانون اساسی عرفی و «تفکیک مطلق سیاست از دیانت»، خواستار تغییرات بنیادین در سنت اجتماعی و دینی مستقر بودند، بهتر می‌توان ارزیابی کرد. البته در سوی دیگر طیف نیز بخشی از علمای موسوم به مشروطه‌خواه قرار داشتند که بر لزوم پای فشردن بر مبانی دینی اصرار داشتند و از این‌رو در مقام مقایسه و تطبیق باید گفت

ثقه‌الاسلام با رویه اعتدالی و یا جریان سوم در مشروطه ایرانی، درصدد بازگشایی راهی برای انجام تغییرات مسالمت‌آمیزتر بود. ویژگی مهم این روش افزون بر مبانی فکری خاص آن، از حیث پروژه‌های اجتماعی ناظر بر تلاش برای کنترل دامنه تغییرات اجتماعی و اجتناب از خشونت‌ورزی ناشی از تغییرات بنیادین بوده است. ثقه‌الاسلام در مواردی همچون عمومی شدن حق رأی، دل‌نگران آن است که بنیان نهادن سامان جدیدی در سیاست و اعطای این حق به همگان، امکاناتی ایجاد کند که همه تبعات آن در آینده قابل کنترل نباشد و چه‌بسا زمام کار به دست ناهلانی بیفتد که با دستاویز قرار دادن همین بستر به مصادره همه دستاوردهای مثبت مشروطه اقدام کنند. در نهایت باید افزود نکته‌ای که گاه جزو پیامدهای ناخواسته سنت محافظه‌کاری در جاهای مختلف از جمله ایران بوده، آن است که سنت و حامیان آن با آنکه به‌طور معمول در مقابل دیدگاه‌های نوظهور به واکنش در قبال تندروی و حرکات رادیکال و انقلابی آنها شناخته می‌شوند، اما بسیاری از اوقات با تقویت شدید سنت، در عمل تفسیری از آن را بازنمایی و تقویت می‌کنند که خود در مقابل روح زمانه و مطالبات آن، موضعی به ناگزیر بنیادین و رادیکال می‌یابد. ایدئولوژیک شدن سنت و تلاش برای احیای آن بخشی از سنت که نسبتی معنادار با اکنون ندارد، گاه از پیامدهای ناگزیر چنین رویه‌ای است. با آنکه نظرها و کنش‌های ثقه‌الاسلام حداقل به لحاظ آنچه در طول حیات سیاسی وی به منصفه بروز و ظهور رسیده است، چندان تطابقی با چنین خوانش ایدئولوژیکی ندارد، اما تداوم گفتار امثال ثقه‌الاسلام در کنار مزایای مهمی مانند تعیین نسبت موقعیت ایرانی تحول‌گرا در متن مناسبات مدرن با اندیشه‌ای جدید، واهمه درغلتیدن به‌گونه‌ای از برجسته‌سازی سنتی را حتی تا جایی که در نقطه مقابل تغییرات ناشی از زمانه بایستد، خاطر نشان می‌سازد. از یک منظر، دیدگاه محافظه‌کار و سنت‌گرای ثقه‌الاسلام در جامعه ایرانی بنیانگذار سنتی نوین در مطالبات تحول‌خواهانه جدید شده و استمرار یافته است. با این حال برخی سؤالات و ابهامات ولو ناخواسته در خصوص احتیاط‌ورزی و قیودی که بر ایفای نقش فعالانه مردم در قلمرو سیاسی از جانب ثقه‌الاسلام طرح شده است، می‌تواند ولو به‌صورت غیرمستقیم در خدمت جریان تجدستیز قرار گیرد. در واقع، از خلال مطالعه‌ای تطبیقی در اندیشه رایج از ایدئولوژی محافظه‌کاری با آرای ثقه‌الاسلام می‌توان گفت دیدگاه وی در این خصوص روی دیگر و شاید هم به تعبیری پیامد ناگزیر طرح مفهوم مشروطه ایرانی از سوی وی است، بدین معنا که برای موضع‌گیری نقادانه در قبال مشروطه‌خواهی در ایران، وی با نگاهی گزینشی به بنیان‌های سنت جامعه ایرانی و اسلامی باز می‌گردد تا از خلال آن تفسیری قابل قبول از حیث نظری و قابل اجرا و عملیاتی از جنبه عملی ارائه کند. بدون تردید چالش‌هایی در این مسیر تطبیقی و مقایسه‌ای هم برای خود وی و هم در بررسی انتقادی دیدگاه وی بروز می‌یابد که یکی از

