

گفتمان هویتی تجددگرایان ایرانی در انقلاب مشروطیت

علی اشرف نظری*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد

(تاریخ دریافت: ۸۶/۶/۱۵ - تاریخ تصویب: ۸۶/۸/۱۰)

چکیده:

انقلاب مشروطیت نقطه عطف رویارویی هویتی ایرانیان با مدرنیته است که از آن به عنوان انقلابی برگرفته از مفاهیم مدرن در تمایز با سپهر اندیشه و هویت سنتی یاد می‌شود. مشروطیت، سرفصلی جدید از تاریخ ایران است که تحولات آن بر تاریخ سیاسی ایران در قرن بیستم سایه افکنده است و بر فرهنگ، اقتصاد و سیاست کشور ما تأثیری غیرقابل انکار نهاده است. یکی از گفتمان‌های هویتی مندرج در گفتمان مشروطه، گفتمان تجددگرایی است که درک آن می‌تواند به فهم زوایای نامکشوف هویت ایرانی در این مقطع یاری رساند. طیف تجددگرایان متشکل از گروهی کوچک اما رو به گسترش از روشنفکران و نخبگان بودند که یا دارای زمینه تحصیلاتی جدید، یا اغلب صاحب منصب دولتی، بازرگان، سیاح، دیپلمات و یا افرادی «خود ساخته» بودند که با اندیشه های مدرن آشنایی یافتند. آنان به رغم همه تفاوت‌ها، دارای وجوهی مشترک بود که می‌توان آن را ذیل «گفتمان تجددگرایی» آورد.

واژگان کلیدی:

مشروطیت - مدرنیته - خانون - ناسیونالیسم - باستان‌گرایی

Email: anazari@yazduni.ac.ir

* فاکس: ۰۳۵۱۸۲۱۰۳۱۰

نویسنده، این مقاله را به روح سرشار از عاطفه و مهر تمام مادران ایران زمین تقدیم نموده است. به امید آن که وجود گرانقدر آنها را از یاد نبریم.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در این مجله منتشر شده است:

"مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز" شماره ۶۹، پائیز ۱۳۸۴؛ "غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت های غرب از اسلام"، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷.

مقدمه

«تمدن عاریه چون قبا و پیراهن عاریه می ماند،
یا فراخ است یا تنگ، یا دراز است یا کوتاه.»
(طوطی مراغه ای، ۱۳۰۵: ۳۵۱).

گفتمان تجددگرایی که از آن با تعابیر دیگری نظیر «غرب‌گرایی» (Westernization)، «نوگرایی»، «انطباق‌گرایی»، «مدافعین مدرنیته»، «غربزدگی» و «تجدیدنظرطلبی» (Revisionism) یاد می‌شود (رک: حائری ۱۳۶۴؛ قیصری ۱۳۸۳؛ موتقی ۱۳۸۰؛ آدمیت ۱۳۴۰)؛ یکی از گفتمان‌های اصلی ظهوریافته در فرایند انقلاب مشروطیت است. حاملان این گفتمان که بیش از هر گروه دیگری متأثر از مفاهیم و صورت‌بندی‌های سیاسی مدرنیته بودند، با نوعی ایدئولوژی‌پردازی و کنشگری فعالانه اجتماعی توانستند به عنوان پایه‌گذاران عناصر محوری گفتمان مشروطیت به موقعیتی محوری دست یابند. فرضیه ما در مقاله حاضر این است که «آشنایی متفکران تجددگرایی عصر مشروطه با مدرنیته با یک «روند کژتابی» (distortion) یا «تقلیل‌گرایی» همراه بود که نتیجه دوپاره‌گی معرفت‌شناختی دو گفتمان هویتی سنتی و مدرن است که به شکل افتراق میان عقاید و تصورات ظاهر می‌شود و این دو جز از راه تقلیل و فروکاستن، قادر به ارتباط با هم نبودند». طیف تجددگرایان متشکل از گروهی کوچک اما رو به گسترش از روشنفکران و نخبگان بودند که یا دارای زمینه تحصیلاتی جدید، یا اغلب صاحب منصب دولتی، بازرگان، سیاح، دیپلمات و یا افرادی «خود ساخته» بودند که با اندیشه‌های مدرن آشنایی یافتند. غالباً دانش آنها از غرب (به استثنای میرزا ملکم‌خان)، «دانشی دست دوم» بود که از طریق مسافرت به هند، استانبول، مصر، مهاجرت به قفقاز و اروپا به دست آمده بود (Keddie 1995: 99). آنان به واسطه نوعی «آگاهی» که از غیر(فرنگ) یافته بودند، تحت تأثیر مکاتب فکری و فلسفی اروپا دارای آراء و نظریاتی بودند که به رغم همه تفاوت‌ها، دارای وجوه مشترکی بود که می‌توان آن را ذیل «گفتمان تجددگرایی» آورد.

از نظر متفکران تجددگرا، روح نهادها و فرهنگ بومی چنان دستخوش انسداد و رکود شده که دیگر شوقی برنمی‌انگیزد و همه را وامی‌داشت به «تأمل در خود» (که حاصل آگاهی مدرن بود) بپردازند. تأملی که از دریچه آن بتوان ضمن آگاهی از موقعیت خویش، به ترسیم یک نظام و ساختار معنایی جدید جهت عقب راندن ساختارهای نومیدکننده و فاسد حاکم پرداخت. آنها متأثر از اندیشه‌های تجدد اولیه که خط صریح و تمایزبخشی میان سنت/مدرنیته قائل می‌شد،

درصد عدول از قواعد نظم سیاسی سنتی بودند.^۱ در گفتمان متجددین، «از آنجایی که میراث فرهنگی - تاریخی مربوط به عصر سنت و آنچه که «گذشته» نامیده می‌شود، باید رها و دور انداخته شود، تلاش برای دستیابی به هنجارها و الگوهای معنابخش برای تبیین خودآگاهی و بودن» ضرورت می‌یابد» (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۶۳). آنها که خود را «رافع انحرافات» و «منورالعقول» (کرمانی ۱۳۶۲: ۲۴۱) می‌دانستند، نزاعی مجادله‌برانگیز میان سنت/مدرنیته ترسیم می‌کردند که بر اساس نگرش «ترقی‌گرایانه» مدرن، آنچه استوار تلقی می‌شد، ساختار حصین مدرن بود. روشنفکران متجدد، متأثر از جریان فکری کلیت‌نگر سده نوزدهم، برداشتی «جبرگرا» (determinist) و «صورت‌گرا» (formalist) از مدرنیته داشتند و تصورشان بر این بود که حرکت عقل در مسیر تاریخی خود به پیش می‌رود و در مواجهه «ناهنگام» سنت و تجدد، سرنوشت سنت در ابهام و زوال فرو خواهد رفت.

زمینه‌های فکری تجددگرایان

در ادراک متجددین، اهالی فرنگ «سیوف قاطع» و «وحیدان عصر» بودند که دارندگان «ید بیضای موسوی» و «دم جان بخش مسیحایی» بودند (شوشتری ۱۳۶۳: ۳۱۵-۳۱۲). آنها بر این اعتقاد بودند که «از ازدواج قریحه آسیایی و اروپایی ممکن است تجدد و نهضتی برپا شود و باز شرق جانشین غرب گردد و تاریخ بازی خود را از سر گیرد» (نوروز ۱۹۲۵: ۵۸۶). از این رو، تجددخواهی ایرانی پیوندی ناگسستنی با «فرنگ» یافت. در مشاهدات و گزارش‌های آنان، حال اروپا، افق آینده ایران گشت و اروپا به آرمان شهری مطلوب مبدل شد که می‌بایست به تدریج جایگزین ناکجاآبادهای بشری شود. «میرزا ابوطالب اصفهانی» نویسنده «مسیر طالبی»، «میرعبداللطیف شوشتری» نویسنده «تحفه العالم»، «مستشارالدوله تبریزی» نویسنده «رساله یک کلمه»، «آقا احمد کرمانشاهی» نویسنده «مرآت الاحوال جهان نما»، از نخستین ایرانیانی بودند که درصدد برآمدند «فضائل عصر جدید» را بشناسند تا بنیان‌های لازم را برای ارائه «برداشتی نو» و «حرکتی صعودی» بر «سیاق مستحسنه فرنگ» فراهم آورند (اصفهانی ۱۳۶۳: ۲۶۳). شوشتری با تأمل در تحولات و دگرگونی‌های روزیافته در روسیه در دوره پترکبیر، راز پیشرفت آنان را در اخذ دستاوردهای تمدن «یورپ» دانست و نوشت:

^۱ هرچند در ادامه خواهیم دید، آنها این سنت زدایی را شامل سنت های باستانی ایران ندانستند و شاید همانند هم قطاران مدرن خود به «نوزایی» میراث نیاکانشان پرداختند. متأثر از چنین واقعیتی «منگل بیات» می‌نویسد: «روح و کالبد آنچه اندیشه ترقی خواه روشنفکران ایرانی در سده نوزدهم اش خوانده اند، به راستی «سنتی» بوده است. گرچه این گروه از روشنفکران در «غرب گرای» خویش ندهایی بلند سر داده اند اما تنها شمار اندکی از ایشان خواهان پیروی بی چند و چون از رسم و راه فرنگیان شدند و به انکار میراث ایرانی و اسلامی خود برخاستند» (بروجردی ۱۳۸۰: ۲۸۸). «سید جواد طباطبایی» نیز معتقد است که نظام مشروطه ایران متمایز از تجربه عثمانی در برقراری حکومت لائیک، از یک سو و نظام مشروطه کشورهای مانند انگلستان، به دنبال آن بود که نسبتی با سنت ایجاد کند (طباطبایی ۱۳۸۳: ۴۲).

«هفتاد سال قبل از این اروسیه [روسیه]، مردمان جنگلی و از قبیل حشرات الارض بودند. پتر نام پادشاهی که با پادشاه قهار نادرشاه معاصر بود، با چند کس از مخصوصان ملک خود برآمده بیست سال کمابیش در اطراف عالم خاصه در یورپ سیاحت نمود و هر جا هر چه پسندیده دید فرا گرفت» (شوشتری ۱۳۶۳: ۳۳۶).

