

هویت مدرن و ظهور گفتمان مشروطیت در ایران

علی اشرف نظری*

E-mail: nazarian2004@yahoo.com

«ماه مشروطه چون که پیدا شد
چشم و گوش برادران وا شد»
(گیلانی، ۱۳۷۰: ۵۰۴)

چکیده:

یکی از مسائلی که همواره در جهت تحلیل هویت در ایران مورد توجه قرار گرفته است، نحوه مواجهه روشنفکران، فعالان و کنشگران اجتماعی دوره مشروطه با «مدرنیته» است. فهم این مسأله از آنجایی ضروری به نظر می‌رسد که فرهنگ سنتی و «شیوه زیست» مبتنی بر آن، به واسطه تأثیرات روزافزون نفوذ فرهنگ مدرن، با چالش‌های فراوانی روبرو شده است. پژوهش حاضر، درصدد است با تحلیل گفتمان هویتی شکل گرفته در انقلاب مشروطیت، به فهم این مسأله یاری رساند که حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی چه واکنشی در رویارویی با مدرنیته (غرب) از خود نشان دادند؟

هدف بحث ما تبیین و تحلیل گفتمان هویتی مشروطه است. بنابراین با نگاهی نیت‌مند، در این مقاله تلاش خواهد شد تا از چشم‌انداز هویتی به بررسی نحوه مواجهه جامعه ایرانی با دنیای مدرن پرداخته شود. اینکه چگونه در این مقطع، با ایجاد نوعی دگرگونی سیاسی - اجتماعی متمایز از ادوار پیشین، شاهد شکل‌گیری فرایندهای جدیدی هستیم که عناصر درون‌گفتمانی آن دارای نوعی «ناهم‌سنجی»، «ناهم زمانی» و «عدم انطباق» با گفتمان سنتی می‌باشد و انقلاب مشروطه را واجد صفات و خصائلی می‌کند که آن را بتوان «مرز ایران قدیم و جدید» تلقی نمود.

کلیدواژه‌ها: هویت، گفتمان، مدرنیته، مشروطیت، ایدئولوژی

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد

مقدمه

هویت دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیانگر احساس مفهوم تشابه مطلق است. معنای دوم آن نیز به مفهوم تمایز می‌باشد (کانولی، ۲۰۰۲: ۱۴ و ۱۵). در واقع هویت به طور هم‌زمان میان افراد، دو نسبت محتمل برقرار می‌کند. از یک طرف، مفهوم شباهت؛ و از طرف دیگر تفاوت. هویت همان معناداری در دو سطح فردی و اجتماعی است که کنش‌گران اجتماعی را قادر می‌سازد تا به پرسش‌های بنیادی معطوف به کیستی خود پاسخی مناسب و قانع‌کننده بدهند. «اشخاص با درک نوعی خودآگاهی درباره هویت خویشتن، قابلیت و توانایی قوام‌بخشیدن به شخصیت فردی و اجتماعی خویش را می‌یابند و با طرح نوعی الگوی معنابخش فکری - رفتاری به ترسیم گفتمان‌های خاص هویتی می‌پردازند» (کارتیرز و دیگران، ۱۹۸۵: ۷ و ۸).

هویت مکانیزمی است که بیشتر به صورت شکلی از آگاهی متبلور می‌شود و در جامعه نوعی انسجام و همبستگی ایجاد می‌کند (نوروال، ۲۰۰۳: ۲۷۵). مکانیزمی که شامل ارزش‌ها، طرز تلقی‌ها و نحوه شناخت فرد از جهان است. سیاست‌های هویتی و هویت‌یابی، میان افراد نقاط و گره‌های تعاملی ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که برخی از آنها به عنوان خصایص شخصیت عمومی پذیرفته شده‌اند، نظیر اعتقادات و سنت‌ها، ارزش‌های اخلاقی، سلايق زیبایی‌شناختی، موضع‌گیری‌های جنسیتی، ریشه‌های جغرافیایی و خویشاوندی. از این رو، افرادی که خود را به عنوان اعضای یک جامعه می‌شناسند، وارد نوعی تعامل بر مبنای عقلانیت‌های معتبر و استوار اجتماعی می‌شوند و هویت‌های آنها بازتابی از واکنش مستقیم به شرایط مشخص و اغلب پذیرش جامعه - در دو وجه مثبت و منفی - آن است (سپیرز، ۲۰۰۵: ۱۹).

نظریه گفتمان ریشه در مطالعات زبان‌شناختی دارد که به تدریج در حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی کاربرد یافته است. این نظریه، در صدد فهم کنش‌های معنادار و آرمان‌های اجتماعی در زندگی سیاسی و تحلیل شیوه‌هایی است که طی آن، سیستم‌های معنایی یا گفتمان‌ها، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارد (تورفینگ، ۱۹۹۹: ۸۴). بنابراین، همه انواع تفکر و کنش، عناصر برآمده از زیست‌جهان اجتماعی - فرهنگی و تاریخی مشخصی به شمار می‌روند؛ دنیایی که این انواع تفکر و کنش در آن به عنوان اموری مسلم فرض شده و مورد پذیرش جامعه قرار گرفته است (بریانت و جری، ۱۹۹۷: ۲۰۱ و ۲۰۲).