مهم‌ترین آنها وجود عناصر ناگزیری در سنت ایرانی است که مواردی مانند نظام سلسله‌مراتبی و نابرابری افراد در آن، سیاست مبتنی بر حضور تعیین‌کننده نخبگان به اضافه وجه اقتدارگرایی سنت از آن جمله‌اند. آنچه وجود چنین عواملی را در آرای امثال ثقه‌الاسلام پیچیده‌تر و برای مطالعات بعدی ضروری می‌سازد، کنشگری وی در قلمرو سیاست عملی است که دغدغه‌هایی مانند مراعات نظم مستقر و تلاش برای تغییرات مسالمت‌آمیز را نیز به موضوعی کانونی برای وی تبدیل کرده است.

۶. قدردانی

مؤلفان از مسئولان فصلنامه سیاست به‌ویژه داوران و هیأت تحریریه محترم که با نظرها و نقدهای کارشناسی خود در اصلاح و ارتقای کیفیت نوشتار حاضر نقش مؤثری داشتند، صمیمانه سپاسگزارند.

۷. بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوء رفتار و غیره، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

References

1. Ajoudani, M. (2004). *Mashruteh -ye Irāni (Iranian Constitution)*. Tehran: Akhtaran. [In Persian]
2. Algar, H (1980). *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley, University of California press.
3. Arblaster, A. (2012). *Liberalism-e gharb zohor va Soghot (The Rise and Decline of Western Liberalism)*, Trans. Abbas Mokhber, Tehran: Markaz. [In Persian]
4. Ariabakhshayesh, Y. (2019). *Sarv-e Sār-be-Dār: Zendagi, zamaneh va andishe-ye mirzā alī āqā siqat-al-eslām tabrizī, (The Life, Times and Thought of Mirza Ali Aqa Thiqaṭ al- Islam Tabrizi)*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
5. Bashiriyeh, H. (2013) *Tārikh-e andishehā-ye siyāsī dar garn-e bistom: moḥāfezekārī va liberalism (History of Political Thought in the 20th Century, vol. II, Liberal and Conservative Thought)*. Tehran: Nay. [In Persian]
6. Black, A (2011). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
7. Burke, E (1951). *Reflections on the French Revolution*, London: J.M. Dent & Sons LTD.
8. Corbin, H (2013). *Iranian Philosophy and Comparative Philosophy*, Trans. Javad Tabatabai, Tehran: Minooye Kherad Publication; [In Persian]