آقا احمد کرمانشاهی هم امید داشت «صاحبان هوش و نظر به مضمون خُذ ما صفا و دغ ما کدر، آن چه را که در سیاست مدن مستحسن دانند انتخاب و از قبیح اجتناب نمایند، فاعتبروا یا اولی الابصار!» (کرمانشاهی بهبهانی ۱۳۷۵: ۳۹۱). مستشارالدوله نیز در فراخوان خویش برای یافتن «راه ترقی»، به کشف اهمیت قانون در برپا کردن «جمع انتظامات فرنگستان» پرداخت و تمامی آن قوانین را با قرآن مجید مطابق یافت (مستشارالدوله تبریزی ۱۳۸۲: ۶-۴).

در روایت هویتی متجددین، معادله «نزع سنت و مدرنیته» به صورتی مورد توجه قرار می‌گیرد که زوایای بومی و عادات فرهنگی ما چنان مورد بازبینی قرار گیرد که به ترسیم و استقرار ایده‌ها، نهادها و خصایص مدرن یاری رساند. آنچه که در این راستا باید مورد توجه قرار داد نوعی «ترجمه» و «انطباق یابی» فرهنگی است که بر اساس آن می‌بایست به «تحریض» و «تشویق» به اخذ تمدن مغربی» در ایران پرداخت (تقی زاده، در: آدمیت ۱۳۴۰: ۱۱۴-۱۱۳). یکی از نویسندگان در توضیح چرایی تحقق این وضعیت می‌نویسد:

«در هنگام آن مواجهه در میان ما چه از فرهنگ قومی و چه از فرهنگ دینی جز چند ادب و عادت و سنت خشک چیزی باقی نمانده بود. بی خبری و بینوایی و جوع و جهل و جور بیداد می‌کرد. و اگر اندیشمندی چند در میان ما می‌زیستند، آن قدر نادر و مهجور بودند که جریانی تولید نمی‌کردند و بدین سبب وقتی که آن اندیشه‌های پررونق و آراسته و بزک کرده از انقلاب فرانسه بسر بدر آورده و مسلح به سلاح علم و تکنولوژی وارد این کشور شد، طبعاً بی هیچ مانع و مقاومتی راه خود را گشود و به پیش رفت و اذهان بسیاری را مسحور و مفتون خود کرد» (سروش ۱۳۷۹: ۱۶۰).

متأثر از چنین نگرشی «سیدحسن تقی‌زاده» - فعال انقلابی و از نظریه‌پردازان مشروطیت - بر این پندار تأکید داشت که هر نوع اندیشه و عقیده‌ای که منافی با «قبول و ترویج بلاشرط و قید و تسلیم شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا» باشد، نوعی خودپسندی و ایرادات بی‌معنی دانست که از «وطن پرستی کاذب» ناشی شده است (کچویان ۱۳۸۴: ۸۱-۸۰). «ذکاءالملک فروغی» دو دهه‌ای پیش تر از تقی زاده در کتاب «دوره ابتدایی از تاریخ عالم» هشدار داده بود:

«هر مملکت و ملتی که بخواهد در عالم فرنگی مستهلک نشود و از میان نرود و اسم و رسمی از او باقی بماند، باید عجله در قبول تمدن وقت نماید زیرا که عمده بهانه دست اندازی اروپایی ها به ممالک ادخال تمدن است در آنها. اگر ملت والطیب خاطر متمدن نشد، به زور خواهد شد و در این صورت فایده را دیگری می‌برد» (توکل‌ی طرقی ۱۳۸۰: ۳).

تجددخواهی در این معنا، حامل نوعی تلقی و کنش مثبت نسبت به تمدن غربی متأثر از روایتی عام و کلی نگر است که تنها راه «فراغت اهل ایران» را تسهیل در پذیرش مدرنیته می‌داند. آنها در تلاش بودند تا با فهم «راز و رمز قدرتمندی اروپایی‌ها» به ضرورت‌های الزام‌آوری که آنان را در شرایط دشواری قرار داده بود، پاسخ گویند. نوعی تهاجم سیاسی-اقتصادی که نیاز به عنصر آگاهی و حساسیت نسبت به تحولات مندرج در تاریخ جهانی را برای بازیابی موقعیت ایران اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. مستشارالدوله در نامه‌ای به مظفرالدین میرزا- ولیعهد- در سال ۱۳۰۶ ه.ق در توصیف این وضعیت می‌نویسد:

«مملکت وسیعه ایران که وطن اصلی و خانه واقعی شاهنشاه اسلام است، به عقیده کافه سیاسیون در محل خوف و خطر است؛ زیرا ترقیات شدیدالسرعه همسایگان و افعال و اغفال خودسرانه و بی‌باکانه درباریان، قوای چندهزارساله دولت ایران را به طوری از هم متلاشی و دچار ضعف و ناتوانی صعب نموده که علاج آن از قوه و قدرت متوطنین این مرز و بوم به کلی خارج است. ولی عقیده حکما و سیاسیون جمهور ملل متمدن بر این است رفع خطرات و چاره اشکالات ایران را به همین دو کلمه می‌توان اصلاح کرد که باید از اعمال گذشته چشم پوشید و شروع به تأسیس قوانین تازه نمود» (مستشارالدوله تبریزی: ۸۳).

نگاه تجددگرایان به مدرنیته، همانند نسل اول روشنفکران تمامی کشورهای دیگر، نوعی نگاه «ترجمه‌ای و انطباقی» بود که از آن به «اروپایی شدن» (Europeanization)، «غربی شدن» (westernization) و «فرنگی‌مآبی شدن» تعبیر می‌شود. آنها با نوعی پذیرش منفعلانه و انتخاب فارغ از ارزیابی، فرایند مدرنیزاسیون را به عنوان مجموعه‌ای از اقدامات ضروری که از سوی کشورهای اروپایی بر آنها تحمیل شده است، تلقی می‌نمودند. مدرنیزاسیون برای آنها بیشتر به معنای گریز از «موقعیتی بحرانی» بود که با به چالش کشیدن مبانی فکری، جهت‌گیری‌های فرهنگی و ساختارهای مادی فضای عمل مناسبی را برای «ترقی» فراهم می‌نمود (Ringer 2001: 4-7). متجددین عمیقاً متقاعد شده بودند که علت اصلی انحطاط و زوال اجتماعی ایران، جهل مردم و ادراکات کهنه‌پرستانه آنان است و تنها با دانش علمی است که می‌توان چنین جامعه‌ای را از بند محذورات خود رها نمود. آنها نه تنها واهمه‌ای از ورود

اندیشه‌های جدید و درانداختن فرایند تغییر و تحول نداشتند، بلکه خود را به عنوان پیام آوران جدید عقل، علم، آزادی، پیشرفت، و فلسفه ضد متافیزیکی قرون هجدهم و نوزدهم اروپا می‌دانستند (Bayat- Philip 1981: 4-5). متأثر از چنین نگرشی، «میرزا ابوالحسن خان ایلچی» می‌نویسد:

«عقل معاش مردم انگریز [انگلستان] به سرحد کمال است و تمامی ندارد و قومی که معاش آن مضبوط باشد به سهولت می‌تواند در تحصیل علوم نهایت تلاش را به عمل آورد و به «عقل معاد» مدد رساند. اگر ایرانیان به تقلید از فرنگ عقل معاش خود را به کمال رسانند و عقل معاش را بر عقل معاد مقدم دارند، معاش آنها مضبوط گشته، روزگارشان بر وفق صواب خواهد گشت» (ایلچی شیرازی، ۱۳۳۸: ۲۲۱-۲۲۰). از دیدگاه متجددین، نظر به «جهانشمولی» هویت مدرن و ضرورت تقلید از اصول تفکر اروپایی و اخذ تمدن فرنگی، «هر ملتی که نخواهد تمدن دوره خود را بپذیرد و از آن اقتباس کند محکوم به زوال است و مقهور ملت‌های متمدن عصر خود خواهد شد» (جمال زاده ۱۳۴۵: ۲۸). آنها بر این تصور بودند که اشاعه مدنیت غربی در سراسر جهان نه تنها غایت محتوم تاریخ است، بلکه این تحول از شرایط «تکامل هیئت اجتماع» و «موجد خوشبختی و سعادت آدمی» است (آدمیت ۱۳۴۰: ۱۱۳-۱۱۲). به زعم آنان؛

«چاره‌ای برای زندگانی و عزت و رفاه و سعادت و قوت و مکتب و جاه و شوکت و غنا و ثروت و رواج تجارت و وفور زراعت و ترقی صنعت و محافظت ایمان و رونق عمران و حیات جاودانی و رفع نادانی و کسب ظفر و فوز و تحصیل نام و شهرت و دست بالای دست دیگران شدن جز این نیست و تدبیری غیر از این نه که با شتاب هرچه تمام‌تر و عزم درست و غیرت واقعی تمدن جدید را قبول کنیم و آن را به عین همان اصول اجرا نموده و به کار اندازیم و به تجربه مجرب نپردازیم» (تقی‌زاده ۱۳۵۳: ۲۳-۲۲).