این نظریه برآن است تا نحوه ایجاد، کارکرد و دگرگونی اندیشه‌ها را به مثابه یک گفتمان، که سازنده معانی و کنش‌های سیاسی هستند، درک و تحلیل نماید. هویت سیاسی از این منظر واجد نشانه‌ها، رمزگان و کنش‌های نمادینی است که حاملان آن گفتمان را به صورت یک کل همبسته در ارتباط با هم نگه می‌دارد (پچئوکس، ۱۹۸۲: ۱۸). «نمادها و نشانه‌های فرهنگی به تولید مفاهیم جدید، اشکال جدید اجتماعی، روش جدید تفکر و کنش، نگرش‌های نو و واقعیات اجتماعی در زمینه هویت سیاسی یاری می‌رسانند» (کرنر، ۱۹۹۷: ۵۲). فرایندی که بر اساس آن، این توانایی در مردم ایجاد می‌شود که با به‌کارگیری نمادها، نشانه‌ها، و زبانی مشترک، به تعامل با یکدیگر بپردازند. گفتمان‌های سیاسی، از طریق مفصل‌بندی‌ها هویت را شکل می‌دهند و با هماهنگ‌نمودن تقاضاها، نیازها و علایق گروه‌های گوناگون به اعمال و رفتار آنها معنا می‌بخشند.

واژه مدرن یا در شکل لاتینی آن "Modernus" از قید "Modo" به معنای «اخیراً»^۱ و «به تازگی»^۲ اخذ شده است. صرف نظر از مجادلاتی که پیرامون زمان ظهور این واژه وجود دارد، کاربست واژه مدرن بیشتر به منظور تمایز بخشی در برابر سنت‌های باستانی یونان (تمدن هلنیستی / لاتینی) و امپراطوری رم (غیر مسیحی) بود (پپین، ۱۹۹۵: ۱۵ و ۱۶). واژه مدرن اغلب بیان‌کننده آگاهی از دوره‌ای که مربوط به گذشته بود، قلمداد می‌شد تا بتواند خود را به عنوان نتیجه گذار از عصر قدیم به جدید بینگارد (هابرماس، ۱۹۸۱: ۳). به طور کلی می‌توان به مدرنیته از دو منظر نگریست:

الف) مدرنیته به عنوان «ایده‌ای فلسفی» که در مقابل دوران پیشین از آن به دوره تاریکی، خرافه‌پرستی، غیرعقلی، فاقد وجوه تولیدی، نامتمدن، آزادی محدود، کمتر دموکراتیک، فاقد زمینه‌های لازم برای تکریم افراد، کمتر متسامح و کمتر توسعه‌یافته از لحاظ تکنیکی یاد می‌شود. در این معنا، مدرنیته مسئله‌ای فلسفی و اخلاقی است که مبین وضعیت و سبکی از موجودیت و تفکر نیز هست. «میشل فوکو» بر اساس این دیدگاه، مدرنیته را نه دوره یا زمانی خاص، بلکه نوعی نگرش (طرز تلقی) می‌داند، روشی در ارتباط با خودمان و دیگران و شرایط وجودی است که با آن مواجهیم، آن را بازتولید می‌کنیم و متحول می‌نمائیم (فوکو، ۱۹۸۵: ۱۵۳ و ۱۵۴). از دیدگاه هابرماس نیز مدرنیته مرتبط با جهت‌گیری‌های اصلی اصلاح و روشنگری، جهت‌گیری‌های عقلانیت‌شناختی، خوداتکایی عقلی و خودگردانی سیاسی و اجتماعی است (انتروس و بن‌حیب، ۱۹۹۹: ۵۹ و ۶۰).

1- Recently

2- Just now

ب) مدرنیته در قالبی فرهنگی - اجتماعی که مرتبط با زمینه‌های ظهور زمانی - مکانی، شیوه‌های سازماندهی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که ساختار زندگی مدرن و تجربه ما را شکل می‌دهد (رینگر، ۱۹۹۵: ۳۹). گیدنز، ابعاد نهادینه مدرنیته را صنعت‌گرایی و سرمایه‌داری می‌داند که متأثر از رقابت تولیدی، مناسبات کار و گسترش جهانی استفاده از قدرت ماشین، به عنوان روش‌های جدید در زندگی پذیرفته شده‌اند (کاسل، ۱۹۹۳: ۲۸۹). نهادهای مدرن در تمایز با ترتیبات سنتی، دارای ویژگی‌های سه‌گانه‌ای هستند: یکی «شتاب و دگرگونی» که عصر مدرنیته را به خصوص در وجوه تکنولوژیک آن به حرکت درمی‌آورد؛ دوم، پهنه دگرگونی که براساس آن، امواج دگرگون‌کننده مدرنیته مناطق مختلف سطح جهان را در نور دیده‌اند؛ و سوم، ماهیت ذاتی نهادهای مدرن، که در مقایسه با هر نوع نظام پیشامدرن، امکانات بسیار بیشتری را برای برخورداری از زندگی ایمن و خوشایند برای همه انسان‌ها فراهم آورده است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۴ و ۳۵). «بروس لاورنس» مدرنیته را چنین ترسیم می‌کند: «ظهور شاخص‌های جدیدی از زندگی که به واسطه رشد بوروکراتیزه و عقلانی‌شدن، افزایش ظرفیت‌های فنی و مبادلات جهانی امکان‌پذیر شده است. مدرنیته، در صدد خودگردانی افراد است که به واسطه آن مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی با تأکید بر تغییر به جای استمرار، کمیّت بر کیفیت، تولید کارآمد، ایجاد قدرت و ثروت در عرصه زندگی خصوصی و جمعی است» (ملمن، ۲۰۰۲: ۱۱ و ۱۲). در تعبیر نهایی، می‌توان مدرنیته را نوعی سامان اجتماعی نوظهور در سده هفدهم میلادی دانست که با ترسیم عناصر و مؤلفه‌های هویتی جدیدی به زندگی، کردارها، روابط، فرهنگ و ساختارهای سیاسی - اجتماعی تعینی خاص بخشید که متفاوت و متمایز از دوران پیشین بود. فرایندی که با ایجاد نوعی گسست شناختی، اجتماعی و سیاسی با هدف آزادساختن توان‌مندی‌های بالقوه انسانی، درصدد غنا بخشیدن به سازمان عقلایی زندگی اجتماعی برآمد و با طرح نوعی فرهنگ عقلانی، گسترش اندیشه آزادی و برابری، و ایجاد نظام سیاسی مبتنی بر دولت - ملت، فضایی نو را فراهم نمود.