9. De Maistre, J (2017a). "Conservatism as Reaction", in Trence Ball and et al., eds. *Ideals and Ideologies: A Reader*. New York: Routledge
10. De Maistre, J (2017b). *The Generative Principle of Political Constitutions: Studies on Sovereignty, Religion and Enlightenment*, Trans. Jack Lively, London, Routledge.
11. Dorey, P (2011). "The Importance of Inequality in Conservative Thought", in Doğançan Özsel, ed. *Reflections on Conservatism*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
12. Fathi, N (1973). *Zendegināme-ye Nāme-ye Shahid-e Nyknām Thiqat Al-Islam Tabrizi 1898-1951 and Part of the documented history of constitutionalism*, Nouriani Charitable Foundation Pub. [In Persian]
13. Fawcett, E (2020). *Conservatism: The Fight for a Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
14. Garnett, M (2010). "Conservatism", in Mark Bevir, ed. *Encyclopedia of political theory*, SAGE Publications, Inc.
15. Goldman, L (2011). "Conservative Political Thought from the Revolutions of 1848 until the fin de siècle", in Gareth Stedman Jones & Gregory Claeys, eds. *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
16. Harrison, K; Boyd, T (2003). *Understanding political ideas and movements*, Manchester: Manchester University Press.
17. Heywood, A (2017). *Political Ideologies: An Introduction*, London: Palgrave.
18. Kekes, J (1997). What is Conservatism?, *Philosophy*, 72, 351-374; < DOI: 10.1017/S0031819100057053 >.
19. Kohestaninejad, M (2015). *Enghelāb-e mashruteh va advār-e majles-e shurā (Constitutional Revolution and the Periods of Consultative Assembly in Kazem Mousavi Bojnourdi and Sadegh Sajjadi, eds. Tārikh-e jāḡ Irān (The Comprehensive History of Iran Vol. XII), Tehran: Dā'erat-ol-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi. [In Persian]*
20. Kirk, R (2001). *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*, Washington, D.C., Regnery Publishing, INC.
21. Kirk, R (2007). *The Essential Russell Kirk: Selected Essays*, Edi. George A. Panichas, Wilmington, ISI Books.
22. Mojtahedi, M (1948). *Rejāl-e Azarbaijān dar 'asr-e mashruṭiyat, (The Men of Azerbaijan in Constitutional Era)*, Tabriz, Naghshe- Jahan. [In Persian]
23. Muller, J.Z. (2019). "Conservatism: The Utility of History and the Case against Rationalist Radicalism", in W. Breckman & P. Gordon, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
24. Nisbet, R (2017). *Conservatism: Dream and Reality*, Abingdon, Routledge.
25. O'sullivan, N (2003). "Conservatism", in Terence Ball & Richard Bellamy, eds. *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
26. Quinton, A; Norton, A (2007). "Conservatism", in Robert E. Goodin & et al., eds. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Volume I. Malden, Blackwell Publishing Ltd.
27. Rafi'i, M (1983). *Anjoman, orgān-e anjoman-e eyālāti-ye Azarbaijān, (Anjoman: the Organ of the Azerbaijan state assembly)*. Tehran: Nashr-e Tārikh-e Irān. [In Persian]
28. Scruton, R (2001). *The Meaning of Conservatism*, Basingstoke, Palgrave.
29. Sibley, M.Q. (2015). *Idehā va ideologyhā-ye siyāsī: Tārikh-e andisheh-ye siyāsī Political ideas and ideologies: a history of political thought (Trans. Abd al-Rahman Alem, Tehran: Nay. [In Persian]*

30. Suvanto, P (1997). *Conservative Thinkers from the French Revolution to the 1990s*, Trans. Roderick Fletcher, London: Macmillan Press LTD.
31. Tabatabai, J (2013). *Reflection on Iran; The second volume: Theory of the Rule of Law in Iran; Second part: Fundamentals of the Theory of Constitutionalism*, Tehran: Minooye Kherad Publication; [In Persian]
32. Thiqaṭ al- Islam Tabrizi. (1977). *Majmu'a-ye āsar-e qalamī (Collection of Written Works)*, ed. Nusratullah Fathi. Tehran: Anjoman āsar-e melli. [In Persian]
33. Viereck, P (2017). *Conservatism: from John Adams to Winston Churchill*, Princeton, New York: Routledge.
34. Vierhaus, R (1973). *Conservatism*, in Philip W. Wiener, ed. *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas, Volume I*. New York: Charles Scribner's Sons Publishers.
35. Vincent, A (2010). *Modern Political Ideologies*, Chichester, Blackwell Publishing Ltd.
36. Wilson, B (2011). "Counter-Revolutionary Thought", in Gareth Stedman Jones & Gregory Claeys, eds. *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
37. Wilson, G.D. (1973). "The concept of Conservatism", in Glenn D. Wilson, ed. *The Psychology of Conservatism*. London: Academic Press INC.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