اصول عقاید میرزاملکم‌خان- به عنوان بارزترین شخصیت تجددگرا- متأثر از «تاریخ‌گرایی» متفکران مدرن، بر این پایه بنا شده که اشاعه مدنیت غربی در سراسر جهان نه تنها امری است محتوم، بلکه این تحول «از شرایط تکامل هیئت اجتماع و موجد خوشبختی و سعادت آدمی است. بنابراین شرط فرزاندگی و خردمندی آن است که آئین تمدن اروپایی را از جان و دل بپذیریم و جهت فکری خود را با سیر تکامل تاریخ و روح زمان دمساز کنیم» (آجودانی ۱۳۸۲: ۲۸۳-۲۸۲). از دید ملکم، پیشرفت غرب، چنان مرجعیتی به آن بخشیده است که از شرایط «تکامل هیئت اجتماع» و «موجد خوشبختی و سعادت آدمی» است. به زعم او، «حال دیگر وقت آن گذشته است که یک دولتی به دور خود سدی بکشد و به سایرین بگوید این ملک

مال من است و من نمی‌خواهم ترقیات این عهد را اخذ کنم. حالا از اطراف جواب می‌دهند، بلی این ملک مال شماست، اما آبادی دنیا تعلق به عموم انسانیت دارد» (آدمیت ۱۳۴۰: ۸۵). بر پایه چنین درکی از مدرنیته، هجوم غرب به سرزمین‌های دیگر مطابق آئین ترقی است، زیرا؛ «موافق مذهب علمی فرنگستان، حکمت الهی عموم ممالک دنیا را شریک آبادی و خرابی همدیگر ساخته است، موافق حساب فرنگستان، اگر آسیا آباد شود، بر آبادی فرنگستان یک بر صد افزوده خواهد شد. به حکم این مذهب علمی، فرنگستان از صمیم قلب و با نهایت حرص طالب و مقوی آبادی کل ممالک دنیا است» (کسرای ۱۳۷۹: ۲۸۰).

علیرغم نوعی «ساده‌اندیشی» و «سطحی‌نگری» ایدئولوژیک که مانع جذب تمامی استعدادهای فکری اندیشه مدرن می‌شد، اما نظر به تقاضا و خواست عمومی برای دسترسی به مفاهیم و مؤلفه‌های هویتی مدرن، جایگاه روشنفکران متجدد اهمیتی روزافزون می‌یافت. زیرا روشنفکران با تأکید بر وجوه «استعاره» و «بلاغی» (rhetoric) مدرنیته نوع تازه‌ای از گفتار را عرضه می‌داشتند که پیوسته نوید رهایی از وضعیت عارض شده کنونی و دستیابی به «آرمانشهری فارغ از تعارض» را می‌داد. این سخن الزاماً به معنای فراهم شدن زمینه درک اجتماعی برای فهم سخنان آنان نبود، بلکه مبین شکل‌گیری یک «میدان» یا «زمینه الگویی» (paradigm field) واحد بود که زمینه را برای همگانی شدن مفاهیمی نظیر علم‌خواهی، قانون‌گرایی، برابری جویی و آزادی‌خواهی فراهم می‌نمود.

بنابراین، تجددگرایان در عرصه اجتماعی واجد نوعی مشروعیت زمینه‌ای بودند که جمیع وسایل لازم و مقتضی را برای ابراز و بیان خواسته‌هایشان مهیا می‌نمود. آنان خواستار تأمل در گذشته، پرهیز از «تجربه مجرب» در روند تطابق فرهنگی، و فراگرفتن تمدن فرنگ بودند و تلاش می‌نمودند فاصله میان جهان خویش و جهان دیگری را از میان بردارند. هرچند در این راه، به واسطه ذهنیتی ایدئولوژیک-تجهیزی از مدرنیته و پذیرش آن در قالب تحدید شده «تجدد سیاسی»، ظرفیت‌های اجتماعی موجود در جامعه و دشواری‌های فراگیری «اخذ تمدن فرنگی» و «انطباق» را نادیده می‌گرفتند و دچار توهم «پیشرفت یک شبه» و یا «سه ماهه» می‌شدند. «یحیی دولت‌آبادی» در توصیف آنها می‌نویسد:

«ایشان با نهایت بی‌صبری و بی‌اسبابی (که بالاتر از همه بی‌سواد و بی‌علمی است) می‌خواهند به همه جا برسند. ایشان تصور می‌کنند به هوش آمدن چند تن از میان یک ملت در خواب می‌تواند همه را بیدار کند. ملتی که از صد تن یک باسواد ندارد، ملتی که از معلومات عصر حاضر تهیدست است، ملتی که خانه خود را نمی‌شناسد، چه رسد به شناسایی دنیا. ملتی که در سراسر مملکتش هنوز یک

مکتبخانه به اصول جدید دایر نکرده، چگونه می‌تواند از تغییرات و عزل و نصب این و آن استفاده فوری نماید و خود را در جریان حیات‌بخش تمدن بیندازد» (دولت‌آبادی ۱۳۶۱: ۱۷۸-۱۷۷).

عناصر گفتمانی تجددگرایان

عناصر اصلی و محوری گفتمان متجددین را می‌توان حول سه مفهوم اصلی یعنی «مشروطه‌گرایی»، «ناسیونالیسم باستان‌گرایانه» (Archaism nationalism) و «سکولاریسم» صورتبندی نمود. در واقع، این سه مفهوم از جمله مفاهیمی هستند که می‌توان جملگی عناصر دیگر نظیر برانداختن استبداد، برقراری پارلمان، استقرار حکومت مشروطه، پیشرفت گرای، فراگیری علم، تأکید بر آزادی، مساوات، رفع خرافه، تأکید بر مفهوم «شهروندی» را در در پر تو آنها تحلیل نمود. به تعبیر بهتر، این مفاهیم از جمله مفاهیم محوری و کانونی متجددین است، که هرچند ممکن است نظر به تنوع فکری موجود در میان آنها یکی از این عناصر بیشتر مورد توجه قرار گرفته باشد، اما می‌توان مبانی و چشم‌اندازهای فکری آنان را با بهره‌گیری از این سه مفهوم تبیین نمود. بنابراین، هدف از تأکید بر این سه عنصر به معنای نفی و نادیده گرفتن عناصر دیگر در گفتمان هویتی آنان نیست، بلکه مورد توجه قرار دادن عناصر و مؤلفه‌های مورد تأکیدی است که به نوعی میراث فکری آنان را علیرغم همه اختلافات و تنوع‌اتش شکل می‌دهد.

«یرواند آبراهامیان» در این‌باره معتقد است، از آنجایی که متجددین فعالیت‌های خود را در سه زمینه اصلی یعنی مبارزه با استبداد سلطنتی، دگماتیسم مذهبی و امپریالیسم خارجی سامان داده بودند، مشروطه‌گرایی، سکولاریسم و ناسیونالیسم را به عنوان سه ابزار حیاتی برای موفقیت در ایجاد ایران مدرن، قوی و توسعه یافته می‌دیدند. برای آنها مشروطه‌خواهی به معنای رادیکال آن، سرآغازی برای محدود کردن قدرت شاه، نه به معنای تعریف ناقص مفاهیم عدالت اجتماعی و پادشاهی معتدل، بلکه از طریق نهادهای مبتنی بر حاکمیت نمایندگی بود. ناسیونالیسم بر پایه این اعتقاد که دولت باید مبین و متجلی کننده خواست مردم باشد، نه میراث خاندان حاکم، بلکه ریشه‌های استعمار را می‌خشکاند. سکولاریسم، به یک معنا بیانگر الگوگیری از غرب، از آنجایی که غرب برتری علمی خود را بر شرق اثبات نموده بود، و به معنای، تقویت مبانی دولت بر اساس این تلقی بود که امور دولت می‌بایست از دیدگاه‌های مذهبی جدا شود، و مسئولیت حکومت فراتر از آموزه‌های علما باشد. این سه هدف، علیرغم تغییرات تاکتیکی ضروری که انجام می‌دادند، هدف نهایی الهام‌بخش آنان بود (Abrahamian

395: 1979). در ادامه سه عنصر اصلی گفتمان متجددین، یعنی مشروطه‌گرایی، ناسیونالیسم باستان‌گرا و سکولاریسم مورد کندوکاو قرار خواهد گرفت.

الف. مشروطه‌گرایی

گفتمان جدید سیاسی که بعدها ایدئولوژی مشروطیت را سامان داد، در پی ساختن و ارائه تعریف و تعبیر تازه‌ای از ساختار دولت بود که بر اساس آن، مجموع شهروندان کشور به مثابه یک ملت در برابر دستگاهی به نام دولت قرار می‌گرفتند. ملت در تعبیر مورد نظر آنها نه به معنای «پیروان ادیان و فرقه‌ها» یا «شعبه‌های افراد»، بلکه شهروندان صاحب حق و تکلیفی بودند که دارای یک حاکمیت واحد و قانونمند و دستگاهی به نام دولت بودند که منتخب، مسئول و پاسخگو بوده و مهم‌تر از همه، اراده‌اش، «برآمده از حاکمیت مردم» (اصل ۲۶ متمم قانون اساسی مشروطیت) بود. سخن گفتن از قانون اساسی به مثابه «نظامنامه حقوق ملت» برآمده از چنین تصویری بود. «مجدالاسلام کرمانی» در «روزنامه ندای وطن» مطابق همین رویکرد متذکر شد: «وضع قانون اساسی در هر مملکت برای تعیین حقوق و حدود افراد ملت است که از شاه و گدا، فقیر و غنی، قوی و ضعیف هر یک دارای حدود معین باشند، و بر هیچ یک از آنها ظلم و ستم نرود و حق احدی پایمال نشود» (اکبری ۱۳۸۴: ۹۰). بنابراین متأثر از چنین نگرشی، تأسیس پارلمان، تدوین قانون اساسی، تشکیل حکومت مشروطه، تفکیک قوا، ترویج آزادی‌ها، تساوی حقوق پیروان نحله‌ها و فرقه‌های مختلف دینی از خواسته‌های آنان برای تحقق مشروطیت بود.