هویت مدرن و انقلاب مشروطه

«انقلاب مشروطیت» (۱) 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 (بخاش، ۱۹۸۹: ۲۳). مشروطیت، سرفصل جدیدی از تاریخ ایران است که تحولات آن بر تاریخ سیاسی ایران در قرن بیستم سایه افکنده و بر زبان، مذهب، اجتماع، اقتصاد و سیاست کشور ما تأثیری غیر قابل انکار نهاده است (قدس، ۱۹۸۹: ۸-۱۳). در این مقطع، با ایجاد نوعی دگرگونی سیاسی - اجتماعی متمایز از ادوار پیشین (آدمیت، ۱۳۵۵: ۸۸ و ۸۹)، شاهد شکل‌گیری فرایندهای جدیدی هستیم که عناصر درون‌گفتمانی آن دارای نوعی «ناهم‌سنخی»، «ناهم‌زمانی»^۱ و «عدم انطباق» با گفتمان سنتی می‌باشد و انقلاب مشروطه را واجد صفات و خصائلی می‌کند به گونه‌ای که آن را می‌توان «مرز ایران قدیم و جدید» (بشیریه، ۱۳۸۰: ۴۱) دانست. «حمید عنایت» در این باره می‌نویسد:

انقلاب مشروطه، نمایانگر نخستین مواجهه مستقیم بین فرهنگ سنتی اسلامی و غرب در ایران جدید است. همه کوشش‌های قدیمی‌تر در جهت نوسازی، هرچند متضمن تحولات در نظام‌های حقوقی، حکومتی و اداری بود، به راه‌ها و حوزه‌هایی افتاده بود که تماس دورادوری با ارزش‌های سنتی داشت. هیچ کدام به نحوی آشکار و اساسی با این ارزش‌ها معارضه نکرده بودند (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۸۵).

همچنانکه عنایت به درستی اشاره می‌کند، اهمیت انقلاب مشروطه در آن است که برخلاف کوشش‌های پیشین در جهت نوسازی و اصلاح که بیشتر از درون و توسط «نخبگان سیاسی قاجار» انجام می‌پذیرفت، محدود به مصلحت‌گرایی سیاسی و اصلاحات اداری - نظامی نبود. این سخن، نه به معنای نفی اهمیت آن اقدامات به عنوان فراهم‌کننده زمینه ظهور انقلاب مشروطیت، بلکه تأکید بر این مسئله است که مشروطیت، نقطه عزیمت «مفصل‌بندی» گفتمان هویتی جدیدی است که به نحوی عمیق در باورهای سنتی ایرانیان درباره سیاست، جامعه و تاریخ شکاف ایجاد نموده است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۷۸). از این رو، هرچند تحولات معطوف به اصلاحات و تلاش برای ترقی و تحرک، زنجیره‌ای به هم پیوسته از تحول ذهنی در برابر مدرنیته را بازتاب می‌بخشد، اما واقع مطلب این است که هیچ‌یک از آنها همانند مشروطیت، نقطه عطف «اجتماعی شدن» هویت مدرن در میان ایرانیان نیستند.

بی‌تردید، انقلاب مشروطه نقطه عطف رویارویی دو گفتمان سنتی و مدرن است که در آن تضاد و رویارویی میان دو الگوی هویتی منتج از آنها قابل درک می‌باشد و می‌بایست تحولات برآمده از آن را در «نقطه چرخشی» در گذار از «نظام هویتی قدیم»

1- In-commensurable

2- Dia-chronic

به «نظام هویتی جدید» بر پایه ایدئولوژی سیاسی و نهادهای مدرن دانست (مارتین، ۱۹۸۹: ۱ و ۲). فرایندی که از اوایل قرن نوزدهم آغاز شده بود و در برگرنده تأسیس نهادها و مبانی اندیشگی جدید در وجوه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جدید و طرح این پرسش بود که «تا چه وقت و تا کی ما باید تماشایی و ناقل ترقیات دیگران بوده و با کمال تأسف حالت اسطاطسکوی^۱ خودمان را ملاحظه کنیم» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۷۱). نظر به اهمیت مشروطیت در حد فاصل دو دنیای سنت/ مدرنیته، برخی از مورخان نظیر ناظم الاسلام کرمانی، سعید نفیسی و احمدکسروی، در تحقیقات خود، تاریخ ایران را به دو دوره قبل از مشروطیت و بعد از مشروطیت تقسیم نموده‌اند یا عبدالحسین زرین کوب، آن را «مهم‌ترین آزمون تاریخی بعد از اسلام» (قرلسفلی، ۱۳۷۹: ۱۵۲) دانسته است.