در اندیشه‌های متفکران تجددگرا، علت العلل تمام بدبختی‌های جاری، و لازمه دستیابی به استقلال، علم و ثروت، آسایش، امنیت ملک و «رفاه قاطبه ملت»، در گرو استقرار «دستگاه قانون» و تبعیت از آن دانسته می‌شد. این نکته را می‌توان به صراحت در آراء و اندیشه‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، میرزا آقاخان کرمانی، فتحعلی آخوندزاده و عبدالرحیم طالبوف به عنوان برجسته‌ترین منادیان این نگرش ردیابی نمود. جملگی آنان بر این نظر بودند که راز واپس ماندگی ایران از کاروان ترقی را باید در ساختار سیاسی کشور ردیابی نمود. ساختاری که مبتنی بر «اداره اختیاری» است نه «اداره قانونی»:

«اداره اختیاری کشور موجب شده است دیوانیان در کار خود مستبدانه عمل کنند، احکام و فرمان‌های شاه را به میل خود اجرا کنند یا از اجرای آن سرباز زنند. در نتیجه، گردش جمیع امور اغلب موقوف به میل و اغراض وزراء بوده و ریشه معایب حکمرانی در بی‌قانونی است» (قانون رجب ۱۳۰۷: ۱).

یکی از حوزه های اصلی مورد انتقاد میرزا آقاخان کرمانی، «حکومت دیسپوت» [استبدادی] است. او حکومت دیسپوت را به عنوان عامل اصلی عقب ماندگی و بدبختی ملت ایران دانسته و معتقد بود متأثر از ظلم دیسپوت است که «رعیت ایران امروزه لگدکوب ظالمان داخله و سرزنش و ملامت و توبیخ دول خارجه و ملل متمدنه» شده و حقوق ملت، حقوق سلطنت، حقوق دولت، حقوق معیشت، حقوق حیات، حقوق شرف و فضیلت، حقوق تجارت، حقوق بزرگواری و اخلاق مجهول مانده است (آدمیت ۱۳۴۶: ۲۲۹-۲۲۸) کرمانی در «سه مکتوب»، دیسپوت را چنین معرفی می کند:

«دیسپوت عبارت از پادشاهی است که در اعمال خود بهیچ وجه به قانون و قاعد متمسک و مقید نبوده و بمال و جان مردم بلاحد و انحصار تسلط داشته همواره مستبدانه برآی و هوای نفس خویش رفتار کند و مردم در تحت اقتدار او مالک هیچ چیز حتی جانهای خودشان نباشند و مانند بنده حقیر و ذلیل و زر خرید امیر از حقوق بشریت و حظوظ آدمیت محروم و ممنوع بودند» (کرمانی الف) ۱۲۸۷ه.ق: ۱).

در اندیشه ملکم نیز تصور بر این است که مانع اصلی و مطلق و تنها علت اصلی عقب ماندگی ایران را باید در «نقص ترکیب دولت» جستجو کرد، زیرا جمیع ذلت ها و خرابی ها و انقلابات ایران حاصل معایب این دستگاه است (ملکم خان ۱۳۲۷: ۱۰۴-۱۰۳). او مبنا و نقطه عزیمت بحث خود را حوزه سیاسی - با مرکزیت دولت - می داند، زیرا معتقد است دولت سازی «اعظم کرامت های قدرت انسانی» و «جامع جمیع علوم» و حاصل «اجتهاد بشری» است که به عنوان «منشأ امر و نهی در میان توده ها» می تواند عامل اصلی تحرک اجتماعی قلمداد شود. ملکم با تشبیه ساختار دولت به کارخانه می نویسد:

«نمی توان هیچ تصور کرد که ترکیب دولت ایران خلاصه این حالت است که در وسط تهران یک کارخانه ساخته ایم و دست و پای بیست کرور خلق ایران را بسته ایم به چرخ های این کارخانه. حرکت این بیست کرور خلق و زندگی تمام ایران موقوف به گردش این کارخانه است و گردش این کارخانه بسته است به میل چند نفر عامل بی قید و بی وقوف. چرخ های کارخانه اغلب شکسته و کلاً پوسیده است» (ملکم: ۱۰۴-۱۰۳).

متأثر از چنین ادراکی، ملکم بیش از هر چیز در تحلیل عقب ماندگی نظام سیاسی قاجار، فقدان نهادهای منظم و کارآمد را مورد توجه قرار می دهد و هشدار می دهد «بی جهت خود را فریب ندهید، بی جهت خود را معطل این بازیچه های جهالت نسازید. بدون نظم دستگاه دیوانی هر تدبیری که بکنید و هر قدر بکوشید، باز به یقین بدانید که استیلای خارجه نه از شما و نه از ایران آثاری نخواهد گذاشت. اصل مسئله در این است که جوش قدرت فرنگستان بقای

دولت بربر را محال ساخته است» (اصیل ۱۳۸۱: ۱۰۰). نظم لشکر، نظم مالیات، ضمانت حقوق، پیشرفت پولیتیک، رونق تجارت، تسخیر فلان ولایت، تحصیل فلان منافع، حتی تعیش سلطنت کلاً بسته به ترتیب دستگاه دیوان است (ملکم، ۱۳۲۷: ۹۴). اگر کسی خواستار نظم دولت است باید کمر همت بسته و «دیوان فرنگی ها» را که مبتنی بر اصول نظم و قانون معینی است، برپا دارد و اگر بخواهیم راه ترقی را به مدد عقل خود پیدا نمائیم باید «سه هزار سال» (وحدت ۱۳۸۳: ۶۲) دیگر منتظر بمانیم.

در نگاه ملکم، دولت در فرنگ، سازمان ویژه‌ای موافق قوانین علم منظم است که همانند «ترتیب فوج» و «زبان صرف و نحو عربی» نیازمند قانون است و نسبت آن با «دستگاه دیوان» ما «نسبت کشتی صد و بیست توپی است با زورق های ترکمان»؛ و آن چه علاوه بر بحران‌های داخلی، زمینه ناکارآمدی و تضعیف ساختار دولت را فراهم می‌آورد، هجوم «فرمانروایان ترقی دنیا» است که موجب فروپاشی آن خواهد شد. راه حل و چاره‌جویی ملکم برای نوسازی دولت، در چارچوب لیبرالیسم کلاسیک قابل تحلیل و ارزیابی است. او همانند لیبرال‌های موج اول تجدد، مشروطیت دولت را در چارچوب «حکومت منظم قانونی» و «اداره قانونی» مورد توجه قرار می‌دهد که «سیل همه مصائب» از طریق اعتقاد به قانونگذاری در آن دفع می‌شود، مداخله دولت را در حد وضع قانون و ایجاد وضع قانون و تضمین کار و کوشش محدود دانسته، و «تکلیف عامه» دولت را «حفظ نظم»، و «حفظ حقوق مالی» می‌داند. ملکم در این باره می‌نویسد:

«همه این ترقیات و آسایش سایر ملل از میامن [پیامدهای] استقرار قوانین است.

در نظر ما مثل آفتاب روشن شده است که بدون قانون نه از برای سلاطین امنیت

خواهد بود و نه از برای ملت آسایش... اگر واقعاً طالب حفظ دولت خود هستید قبل

از هر چیز در طلب قانون و در تدبیر اتفاق باشید» (ملکم، ۱۳۶۹: ۴-۳).

ب. ناسیونالیسم باستان گرا

یکی دیگر از عناصر محوری گفتمان تجددگرا، تأکید بر ابعاد ملی‌گرایانه هویت ایرانی بود. آنها درصدد بودند متأثر از چرخش مفهومی حاصل شده در غرب، مفهوم «شهروند» را جایگزین مفاهیمی تکلیف‌محور نظیر «تبعه» و «رعیت» نمایند. از این رو در «مکاتیب»، جراید و رساله‌های آنان، واژه‌هایی چون «هموطن»، «ابنای وطن»، «مام وطن»، «فرزندان وطن»، «وطن مقدس» و «غیرتمندان وطن» به وفور به کار رفته است. «میرزایوسف مستشارالدوله» با جعل واژه ملت در برابر رعیت، آن را «جماعتی» می‌داند که «برخوردار از حقوق طبیعی نظیر آزادی شخصی، امنیت جان و مال، آزادی نشر عقاید، آزادی اجتماعات، اختیار و قبول ملت به عنوان

اساس همه تدابیر مملکت» هستند (مستشارالدوله: ۲۹-۲۸). طالبوف نیز به لزوم «تجدید بنای دولت به اقتضای بلاد یوروپ» پرداخت و با سخن گفتن از ملیت، ملت خواهی و حب وطن، بر لزوم ارائه قرائتی جدید از مفهوم وطن تأکید نمود:

«وقت فلسفی قدیم گذشت که می‌گفتند این وطن مصر و عراق و شام نیست، این وطن شهری است که نام نیست. باید بفهمیم این وطن که وظیفه ما در حفظ او و ترقی او هر نوع فداکاری و جانسپاری است، ایران است» (طالبوف ۱۳۵۶: ۹۳).

متأثر از چنین فضایی که بر اندیشه‌ها مسلط شده بود، تقی‌زاده با صدور بیانیه ای درباره برنامه ساختن ایران جدید نوشت:

«باید به خاطر داشته باشیم که به لحاظ مادی و معنوی و در زمینه دانش، تکنولوژی، موسیقی، شعر، رفتارهای زیستی، فطرت، سیاست و صنعت با تمدن غرب صدها فرسنگ فاصله داریم. بنابراین، بایستی در حفظ ملیت خود که شامل هویت ملی، زبان و تاریخ ماست بکوشیم و در ورای آن بدون کمترین تردید یا سوءظن در جستجوی تمدن و پیشرفت اروپایی بکوشیم. باید در مجموع تسلیم بی قید و شرط تمدن غربی باشیم» (برجردی، در: فارسون و مشایخی ۱۳۷۹: ۵۴).