پرسش‌های تحقیق

پرسش‌های ما در این مقاله چنین است: آیا انقلاب مشروطیت بیانگر نوعی استمرار تاریخی و برآیند طبیعی عوامل و مؤلفه‌های داخلی است؟ آیا انقلاب مشروطه حاصل تعارض میان دو فضای اندیشگی سنتی و مدرن است؟ انقلاب مشروطه در ایران برآمده از کدام زمینه‌های فکری - اجتماعی بود؟ نظام معنایی مشروطیت، چه خرده‌گفتمان‌هایی را در چارچوب اثبات یا نفی (مقاومت) تولید نموده است؟ نزاع‌ها و مجادلات فکری برآمده از خرده‌گفتمان‌های مندرج در گفتمان مشروطیت چه بازتابی در سطح جامعه داشته است؟ تقابل یا هم‌پذیری اندیشه‌های سنتی و مدرن در فرایند انقلاب مشروطیت چگونه می‌باشد؟ نیروهای مدافع گفتمان مدرن، مدرنیته را چگونه تعبیر و تفسیر می‌کردند؟ هدف از ارائه این مقاله، فراهم نمودن زمینه برای درک این مسئله است که با نگاهی نیت‌مند و فارغ از حشوئیات، بتوان ادراکات و تصورات روشنفکران و نخبگان ایرانی را از اندیشه‌ها و نهادهای هویتی مدرن درک نمود. می‌بایست مشخص نمود که، روشنفکران و نیروهای اجتماعی، ابعاد نظری مواجهه با هویت مدرن را چگونه صورت‌بندی نمودند و چه تصویری از مدرنیته و واقعیت‌های موجود در جامعه خود داشتند. بی‌گمان، عواملی نظیر استبداد حاکم، از دست رفتن ایالات و ولایات ایرانی، دادن امتیازهایی به خارجی‌ان، دریافت قرضه، ستمگری درباریان، بی‌عدالتی، جنگ روس و ژاپن، گران‌شدن قند، به چوب بستن بازاریان یا هر عامل دیگری، در جهت تعلیل

1- Status que

مشروطیت، می‌تواند مؤثر باشد؛ اما مسئله این است که ما جملگی این عوامل را در قالب نوعی «آگاهی‌یابی» و «بیداری ایرانیان» مورد توجه قرار می‌دهیم که بر اساس آن زمینه برای نگرستن به خویشتن و ترسیم گفتمان‌های فکری متفاوتی فراهم شد که از آن به تضاد میان سنت و مدرنیته یاد می‌شود (اتحادیه (نظام مافی)، ۱۳۸۴: ۱۱۴). بنابراین ضرورت دارد برای هرگونه سنجش و ارزیابی تحلیلی افراد و گروه‌های اجتماعی فعال در جریان انقلاب مشروطیت را حول شکاف سنتی / مدرن مورد توجه قرار دهیم. این نوع تفکیک می‌تواند زمینه را برای فهم افق‌ها و نگرش‌های متفاوتی که پیرامون این دو گفتمان شکل گرفته‌اند، فراهم آورد و بر این اساس، می‌توان به فهم مبانی و ماهیت کشش و واکنش‌های شکل‌گرفته نائل آمد. برای فهم این مسئله، گزاره‌های زیر مورد تأمل قرار می‌گیرد.

تبیین گزاره‌های مفروض

یک. انقلاب مشروطیت، بیانگر خطوط تمایز میان دو هویت سنتی و مدرن است

آشنایی ایرانیان با مدرنیته، سرآغاز آگاهی از هویت «دیگری» و ادراک جدیدی بر پایه «خودآگاهی» نسبت به موقعیت خویش بود. مرآده و آشنایی با اروپا، به ایرانیان نشان داد که شکل دیگری از مناسبات اجتماعی، طرز دیگری از حکومت و «نوع دیگری از بودن» هم جدای از آنچه آنان می‌دانستند و به آن آشنایی داشتند، می‌تواند وجود داشته باشد (۲) (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۳۵۸؛ وحدت ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۲۵). در این زمان، نخبگان و کنش‌گران ایرانی متوجه نوعی تخالف و ناهماهنگی زمانی میان نظام اندیشه و ساختار ذهنی خود با دیگری مدرن شدند و این آگاهی نقطه آغاز تحولی بی‌سابقه و «بحرانی در آگاهی» بود. گسستی میان وجوه متنوع حیات اجتماعی و فرهنگی ایران ایجاد شد که می‌توان از آن به «تخالف سنت قدمایی و الزامات نهادی جدید» تعبیر کرد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۶). «فریدون آدمیت» در توصیف این وضعیت می‌نویسد:

اعتقاد به علم کلاسیک در هم شکست؛ فهمیدند خیلی از اصول دانش پیشینیان پایه‌اش بر آب است، و آنچه درست است ناقص و مقدماتی است. در قلمرو علم و فلسفه و سیاست مفاهیم غربی را شناختند، در بطلان آرای اهل مدرسه [اسکولاستیسم] و نفی سنت آشکارا سخن راندند. در همه جهات نگرش عقلی و تحقیقی صرف به چشم می‌خورد؛ خاصه تأثیر عقاید فلسفی دکارت و قوانین فیزیکی نیوتن و آرای سیاسی عصر روشنایی و مشرب علمی آگوست کنت و

اصول طبیعی داروین خیره کننده است (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۳).

شتاب حرکت تاریخی در اروپا و کندی آن در ایران، به بروز «نگرش دوزمانه» انجامید که در آن فرنگ و ایران هم‌عصر، متعلق به دو زمانه متفاوت، یکی مدرن و دیگری پیشامدرن بود. به تعبیر بهتر، فضایی به وجود آمد که موجب تردید در «نظام صدقی»^۱ گفتمان هویتی مستقر و شکل‌گیری عناصر هویتی جدیدی حول محور مدرنیته گشت. برخلاف سیر تکاملی تاریخ در اروپا، همچنانکه «میرزا آقاخان کرمانی» و هم‌عصرانش دریافته بودند، تاریخ ایران، «ترقی معکوس» کرده بود. این نگرش تاریخی را «رضا قلی خراسانی» بدین سان بیان کرد: «اروپا ترقی کرده و ما واترقدیه‌ایم» (توکلی طرقي، ۱۳۸۰: ۲۰۱). به طور کلی، ترقی معکوس، حرکت قهقرایی، انحطاط، بی‌هوشی، خواب غفلت و بیماری مام وطن، از جمله مفاهیمی بودند که برای تشریح موقعیت ایران در مقایسه با فرنگ به کار می‌رفت و به نوعی نگرانی فراگیر برای نجات «بیمار شش‌هزارساله پا به مرگ» (توکلی طرقي ۱۳۸۱: ۹۲) تبدیل شد. «محمدرفیع طباطبایی» (نظام‌العلماء) رساله «حقوق دول و ملل» را چنین آغاز می‌کند: «در عصر ما همه دول و ملل در صدد ترقی و در فکر تقویت مدنیت و انتظام تمدن هستند. پس باید به هوش آمد و در اوضاع عالم سیر درستی نمود و راه راست را یافت» (آدمیت، ۱۳۵۵: ۱۹۶).

روشنفکران و نخبگان ایرانی همچنین در این مقطع فرصت یافتند که تاریخ خود را از دیدگاه نویسندگان اروپایی نظیر «سرجان ملکم» و «ادوارد براون»، «سرپرسی سایکس» و «دانالد ویلبر» ببینند. سرجان ملکم با دیدگاهی انتقادی در کتاب «تاریخ ایران»، در توصیف ساختار سیاسی قاجاریه نوشت: «قاعده این است در مردم این ملک که پادشاه هر چه بخواهد می‌تواند بکند و هر چه بکند بر او بحثی نیست؛ در عزل و نصب وزرا و قضات و صاحب‌منصبان از هر قبیل و ضبط اموال و سلب ارواح رعایا از هر صنف علی‌الاطلاق است» (ملکم، بی‌تا: ۳۹۸). آنها همچنین به ترجمه آثاری در تاریخ غرب مشتمل بر مطالعاتی در زمینه امپراتوری رم، آتن، فرانسه، آلمان، روسیه و بریتانیا، زندگی‌نامه‌های الکساندر کبیر، پتر کبیر، چارلز کبیر پادشاه سوئد، لویی چهاردهم، ناپلئون، فردریک کبیر پادشاه پروس، سرگذشت تلماک، بوسه عذرا و غرائب عواید ملل پرداختند (آبراهامیان، ۱۹۷۹: ۳۹۳). ترجمه سرگذشت «کتس دوپاری» که نمایشگر اوضاع فرانسه در فرایند شکل‌گیری انقلاب فرانسه بود (۳)، ترجمه کتاب

تاریخ سنت هلن (۴)، نگارش کتابی با نام تاریخ شورش روسیه (۵) (وقایع انقلاب ۱۹۰۵) و مهم‌تر از همه «گفتار در روش راه بردن عقل» (۶) از دکارت بود که توسط محمدعلی فروغی ترجمه شد.

به همراه تأثیر ایدئولوژیک غرب، تأثیرات اقتصادی - اجتماعی آن نیز در قالب مسائلی نظیر اعمال فشار سیاسی - اقتصادی، تضعیف صنایع دستی، تجاری شدن کشاورزی، آغاز شکل‌گیری ارتباطات مدرن (نظیر تلگراف)، ایجاد انحصار خارجی، شکل‌گیری طبقه متوسط شهری، نهادهای آموزشی جدید، ادارات دولتی و تشکیلات نظامی (نظیر قزاقخانه)، تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر انقلاب مشروطه داشتند (آبراهامیان، ۱۹۷۹: ۳۹۲ و ۳۹۳؛ یاپ، ۱۹۷۷: ۴). جنگ روس و ژاپن در سال‌های ۱۹۰۴-۱۹۰۵، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، تنظیمات عثمانی و تحولات برآمده از موج اول مدرنیته در هند نیز تأثیراتی جدی بر جنبش مخالفین ایرانی که از سال ۱۹۰۱/۱۲۸۰ آغاز شده بود گذاشتند (۷). پس از چند سال از ضعف کشورهای آسیایی، که شاهد نفوذ روسیه بودند، یک کشور آسیایی دارای قانون اساسی توانسته بود یک کشور قدرتمند اروپایی را شکست دهد. در ایران، همانند بسیاری دیگر از کشورها، تصور بر این بود که راز قدرت‌مندی ژاپنی‌ها در مشروطه‌بودن حکومت آنهاست. انقلاب روسیه نیز امکان انقلاب عمومی را بر علیه پادشاه استبدادی و مجبور ساختن آن به پذیرش قانون اساسی آشکار ساخت (کدی، ۱۹۹۵: ۱۰۱).