یکی از اساسی ترین مؤلفه‌های ملی‌گرایی روشنفکران متجدد، تلاش برای طرح ایده ملت بر اساس این تصور بود که «ملت عبارت است از مجموعه ای افرادی که در یک وادی پایدار و در یک بادی رهسپار، سهم‌المنفعه و شریک‌الضرر باشند و هر قدر افراد در مضار و منافع مشترکه متحد و متفق و در عقاید و حرکات و امور و معاش مشتبه باشند، اساس ملیت آنان محکم‌تر و شالوده هویت‌شان استوارتر خواهد بود» (اکبری ۱۳۸۴: ۶۴). این تلقی از ملت بیانگر اراده و خواستی مدرن در چارچوب «فلسفه حقوق طبیعی» یا «پیمان اجتماعی» بود که در آن حاکمیت مردم به وسیله «قانون موضوعه متغیر عقل انسانی» به اجرا در می‌آمد (آدمیت ۱۳۵۵: ۲۲۷). به تعبیر «احمد اشرف»؛

«روشنفکران عهد مشروطه در جستجوی مفاهیم تازه سیاسی به تفسیر همان مفهوم قدیمی «ایران» و هویت چندهزارساله ایرانی دست زدند و کوشیدند تا تحولی انقلابی در مفهوم ملت و ملیت و هویت ملی پدید آورند. آنها به جای آنکه هویت ایرانی را در شاهنشاهی ایران و یا قلمرو پادشاهی ایران و ملت را در «اتباع و رعایای» پادشاه ببینند، آن را در ملت چندهزار ساله‌ای می‌بینند که ناگهان از حالت تبعه- رعیت (که چون گله گوسفند مطیع و منقاد پادشاه است) به شهروندان آزاد که در جامعه مدنی متشکل شده‌اند، استحاله پیدا کرده و در برابر اعمال و رفتار پادشاه و کارگزاران حکومت نظارت می‌کند» (اشرف، در: احمدی ۱۳۸۳: ۱۶۲).

نکته قابل تأملی که در اینجا باید به آن اشاره شود، این است که علیرغم وجه مشروطه‌خواه و اساساً دموکراتیک مندرج در ایده‌های ملی‌گرایانه متجددین، نوعی نگاه «نوستالژیک» و «رمانتیستی» در آن دیده می‌شود که به نحوی متناقض، کوششی برای جمع نمودن «منطق‌گرایی مدرن» با «سنت‌های کهن» می‌باشد (See: Zubaida, in: Turner 2003: 286-290). در دیدگاه‌های برخی از آنها نظیر آخوندزاده و کرمانی، این مسئله با تأکید بیشتری مورد توجه قرار گرفته است. آنها متأثر از نگرش‌های رایج؛ مذهب را در چارچوبی ملی‌گرایانه و در راستای ایجاد تغییر و انقلاب مورد توجه قرار دادند. علیرغم اینکه غالب متفکران ناسیونالیست قرن نوزدهمی ایران، هویت فرهنگی - اسلامی ملت ایران را می‌پذیرفتند، برخی از آنها نظیر فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی تلاش می‌کردند تا میراث فرهنگی پیش از اسلام و شکوه و عظمت گذشته باستان را مورد توجه قرار دهند و اسلام را به عنوان عامل رکود مورد توجه قرار دهند. آنها متأثر از تئوری‌های نژادگرایانه غربی در این مقطع، استدلال‌هایی را در جهت ابراز تنفر از اعراب مطرح کردند و نگرش جانبدارانه‌ای را برای برجسته نمودن ایران به عنوان موطن «ملت نجیب آریایی» در انداختند (Bayat - Philip, in: Bonnie and Keddie 1981: 49).

در نظر پیشگامان تجددگرایی، ایران باستان تنها خزانه‌ای از اساطیر نبود، بلکه دوره‌ای تاریخی را شامل می‌شد که طی آن ایران صاحب قدرت و فرهنگی متعالی بود، یعنی همان ویژگی‌هایی که هم‌اینک جامعه پیش روی آنها فاقد آن بود. برای آنها صحت و سقم دانش مربوط به گذشته ایران کمتر اهمیت داشت و بیشتر تأثیر بالقوه‌ای که احیای گذشته می‌توانست در زمان حال و شکل‌دهی به آن برجای نهد، مورد توجه بود. در چشم انداز رمانتیستی و تنگ‌نظرانه آنها - که بخش عظیمی از میراث هویتی ایرانیان را نادیده می‌گرفت - عصر کیومرث، جمشید، گشتاسب، انوشیروان و خسرو پرویز به نحوی تبدیل به «فرا واقعیت» (hyper-reality) (تعبیر اغراق‌آمیز از واقعیت) می‌شد، که از آن به عنوان «دوره طلایی» و «شکوهمندی تاریخ ایران» یاد می‌شد. عصری که به زعم آنها، «ایرانیان در بهشت طلایی زندگی می‌کردند، پادشاهانش عادی بودند و مردم زیر سایه سلطنت ایشان از نعمات الهی بهره‌مند می‌شدند و در عزت و آسایش زندگی می‌کردند» (قاجار ۱۲۸۵ه.ق: ۸).

در واقع، توسل به این گذشته خیالی که با بازخوانی و هم‌زمان کردن متون کهن با حال اروپا پی افکنده شده است، تلاشی برای تبیین مفاهیمی نظیر مساوات، آزادی، قانون‌طلبی، عدالت‌طلبی و وطن‌دوستی در بستر تاریخ ایران بود تا از این طریق نوعی همراهی و قرابت میان دو دنیای تاریخی منفصل از هم ایجاد شود. این نوع روایت‌پردازی از تاریخ که بیشتر ماهیتی «ساخته شده» داشت می‌توانست نوعی خاطره تاریخی برانگیزاننده را رقم زند که در پرتو آن خودیابی ایرانیان در همسازی با تاریخ اروپای مدرن قرار گیرد. این نوع روایت‌پردازی

از تاریخ صرفاً بیانگر موضعی منفعلانه نبود، بلکه درصدد بود با «خودی» معرفی کردن جملگی مفاهیم و مؤلفه‌های هویتی مدرن به عنوان میراث اصیل تاریخ فراموش شده ایران، آنها را به نفع خود مصادره کند. این تاریخ سازی شکوهمند از آن جایی اهمیت می یابد که می توان بر پایه آن ندای شوق‌انگیز حرکت را بدین صورت سر داد:

«هان هان، ای اهل ایران!... تکاسل و تکاهل تا کی؟ سستی و کرختی تا چند؟ در زاویه خمول خزیده و در ظلمات غفلت و بطالت و کسالت و خامد افسرده و پژمرده اید؛ و باغراض و امراض شخصیه و منافع ذلهیه ذاتیه خود گرفتار شدید؛ ای اهل ایران سرآج وهاج! این خاک پاک به انوار معارف و عرفان و ضیاء علوم فنون و علو منزلت و سمو همت و شجاعت و غیرت و مروت نورانی بوده حال چگونه در کسالت و بطالت و خمودت و قلت غیرت و همت پرتو اقبال تان مکدر و ظلمانی گشته؟ ... ای پسران ایران بی سرو سامان! اگر چشم اعتساف را بسته بنظر عدل و انصاف ملاحظه کنید، درین تاریخ که از الطاف رحمانی و تصادفات زمانی روایح طیبه و نفحات روحانیه ی عدالت و تأسیس اساس مدنیت و مشروطیت به تأییدات غیبی و توفیقات لاریبی گردیده ... دانانت و رزالت [ردالت] را کنار گذاشته اتفاق و فاق پیشه‌ی خود کرده هر اساسی که مباین و مخالف بنیان حصین و بنیاد زرین سیاسی و منافی لوازم و مقتضیات منافع و فواید خیریه عمومیه جمهوریه است مطرود و نابودش سازید» (توکل‌ی طرقی، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۵).

ج. سکولاریسم

دیگر عنصر محوری گفتمان تجددگرایان، نوعی تلقی سکولاریستی بود که برگرفته از تجربه مدرنیته در قالب غربی آن بود. «سکولاریسم» (secularism) یکی از مفاهیم و آموزه‌هایی بود که مبین نوعی تلقی هستی‌شناختی از دین و جهان موجود بود. اصطلاح سکولاریسم از واژه لاتین «seculum» به معنای دنیا در برابر آخرت می آید و منظور از آن تأکید بر اصالت دنیا در کنار اصالت آخرت است. در واقع، آن چه «secularization» خوانده شده، چیزی جز بازاندیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به دین و ایجاد تعالی میان آن دو ساحت نیست (طباطبایی ۱۳۸۰: ۳۲۱). سکولاریزاسیون به عنوان بحثی الهیاتی، برآیند نوعی تلقی دنیاستیزانه در الهیات مسیحی بود که بر اساس آن «مؤمن مسیحی نباید به دنیا یا seculus تشبیه کند. زیرا دنیا ماتمکده ای است که بین انسان و خدا جدایی می‌افکند و علایق جسمی خطرناکی که مایه گناه‌اند و انسان را از غایت حیات خود، یعنی تقویت و پرورش

رابطه‌ای درست میان خدا و روح، دور می‌کند، در آن وجود دارد. بر اساس این تصور، دین و دنیا دو حوزه متعارض و متغایر قلمداد می‌شدند که یکی در قلمرو لطف خداوند قرار می‌گرفت و دیگری در قلمرو طبیعت (ر.ک: طباطبایی ۱۳۸۳: ۴۰). سکولاریزاسیون کوششی نظری برای رفع این دوپاره‌گی و طرح مبنای عرف در کنار مبنای شرع بود. در این تعبیر، معنای سکولاریزاسیون جز این نیست که دنیا از نفی خود رها و استقلال آن به خود آن واگذار شود، استقلالی که اگر چه مؤدی به رستگاری حقیقی نیست، اما نظر به ثبات و اطمینانی که از آن به دست می‌آید، می‌تواند سهمی در رستگاری داشته باشد.