روزنامه‌هایی نظیر قانون (در لندن)، حکمت (در قاهره)، حبل‌المتین (در کلکته)، شبنامه (در تبریز) و تلقین‌نامه ایران (در تبریز)، به عنوان انتقال‌دهندگان اندیشه‌های روشنفکری، بیش از همه به انتقال تجربیات مدرن متأثر از کشورهای فرانسه، انگلیس و روسیه پرداختند (بخاش، ۱۹۷۸: ۳۰۵ و ۳۰۶) در میان مکاتب متنوع فکری اروپا، اندیشمندان فرانسوی بیشترین تأثیر را در زمینه نقد مبانی هویت سنتی و مسائل تاریخی و فرهنگی داشته و تفکرات لیبرالیستی مونتسکیو، روسو، ولتر، دیدرو، دالامبر و دانتون مورد توجه قرار گرفت. «مخبرالسلطنه» درباره تأثیر انقلاب فرانسه بر تجددخواهان ایرانی می‌نویسد: «هر کدام رساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می‌خواهند زل روبسیپر و دانتون را بازی کنند و گرم کلمات آتشین‌اند» (آدمیت، ۱۳۵۵: ۳). به زعم فریدون آدمیت، اولین اشاره‌ای که راجع به آگاهی‌یافتن ایرانیان از انقلاب فرانسه شده، در سفرنامه «میرزا صالح شیرازی» است. میرزا صالح درباره انقلاب فرانسه می‌نویسد:

در سال ۱۷۸۹ بلوای عامی در ولایت فرانسه برپا شده و از هر سو از پادشاه

خود لوئیس [لوئی] شانزدهم ناراضی گشته اولاً اهالی مشورتخانه قدرت و تسلط پادشاهی را تخفیف داده ... او را وجودی معطل انگاشته افرادی را که پادشاه به منصب و بزرگی مفتخر فرموده از مناصب مزبور معزول نموده. حرف آنها اینکه صاحب منصب و عزت اشخاصی را سزاوار است که خود قابلیت و استعدادی داشته باشند نه اینکه پادشاه هر بالفضولی را بزرگی بخشند (آدمیت، ۱۳۴۰: ۳۵ و ۳۶).

«سیدحسن تقی‌زاده» در «سه خطابه‌ای» که پیرامون «زمینه انقلاب مشروطیت ایران» داشت، انقلاب مشروطه را به طور مشخص، متأثر از انقلاب سیاسی انگلیس در سال‌های ۱۶۴۲ و ۱۶۴۸، قیام استقلال‌طلبی آمریکا و تأسیس حکومت ملی مبتنی بر آزادی در سال ۱۷۷۶، انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ و انقلاب‌های سال ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ دانست که شالوده «حکومت ملی» را در اروپا بنا نهادند. در عین حال، به نظر وی، «انقلاب فرانسه، برجسته‌ترین تحولی بود که روشنفکران ایرانی با آن قرابت بیشتری یافتند و آثار آزادی‌طلبانه و برابری‌جویانه آن به کشورهای نظیر عثمانی، مصر و ایران نیز سرایت کرد» (تقی‌زاده، ۱۳۵۶: ۱۷). «میرزا ابوطالب خان اصفهانی» نیز در «مسیر طالبی» نوشت:

در سنه ۱۷۸۹ عیسوی، اهل فرانس از نواب پادشاه خود به ستوه آمده، شروع به نالشی نمودند. مقصود ایشان این [بود] که نقشه ریاست به طور انگلس در آن ملک جاری شود. شاه و امراء دفع الوقت کرده وقتی بر آن نالشی نمی‌نهادند؛ تا اینکه رعایای «فرانس» بعد دو ساله عجز نالی، در هر سمت، حمیت کرده دست بعضی از حکام را از تصرف در ملک کوتاه ساختند (اصفهانی‌طالبی، ۱۳۵۲: ۲۸۸).

در واقع، به دلیل آنکه ساختار فکری مشروطه ریشه در شرق (کشورهای مصر، ترکیه و ایران) نداشت، (حائری، ۱۳۸۳: ۱۳۶) متأثر و ملهم از نخستین موج مدرنیته، یعنی «تجدد لیبرال» بود که انعکاس گسترده‌ای در سطح جهان پیدا کرد و در نتیجه آن، موجی از انقلاب‌های قانون‌گرا و مشروطه‌خواه ظهور یافت. لیبرالیسم، پیشرفت، مدرنیزاسیون، ناسیونالیسم، مشروطه‌گرایی، نفی استبداد، پارلمانتاریسم و قانونگذاری، از عناصر اصلی این موج تجدید بودند که در «معنایی آزاد»^۱ مبدل به خواست اصلی مشروطه‌خواهان ایرانی شدند (بایندر، ۱۹۶۹: ۸۳).

نظریه مشروطیت که از بطن اندیشه لیبرالیسم کلاسیک (۸) رشد یافت (پوجی، ۱۳۸۴: ۱۶۷ و ۱۶۸؛ وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۳۵ و ۱۳۶)، عموماً به معنای سازماندهی سیاسی

1- Freely meaning

خاصی قلمداد می‌شد که هدف از آن تضمین و تفرق قدرت و اقتدار سیاسی، محدود کردن آن به قانون اساسی و تسهیل دگرگونی و تغییر در نظام سیاسی بود تا مآلاً برخی از ارزش‌ها و اصول اساسی مانند آزادی، برابری، حقوق فردی، حق رأی و حاکمیت مردم محفوظ بماند. دولت در این معنا، تحت قواعد اولیه قانون اساسی، مجموعه‌ای از قواعد ثانوی یا قوانین معمولی را که عامل تنظیم روابط افراد با «اشخاص حقوقی» هستند، اعلام و اجرا می‌کند و پاسدار و نگهبان نظم مبتنی بر قانون اساسی است. شکل‌گیری قانون اساسی، واحدهای اداری، احزاب سیاسی و سایر نهادهای ملی، مبانی بنیادینی را با تأکید بر «سرنوشت عمومی»^۱ فراهم کردند (وزیری، ۱۹۹۳: ۱۷۷). متأثر از آگاهی جدید، در فرایند انقلاب مشروطیت، اندیشه‌های شهروندی و حاکمیت ملی به نحو جدی به مسئله‌ای عمومی بدل شد و خواست و اجماعی همگانی برای تحقق اهداف مشروطه به عنوان بارزترین نماد پیشرفت و تجدد شکل گرفت (کاشانی، ۲۰۰۲: ۱۶۲).

دو. ترسیم وجه ایدئولوژیک مدرنیته در پرتو مشروطه‌خواهی

آشنایی متفکران عصر مشروطه با مدرنیته، با نوعی «روند کژتابی»^۲ یا «تقلیل‌گرایی»^۳ همراه بود. کژتابی نتیجه دوبارگی معرفت‌شناختی است که خود به صورت افتراق میان عقاید و تصورات ظاهر می‌شود و این دو، جز از راه تقلیل و فروکاستن نمی‌توانند با هم ارتباط داشته باشند. به عبارت دیگر، در این حالت، هیچ‌گونه هم‌شکلی میان عقیده و مضمون و محتوا وجود ندارد و بروز وضعیت «میان‌اپیستمی»^۴ که در آن دو جهان، به سبب تارشدن تصاویری که از هم دارند، به هم می‌خورند و یکدیگر را از شکل می‌اندازند، از همین جا ناشی می‌شود (شایگان، ۱۳۷۶: ۲۲۴). بر این اساس، تفسیر همواره ترکیبی از شرایط اجتماعی مفسر، ذهنیت مفسر و فرایند تفسیر است که به ظهور ادراک و تفسیر جدیدی از پدیده‌ها و مفاهیم پیش‌رو می‌انجامد. جهان پدیدارها، محصول فعالیت ذهن، انگاره‌ها و پنداشته‌های ماست که براساس آنها، به فهم محیط پیرامون مان نائل می‌شویم و تجربه‌ای که در اساس خود ذهنی است را به نمایش می‌گذاریم (کورنر، ۱۳۶۷: ۵۶ و ۵۷؛ فون دایجیک، ۱۹۹۳: ۲۵۱ و ۲۵۲).

1- Common desting

2- Distortion

3- Reductionism

4- Inter-epistemique

5- Symbolic structure

در این فرایند، ایدئولوژی دارای نقش ویژه و بااهمیتی است. ایدئولوژی با ارائه نوعی «ساختار نمادین»^۵ دستگامی از اندیشه و شبکه‌ای از تفسیر را انتظام می‌بخشد و این امکان را فراهم می‌کند که با نوعی فرافکنی (تصویر ایدئولوژیک)، تمام پدیده‌ها مورد بازاندیشی قرار گیرند و سامان یابند (شوارتز، ۱۹۷۱: ۱۱۱). «ایدئولوژی در اینجا به عنوان سلسله‌مراتبی از ارزش‌ها و اعتقادات به تصویر کشیده می‌شود که کارآمدی آن در هدایت کنش انسانی تا اندازه‌ای جدی است که توسط افراد درونی می‌شود. مفاهیمی نظیر «اعتقادات تعمیم‌یافته»^۱ (اسملسر)، «چارچوب آگاهی» (آپتر)، «ساختی فرهنگی و ذهنی» (دیان)، درصدد توضیح این امر هستند که چگونه ایدئولوژی، افراد اجتماع را به یکدیگر پیوند می‌دهد، هدف نهایی آنان را تعریف می‌کند و اجماع عمومی را تضمین می‌نماید» (مودل، ۱۹۹۲: ۳۵۴). افراد هنگامی به کنش مبادرت می‌ورزند که ایدئولوژی در دسترس آنان ساختار ارزشی بدیلی را عرضه کند، پیوند اجتماعی میان آنان را تقویت نماید و برخی خواسته‌های اصلی آنان را نظیر احساس هویت، تعلق، کارایی و شایستگی را در قالبی سیاسی طراحی نماید.

ایدئولوژی‌ها می‌خواهند کاری را که فرهنگ به صورت طبیعی برای ایجاد هماهنگی اجتماعی از طریق باورها، اعتقادات، زبان و سمبل‌های مشترک انجام می‌دهد، به صورت آگاهانه انجام دهند. از این‌رو، ایدئولوژی، سنت‌ها را از نو قالب‌بندی، ترمیم و بازسازی می‌کند تا با توانایی به منظور ارائه پاسخ‌هایی مناسب به پرسش‌ها و مسائل پیش‌رو و نشان‌دادن خطوط اصلی معنای اعمال جمعی، انسجام جامعه را حفظ و نوعی استراتژی معطوف به کنش را مطرح نماید (واتنو، ۱۹۸۹: ۱۶). ایدئولوژی با نوعی محصورسازی نمادین پیرامون دستگامی از مفاهیم، درصدد تجمیع شعارها، علائق، اهداف و طرح‌های ناهمگن در قالبی گفتمانی برمی‌آید و براساس مفاهیم، نمادها، تشریفات نوعی ارزشگذاری «خود»/ «غیر»، به ترسیم مرزبندی‌های هویتی می‌پردازد (تربورن، ۱۹۸۰: ۳۵۹).