مع هذا، از چشم‌انداز سیاسی- اجتماعی، سکولاریسم برنامه‌ای فرهنگی و سیاسی برای رهایی از سیطره کلیسا و تصفیه حساب با بقایای سده‌های میانه بود. دشمنی و عداوت نسبت به اقتدار کلیسای کاتولیک و کنترل شدیدی که طی قرن‌ها بر حیات اخلاقی و سیاسی داشت، محیط فکری و اخلاقی‌ای را قالب‌ریزی کرد و در پی آن پیشرفت‌های روان‌شناختی و اجتماعی زندگی مدرن را شکل داد. تمایلات سکولاریستی در عصر روشنگری، ابتدا به ساکن علیه ماهیت دین جهت‌گیری نداشتند، ولی به طور کلی علیه دین سازمان‌یافته و نهادهای مذهبی بودند (Waters 1999: 218-219). استراتژی متفکران مدرن جهت مبارزه در زمینه خلع کلیسا از موضع اقتدارآمیزش، مرکب از دو محرک و نیروی فشار مرتبط با هم بود. «از یک سو، فیلسوفان عصر روشنگری کوشیدند تفسیر عینی از جهان، مشتق از الهیات مسیحی و مستند به وحی الهی را با تفسیری مشتق از طبیعت و تصدیق شده به روش علمی جایگزین کنند. از سوی دیگر، ترتیب انتقال خاستگاه اقتدار اخلاقی از کلیسا به نهادهای دنیوی مورد هدایت و حمایت دولت ملی را دادند» (صفا ۱۳۸۰: ۸۱-۸۰).

در واقع، فیلسوفان عصر روشنگری خواستار جایگزین کردن حقیقت عینی متجلی در مذهب سنتی با عقل عینی مبتنی بر تفکر روش‌شناختی و فلسفی بودند و در صدد فراهم نمودن مبنای عقلی جدیدی برای حقایق مذهبی بودند. همان‌گونه که کاسیرر اذعان می‌کند «عصر روشنگری نکوشید که باورهای مذهبی را یکسره به دور اندازد، ولی بزرگترین نیروهای خویش را به کار انداخت تا شکلی نو از کیش و ایمان به نمایش بگذارد» (حائری ۱۳۷۸: ۳۱). در بخش‌هایی از اروپای غربی، در جریان پیکار علیه بسط ید مرجعیت روحانی، دریافتی از استقلال عرفی پیدا شد که در قلمرو نظر نیز بازگشت به سیاست ارسطو، تعالیم کتاب مقدس و توجه به حقوق رومی شالوده استواری را برای آن فراهم آورد. تأکید ارسطو در کتاب سیاست، بر طبیعی بودن

سامان سیاسی دولت - شهر و سرشت شهروندی انسان و این که هر فردی تنها در مدینه می‌تواند به کمال انسانی نائل آید، مبنایی غیر شرعی برای اندیشه سیاسی فراهم آورد (طباطبایی الف: ۵۷۲).

متأثر از بروز چنین تحولی در غرب، غالب روشنفکران تجددگرا بدون درک تفاوت‌های ماهوی اسلام و مسیحیت، سخن از سکولاریسم به میان آوردند. هر چند دیدگاه‌های برخی از نظریه‌پردازان تجددگرا نظیر ملک‌خان، طالبوف و مستشارالدوله تبریزی نسبت به اسلام، آمیزه‌ای از پذیرش، احتیاط، تساهل و پراگماتیسم بود، اما برخی از آنان نیز متأثر از نگرش «خطی‌گرایانه» (linear) از مدرنیته معتقد بودند که لازمه اخذ تأسیسات مدنی جدید، کنار نهادن ایده سنجش آنان با جوانب شرعی مذهب است (آجودانی ۱۳۸۲: ۲۲۵-۲۲۴؛ قیصری ۱۳۸۳: ۳۹). به تعبیر بهتر، دو گرایش در میان این روشنفکران وجود داشت که در گرایش اول، سکولارهای افراطی‌ای قرار داشتند که در پرتو تعبیری خطی‌گرایانه، غایت همه جوامع را معطوف به تحقق مدرنیزاسیون به سبک غربی می‌دانستند، و در گرایش دوم، سکولارهای میانه‌رو بودند که تلاش می‌نمودند تا آموزه‌های مذهبی را با عقلانیت علمی، پیش بینی پذیری، و به طور کلی ایده‌ها و افکار روزگار مدرن آشتی دهند (McGuire 2002: 55-58).

در نگرش اول تلاش می‌شد با تأکید بر گرایش‌های ضد دینی، موضع گیری در مقابل مفاهیم متافیزیکی و الهیاتی، اصالت دادن به نژاد و نبوغ آریایی به عنوان مذهب جدید، به حاشیه راندن مذهب از عرصه عمومی - دولتی، روند سکولاریزاسیون را در جامعه ایران ترویج نمایند. آخوند زاده با نوعی نگاه انطباقی و الگوبرداری شده از مدرنیته تجلی‌یافته در غرب در یک نگاه کاملاً افراطی، بر تعارض غیر قابل حل میان اسلام و علم، اسلام و عقل‌گرایی، اسلام و زندگی و حتی اسلام و انسان‌گرایی تأکید نهاد. از نظر او، «عصر معجزه و کشف کرامت گذشته است» و دانش دوستی به معنای جست و جوی «علوم عقلیه» به معنای «فهم سبب حکمت جمیع اشیاء بر وفق قانون طبیعت که نافی خوارق عادات و معجزات روحی و کرامات و رمل و جفر و انقلاب فلزات کثیفه به فلزات نفیسه یعنی کیمیا و امثال آنها» است (کچویان ۱۳۸۴: ۸۵-۸۴).

در نگرش دوم، نوعی میانه‌روی محتاطانه، تسامح، عملگرایی و یا اعتقاد وجود داشت که درصدد بود برای تجهیز و بسیج مردم، این ایده را ترویج کند که «قوانین سیاسی و مدنی و تاریخی» اروپا مقتبس از اسلام و روح آن است و هیچ تعارضی میان اخذ تجدد و پایبندی به شریعت وجود ندارد. مستشارالدوله پس از بررسی‌های تحقیقی خود در قوانین اساسی اروپایی نوشت: «بعد از تدقیق و تعمق، همه آنها را به مصداق لارطب و لایابس الافی کتاب مبین با قرآن مجید مطابق یافتیم» (تاجیک ۱۳۸۳: ۱۶۰). ملکم نیز با لحاظ نوعی عملگرایی فکری، درباره «کنستیتوسیون» به عنوان اساس مشروطیت نوشت: «اصول این قانون به طوری مطابق

اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند» (همان: ۱۶۱). تقی‌زاده نیز بر اساس همین عمل‌گرایی سیاسی و فهم جایگاه اسلام و اعتقادات ناشی از آن در میان مردم، نوشت:

«مردم که در ملاها یک تکیه گاه بر ضد استبداد و ظلم بی‌زمام دولت می‌دیدند آنها را مظهر افکار عامه ملی و مرکز قوت اجتماعی و ملجأ مظلومین حساب می‌کردند و بدین جهت وقتی که عقاید عامه پر از شکایت بر ضد خرابکاری دولت و از عدم رضایت از اوضاع اداره مملکتی اشباع گردید برای بلند شدن بر ضد اداره دولت، مرکز مصونی لازم داشتند که از تجاوز دولت‌ها ایمن باشد و لهذا ملاها را علم کرده و پیش انداختند» (حائری ۱۳۶۴: ۱۲۸).

سکولارها قادر به درک این نکته نبودند که هر چند اقدامات آنها در راستای اصلاح و نوسازی و به فراموشی سپردن میراث گذشته، ممکن است منجر به تغییر و اصلاح تاریخ مکتوب مردم شود، اما به خاطر اینکه رفتار و کنش‌های اجتماعی ریشه در میراث، یعنی در قالب‌های آگاهی به ارث رسیده از گذشته دارد، نمی‌تواند تغییر دامنه‌دار رفتار اجتماعی را تضمین کند. زیرا «میراث فقط دانش فرد درباره تاریخ نیاکانش نیست، بلکه تعهد فرد به تکرار و افزایش دستاوردهای گذشته و درمان و جبران شکست‌های گذشته هم می‌باشد» (صفی ۱۳۸۰: ۱۳-۲۱۲).

در واقع، مسئله مهم در اینجا وارداتی بودن الگوهای فکری سکولارها بود که موجب می‌شد درک درستی از ویژگی‌های خاص و ماهیت «خود» برای نیل به توسعه محقق نشود. سکولاریست‌ها به دلیل ناتوانی در فراهم آوردن اساس ایدئولوژیک منسجم، عدم تکامل موضع ناسیونالیستی آنها، بروز بحران مشروعیت، ابتدای تفکرات آنها به اندیشه‌های غربی، ظهور بحران هویت، فشارهای اجتماعی، با ناکامی مواجه شدند.

نتیجه

تلاش برای الگوبرداری از مفاهیم، نهادها و اندیشه‌های غربی دو پیامد عمده به همراه داشت: ایجاد نوعی فضای دوقطبی که از یک سو بر مدرنیزاسیون، غربی‌شدن و اوپامداری تأکید می‌شد و از سوی دیگر مخالفت‌هایی که از سوی مدافعین سنت‌ها و فرهنگ‌های بومی صورت می‌گرفت. زیرا الگوهای مدرنیزاسیون به سبک غربی تهدیدی جدی برای هژمونی فکری و جایگاه اجتماعی آنان بود. روشنفکران خواستار تحقق مشروطیت در قالبی سکولار بودند، حال آن که روحانیون خواستار تحقق مشروطه مشروعه شریعت‌محور بر پایه مقوله‌هایی

نظیر تحقق‌الگوی جاری در صدر اسلام، اجرای احکام شرعیه، امر به معروف و نهی از منکر و اهمیت شوری بودند.

وجود گرایش تقلیدی و قائل به تحول افقی در مرجع جلب توجه از حوزه فکری بومی به حوزه فکری غرب، شیفتگی نسبت به دستاوردهای عظیم غرب در عرصه‌های مختلف، چیرگی سیاسی غرب بر حوزه‌های تمدنی و فرهنگی موجب شد، تلاش جهت درک عمق مفروضات بنیادین مدرنیته در میان تجددگرایان عقیم بماند (سیف زاده ۱۳۷۹: ۱۷). متفکرین متجدد، پیش از این که به نقد و بازبینی مبانی هویت سنتی خود پردازند، به نحوی متعصبانه به کلام مونتسکیو یا نوشته‌های جان استوارت میل به عنوان حقیقتی که لازمه‌اش غیرت زیدی است، متوسل می‌شدند. آنها با اشتیاقی وافر برای تأسیس جامعه مدرن و روح بخشیدن دوباره به «جان پریشان ایران»، بیشتر به میوه‌های رسیده تجدد (نظیر قانون، عدالت، برابری، آزادی) چشم دوخته بودند تا به ریشه‌های طرح چنین مفاهیمی در گفتمان هویتی مدرن.

مهم‌ترین مانع فکری که از ابتدا سنگ بنای مشروطیت بر آن نهاده شد، فقدان تأمل در بنیادهای نظری مدرنیته و ارائه نگرشی ساده‌انگارانه - ایدئولوژیک از آن بود که مبتنی بر تجدد سیاسی بود. چنین محدودیتی متضمن عدم درک صحیحی از میراث هویتی خود/دیگری و چگونگی جمع نسبت میان آن دو، عدم ابتناء مبانی فکری بر شالوده‌های محکم نقادی و بازاندیشی، دفاع ساده‌انگارانه از هویت متجددانه، سیاست‌زدگی، و ظهور نگرش‌های گفتمانی - ایدئولوژیک متعارض و بعضاً غیرقابل توافقی بود که زمینه را برای قطبی شدن جامعه فراهم آورد. بنابراین به واسطه فقدان نوعی تأمل بنیادین جهت نزدیک نمودن دو گفتمان هویتی سنتی/مدرن، نوعی ناهم‌زمانی و ناموزونی فرهنگی بروز یافت که پیامد آن اغتشاش در معنا، عدم تدقیق خواسته‌ها، سیال بودن مرزهای هویتی، فرصت‌طلبی سیاسی، و بروز ناهنجاری‌هایی فرهنگی بود که از آن به «اسکیزوفرنی فرهنگی» (cultural schizophrenia) تعبیر می‌شود. «تقلیل دادن، شبیه ساختن، فشرده کردن یک گفتمان در دیگری، مسخ و تحریف دو گفتمان هویتی مدرن/ایرانی به واسطه یک ناآگاهی دوسویه (هم از خود و هم از دیگری) بود که چیزی جز یک هویت دوگانه ناموزون را به ارمغان نیاورد» (تاجیک ۱۳۸۳: ۱۵۹-۱۵۸).

اصولاً می‌توان چنین استدلال نمود که لازمه تحول در ساختارهای قدیمی و بنیان نهادن ساختارهای جدید، توانایی در کشف منابع و سرچشمه‌های فرهنگی و اجتماعی هر دو ساختار و ایجاد توافق نظری عام درباره مطلوبیت اصول جدید نظم و سامان یابی هویتی است. مشکل بزرگ روشنفکران مشروطه ناتوانی در فهم این مسئله و گرفتار شدن میان دو ناآگاهی بود: از یک سو نتوانسته بود درکی عمیق از ابعاد، زوایا و محتوای فرهنگی - هویتی ایرانیان و الزامات حاکم بر آن داشته باشد و به همین دلیل قادر نبود فکر خود را در قالب یک نظام فکری و

منظومه فلسفی گرد آورد تا ضمن فهم نیازهای جامعه و نسبت آن با الزامات هویتی جدید، به حل منطقی نابسامانی‌ها یاری رساند. دوم، به دلیل فراهم نشدن درکی عمیق و یا شاید به واسطه الزامات و ضرورت‌هایی که سهل‌انگارانه تصور می‌نمود می‌توان آن‌ها را هرچه سریع‌تر پاسخ گفت، این پرسش را مطرح ننموده بود که مبانی و مؤلفه‌های هویتی مدرن کدام‌اند؟ چگونه می‌توان آنها را با میراث هویتی خود جمع نمود؟ آیا اصولاً انتقال آن به ایران امکان‌پذیر است؟ (ر.ک: بیگدلی، ۱۳۸۴: ۵-۳).

فقدان تأمل در بنیادهای نظری مدرنیته از یک سو، و عدم بحث در مبانی سنت و نقادی آن از سوی دیگر موجب شد ضمن گرفتار شدن به توهم، تصور کنند که می‌توان ایدئولوژی‌های غربی را جانشین کوشش بنیادین تأمل نظری کرد (طباطبایی ۱۳۸۲: ۱۱). مشروطه‌خواهان متجدد و اصلاح‌طلب با نوعی سیاست‌زدگی که درمان همه دردهای مزمین ایران را سیاسی می‌دانست، به جای آنکه به بحث پیرامون مبانی فلسفی - نظری مدرنیته و چگونگی جمع میان دو گفتمان هویتی سنتی و مدرن و رفع تنش‌های ناشی از آن پردازند، به نوشتن رساله‌های ایدئولوژیک - سیاسی همت گماشتند و مشکلات اجتماعی - فرهنگی نیز از مجرای مباحث سیاسی مورد توجه قرار گرفت. حمید عنایت در این باره معتقد است، روشنفکران متجدد به واسطه ناتوانی در شناخت انتقادی غرب و گرایش به تقلید و یا مخالفت سطحی و قالبی، «کمتر از اندیشه خود مایه گذاشته‌اند و نیز کمتر به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی اندیشه‌های متفکران مدرن (از ولتر و مونتسکیو تا روسو و مارکس) توجه نموده‌اند» (عنایت بی تا: ۶۱). بنابراین آنها کمتر به فکر تأسیس و درانداختن مبانی فکری جدید بودند و به این مقوله کمتر می‌اندیشیدند که چگونه می‌توان اندیشه‌ای را تأسیس کرد که ضمن پاسخگویی به مسائل جدید، ضامن بازبینی و استمرار هویت فرهنگی جامعه باشد.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی

۱. آبادیان، حسین (۱۳۷۴). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروطه*. تهران: نشر نی
۲. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی
۳. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). *مشروطه ایرانی*. تهران: نشر اختران
۴. آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*. تهران: انتشارات سخن
۵. ----- (۱۳۵۵ الف). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*. تهران: انتشارات پیام
۶. ----- (۱۳۴۶ و ۱۳۵۷). *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*. تهران: انتشارات پیام

۱. منظور از آوردن دو تاریخ نشر برای برخی از منابع این است که چون برخی منابع در دو نوبت مجزا از کتابخانه به امانت گرفته شده است، در نتیجه یک اثر بعضاً با تاریخ‌های متفاوت نشر در چاپ‌های اول و دوم مورد استفاده قرار گرفته است.

۷. آوری، پیتز (۱۳۶۳). *تاریخ معاصر ایران: از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه*. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: انتشارات عطایی
۸. ابوطالب اصفهانی، میرزا ابوطالب (۱۳۶۳). *مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان*. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
۹. احمدی، حمید (۱۳۸۳). *ایران: قومیت، هویت و ملیت*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی
۱۰. اصفهانی، میرزا ابوطالب (۱۳۶۳). *مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: جیبی
۱۱. اصل، حجت‌الله (۱۳۷۶). *زندگی و اندیشه های میرزا ملکم خان*. تهران: نشر نی
۱۲. ----- (۱۳۸۱). *رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله*. تهران: نشر نی
۱۳. اکبری، محمدعلی (۱۳۸۴). *تبارشناسی هویت جدید ایرانی (عصر قاجاریه و پهلوی)*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۱۴. الگار، حامد (۱۳۵۶). *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات توس
۱۵. ایلچی شیرازی، میرزا ابوالحسن خان (۱۳۶۸). *حیرت نامه سفراء*. به کوشش حسن مرسل. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا
۱۶. بهار، محمد تقی (ملک الشعرا) (۱۳۵۷). *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران (انقراض قاجاریه)*. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی
۱۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*. تهران: فرهنگ گفتمان
۱۸. تقی زاده، سید حسن (۱۳۵۳). *مقالات تقی زاده: جوهر تاریخ و مباحث اجتماعی و مدنی*. زیر نظر ایرج افشار. تهران: انتشارات شکوفان
۱۹. ----- (۱۳۵۶). *زمینه انقلاب مشروطیت ایران (سه خطابه)*. تهران: انتشارات گام
۲۰. توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۱). *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*. تهران: نشر تاریخ ایران
۲۱. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر
۲۲. دولت آبادی، یحیی (۱۳۶۱). *حیات یحیی*. سه جلد. تهران: عطار
۲۳. زرگری نژاد، غلامحسین (به کوشش) (۱۳۷۷). *مسائل مشروطیت*. چاپ دوم. تهران: انتشارات کویر
۲۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *فریه تراز ایدئولوژی*. چاپ هشتم. تهران: موسسه فرهنگی صراط
۲۵. سیف زاده، سیدحسین (۱۳۷۹). *مدرنیته و نظریه های جدید در علم سیاست*. تهران: نشر دادگستر
۲۶. شوشتری، میرعبداللطیف (۱۳۶۳). *تحفه العالم و ذیل التحفه: سفرنامه و خاطرات*. به اهتمام صمد موجد. تهران: طهوری
۲۷. صفی، لوی (م) (۱۳۸۰). *چالش مدرنیته*. ترجمه احمد موثقی، تهران: نشر دادگستر
۲۸. طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۲۴ ه.ق). *مسائل الحیات (مجموعه آثار)*. تقلیس: مطبعه غیرت
۲۹. ----- (۱۳۵۶). *کتاب احمد یا سفینه طالبی*. مقدمه و حواشی باقر مؤمنی. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی
۳۰. ----- (۱۳۵۷). *سیاست طالبی*. به کوشش رحیم رئیس نیا. تهران: انتشارات علم
۳۱. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر
۳۲. ----- (۱۳۸۲). *تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا: جدال قدیم و جدید*. تهران: نشر نگاه معاصر
۳۳. ----- (۱۳۸۴). *مکتب تبریز: تأملی درباره ایران*. تبریز: انتشارات ستوده
۳۴. عنایت، حمید. (بی تا). *شش گفتار درباره جامعه و دین*. تهران: انتشارات موج
۳۵. قاجار، جلال الدین میرزا (۱۲۸۵ ه.ق). *نامه خسروان*. طهران: چاپ سنگی. جلد اول
۳۶. قائم مقامی، جهانگیر (به کوشش) (۱۳۴۸). *اسناد تاریخی وقایع مشروطه ایران: نامه های ظهیرالدوله*. تهران: بی نا
۳۷. قیصری، علی (۱۳۸۳). *روشنفکران ایران در قرن بیستم*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: انتشارات هرمس
۳۸. کچویان، حسین (۱۳۸۴). *تطورات گفتمان های هویتی در ایران*. تهران: نشرنی

۳۹. کدی، نیکی (۱۳۷۷). *ریشه های انقلاب ایران*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ دوم. تهران: انتشارات قلم.
۴۰. کسرای، محمدسالار (۱۳۷۹). *چالش سنت و مدرنیته: از مشروطه تا ۱۳۲۰*. تهران: نشر مرکز.
۴۱. کسروی، احمد (۱۳۷۰). *تاریخ انقلاب مشروطه ایران*. چاپ شانزدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۲. کرمانشاهی بهبهانی، آقا احمد (۱۳۷۵). *مرآت الحوال جهان نما: سفرنامه و تراجم احوال معاصران*. مقدمه و تصحیح علی دوانی. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۳. کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۲۴/۱۳۲۶ ه.ق). *آیینہ سکندری*. تهران: بی نا.
۴۴. ----- (۱۲۸۷ ه.ق). *سه مکتوب*. تبریز: بی نا (نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).
۴۵. کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲). *تاریخ بیداری ایرانیان*. به تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: انتشارات آگاه.
۴۶. ملکم خان ناظم الدوله، میرزا (۱۳۲۷). *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*. تدوین محمد محیط طباطبایی. تهران: علمی / نشر دانش.
۴۷. ----- (۱۳۶۹). *روزنامه قانون*. تهران: انتشارات کویر.
۴۸. موتقی، احمد (۱۳۸۰). *جنبش های اسلامی معاصر*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سمت.
۴۹. ----- (۱۳۸۵). *نوسازی و اصلاحات در ایران*. تهران: نشر قومس.
۵۰. میرسپاسی، علی (۱۳۸۴). *تأملی در مدرنیته ایرانی*. ترجمه جلال توکلیان. تهران: طرح نو.
۵۱. وحدت، فرزین (۱۳۸۳). *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*. ترجمه مهدی حقیقت خواه. تهران: ققنوس.

ب. مقاله

۱. ----- «تأملی درباره ایران». *ناقد*. ش ۲. فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳.
۲. ----- «تجدد اختراعی، تمدن عاریت و انقلاب روحانی». *ایران نامه*. سال بیستم. ش ۲-۳. بهار و تابستان ۱۳۸۰.
۳. ----- «هویت ایرانی» *فصلنامه گفتگو*، شماره ۳. فروردین ۱۳۷۳.
۴. آشوری، داریوش. «ظاهر و باطن تجربه تاریخی ما در رویارویی با غرب». *فصل کتاب*. ش اول. بهار ۱۳۶۷.
۵. آفاری، ژانت. «سوسیال دموکراسی و انقلاب مشروطیت». *ایران نامه*. سال یازدهم. ۱۳۷۱.
۶. اشرف، احمد. «چهار روایت از انقلاب مشروطه». *ایران نامه*. سال یازدهم. پائیز ۱۳۷۳.
۷. انتخابی، نادر. «نامیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت». *نگاه نو*. دوره ۲. ش ۴. زمستان ۱۳۷۱.
۸. بروجردی، مهرداد (۱۳۷۹). «غربزدگی، گفتمان روشنفکری حاکم بر ایران قبل و بعد از انقلاب اسلامی». در: *فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*. سمیع فارسون و مهرداد مشایخی. ترجمه معصومه خالقی. تهران: انتشارات باز.
۹. بیات، منگول. «نخستین انقلاب ایران، تشیع و انقلاب مشروطیت ۱۹۰۹-۱۹۰۵». ترجمه خسرو مشهوری مقدم. *فصلنامه روابط خارجی*. ش ۲۳. تابستان ۱۳۸۴.
۱۰. بیگدلی، علی. «مبانی نظری مشروطه». *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*. ش ۲۳. تابستان ۱۳۸۴.
۱۱. توکلی طوقی، محمد. «اثر آگاهی انقلاب فرانسه در شکل گیری انگاره مشروطیت در ایران». *ایران نامه*. سال هشتم. ش ۳. تابستان ۱۳۶۹.
۱۲. جمال زاده، محمدعلی. «سیدحسین تقی زاده». *مجله یغما*. سال ۱۹. ش ۱۱. بهمن ۱۳۴۵.
۱۳. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). «رویارویی های ایران و غرب» در: *غرب شناسی*. به اهتمام محمد توحید فام. تهران: انتشارات باز.
۱۴. طوطی مراغه‌ای، میرزا حسین. دین یا اساس علم و تمدن. ایرانشهر، ۱۰ شهریور ۱۳۰۵.
۱۵. نادریپور، نادر. «مشرق در غربت و غربت در مغرب». *ایران نامه*. سال دهم. ش ۲، ۱۳۷۱.
۱۶. نوروز، علی. «گویینو و ایران». *فرنگستان*. ش ۱۲. مارس/آوریل ۱۹۲۵.

۱۷. وحدت، فرزین. «رویارویی اولیه روشنفکران ایرانی با مدرنیته». *فصلنامه گفتگو*. ش ۳۰. زمستان ۱۳۷۹.

ج. روزنامه و مجلات:

۱. *ایران‌شهر*، «معارف و معارف پروران ایران»، سال دوم، شماره ۲، آبان ۱۳۰۲.

۲. *ایران‌شهر*، «جمهوریت و انقلاب اجتماعی»، شماره ۶-۵، سال دوم، ۲۶ دلو ۱۳۰۲.

۳. *ایران‌شهر*، «دین و ملیت»، سال سوم، شماره ۲، یکم دی ۱۲۹۳ بزرگ‌دی.

۴. ایران‌شهر. خطابه سیدجمال‌الدین اسدآبادی در تعلیم و تربیت. ۲۵ دلو ۱۳۰۳.

۵. *قانون*، نمره اول، غره رجب ۱۳۰۷.

۶. *قانون*، نمره دوم، غره شعبان ۱۳۰۷.

۷. *قانون*، نمره پنجم، غره ذی‌القعدة ۱۳۰۷ ه.ق.

Books

1. Amuzgar, Gahangir (1991). *The Dynamics of the Iranian Revolution*. New York: State University of New York
2. Bacle, R.C (1992). *New light on the Iranian Constitutional Movement*. In: Qajar Iran.
3. Edited by Edmond Bosworth and Carole Hillenbrand. California: mazda Publisher
4. Bakhsh, Shaul (1978). *Iran, Monarchy, Bureaucracy and Reform under Qajar; 1858-1896*. London: Ithaca press.
5. Bakhsh, Shaul (1989). Historical Setting. In: *Iran: a country study*. Fourth ed. Washington: Library of congress.
6. Bosworth, Edmond and Carole Hillenbrand (1992). *Qajar Iran*. Mazda Publisher.
7. Chehabi, Houchang (1990). *Iranian politics and religious modernism: the liberation movement of Iran*. London: I.B.Touris.
8. Ghods, M.Reza (1989). *Iran in Twentieth Century*. Boulder. Lynne Reinner Publishers.
9. Halpern, Manfred (1970). *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton: Princeton u.p.
10. Hass, William S (1946). *Iran*. Columbia: Columbia U P.
11. Katouzian, Homa (2003). *Iran History and Politics: The dialectic of state and society*. London: Routledge.
12. Keddie, Nikki.R (1999). *Qajar Iran and the Rise of Rezakhan*. California: Mazda Publisher.
13. Lambton, Ann (1970). *The Persian Ulama and the Constitutional Revolution*. Paris.
14. Lambton, Ann (1987). *Qajar Persia, Eleven studies*. Austin: University of Texas press.
15. McGuire, Merdith (2002). *Religion and the Social Context*. Fifth edition. Australia: Wardsworth.
16. Salehi, M.M (1988) *Insurgency through Culture and Religion*. New York: prager .
17. -Waters, Malcom (ed) (1999). *Modernity: Critical concepts*: Vol II (cultural Modernity). London: Routledge
18. Yapp, Malcolm E (1977). 1900-1921: The Last years of the Qajar dynasty. In: *Twentieth Century Iran*. Edited by hossein Amir Sadeghi. London: Heinemann.
19. Zubaida, Sami (2003). Trajectory of Political Islam in Egypt, Iran and Turkey, in: Bryan S. Turner (Ed). *Islam: Critical Concepts in Sociology*. Vol IV. London: Routledge.

Articles

1. Abrahamian, Ervand. «The cause of The Revolution in Iran». *International Journal of middle East Studies*. No 10. 1979:381-414.

2. Bayat, mangol (1992). "The Cultural Implication of of the Constitutional Revolution". In: *Qajar Iran*. Eds by Edmond Boswarth and Carole Hillenbrand. California: mazda Publisher.
3. Bayat- Phillipp, Mangol (1981). "Tradition and change in Iranian religious thought", in: *Continuity and change in Modern Iran*. Eds by E.Bonine and Nikki Keddie. Albany: State University of NewYork Press.
4. Bayat- Phillipp, Mangol (1980). Mirza Aqa Khan kirmani: A Ninteenth Century persian Nationalism. In: *Towards a Modern Iran*. Edited by Elie Khedouri and Sylvia G. Haim. Ttawa: Frank Cass.
5. Kia Mehrdad. « Nationalism, Modernism and Islam in the Writings of Talibov- I Tabrizi». *Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 2, April 1994.
7. Ringer, Monica (2000). "The Discourse on Modernization and the Problem of Cultural Integrity in Ninteenth- Century Iran". In: *Iran and Senoss*, Rudi Mathee and Beth Baron (Edirors). California: Mazda Publisher.

Archive of SID