در واقع سخن بر سر این است که در پرتو «مفصل‌بندی‌های گفتمانی»، کنشی پیش کشیده می‌شود که درصدد برقراری روابطی میان «دقایق» و «عناصر» هویتی برآمده و با هماهنگ‌نمودن تقاضاها، نیازها و علائق گروه‌های گوناگون، به اعمال و رفتار آنها معنا می‌بخشد (لاکلاو و موفه، ۱۹۸۵: ۱۰۴ و ۱۰۵). بنابراین نظر به «خاص و موقعیت‌مند»

1- Generalized beliefs

بودن هر گفتمان، در فرایند انتقال گفتمان‌های هویتی به مکانی دیگر، بستر زمانی - مکانی جدید، زمینه‌های کاربرد، سوژه‌های استفاده‌کننده هر مطلب با گزاره، تعیین‌کننده شکل، نوع و محتوای آن گفتمان در قالبی جدید خواهد بود (کلتراد، ۱۹۹۷: ۱۵ و ۱۶). گفتمان تلاش می‌کند از طریق تقلیل چندگانگی معنایی عناصر و دقایق به یک معنای کاملاً تثبیت‌شده، از لغزش معنایی نشانه‌ها جلوگیری کند و آنها را در یک نظام معنایی یک دست با برجسته نمودن برخی دال‌ها و طرد برخی معانی دیگر، به دام اندازد. در این شرایط، به واسطه انحنا و یا کژتابی‌ای که بر اثر عدم فهم جدی، ناهم‌زمانی اندیشه‌های رویارو شده با هم و مصلحت‌جویی‌های سیاسی روی می‌دهد، گفتمان هویتی مدرن در اغلب جوامع دیگر (نظیر ایران) در قالبی ایدئولوژیک و در ارتباط با مسائلی نظیر «اقتدارمندی» فرمول یا دکترین مورد نظر، فراهم‌نمودن میزانی از اجماع حامیان، تجویز رفتارهایی متناسب با عقاید و خواسته‌ها، تعمیق احساسات و عواطف و تقویت تعهد اجتماعی در میان حاملان ایدئولوژی، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در ایدئولوژی است که جامعه از خود تصویری پیدا می‌کند و وضعیت و موقعیت خود را تعریف و در عین حال، آرمان‌ها و خواسته‌های خود را بیان می‌نماید. ایدئولوژی در آن واحد، هم از ارزش‌ها و موقعیت‌ها الهام می‌گیرد و سعی می‌کند تا میان آنها همبستگی ایجاد کند و هم از الگوهای فرهنگی، هنجارها و نهادها نشأت می‌گیرد (سویدلر، ۱۹۸۶: ۲۸۶-۲۷۷). در این معنا، وجه ایدئولوژیک گفتمان‌های هویتی به گونه‌ای خاص، فراهم‌آورنده مشروعیت، تعهد و مشارکت سیاسی با تلاش برای دستیابی به دو هدف است: «تفسیری از روابط قدرت موجود و طرح مجموعه اقداماتی برای تغییر آنها» (دباشی، ۱۹۸۸: ۱۲).

آشنایی روشنفکران ایرانی با مدرنیته در سال‌های شکل‌گیری مشروعیت، به دلیل آنکه مبتنی بر نوعی «خواست سیاسی» برای ترقی مملکت بود، تحولات و دگردیسی‌هایی را در واژگان، تعابیر و دستگاه مفهوم سنتی ایجاد نمود. بسیاری از مفاهیم نظیر «وطن»، «ملت»، «دولت»، «آزادی»، «مساوات»، «عدالت»، «قانون» و «حقوق بشر»، در پرتو گفتمان جدید، کم‌کم از معانی و مفاهیمی که در گذشته داشتند، فاصله گرفته و به مفاهیم و معانی تازه و بی‌سابقه‌ای مبدل شدند که در فرهنگ و زبان ما سابقه‌ای نداشت (آجودانی، ۱۳۸۲: ۷). از این‌رو، چالش‌های سیاسی دوران مشروطه در عین حال چالشی زبانی برای تعیین مرز معنایی واژگان کلیدی گفتمان هویتی مدرن بود.

در این وضعیت، «چالش‌های زبانی»^۱ لایه‌های متفاوت معنایی کهنه و نو، بیانگر انگاره‌ها و تصورات، علایق و منافع اқشار مختلف اجتماعی بود که به سنگر مبارزات سیاسی تبدیل شده بود. «روزنامه مساوات» درباره تغییر بار معنایی واژگانی که از اروپا به ایران می‌آمدند، چنین نوشت:

در علوم سیاسی، همچنین بعضی اصطلاحات است که معانی آنها در آن علوم به طور اکمل معین و محدود است. ولی وقتی که آن الفاظ به ایران قدم نهاد از معنی فنی منحرف گشته و به معانی لغوی حمل شد و مورد مباحثات و مذاکرات و تأویلات و رد و اعتراض می‌شود [قرار می‌گیرد]. و از این قبیل است چند کلمه سیاسی نوظهور چون آزادی و مساوات و غیره ... ولی بدبختانه می‌بینیم از آن روزی که این کلمه مقدسه که سعادت بشر در آن منظوی است در ایران داخل شد و در دایره [محدود و تنگ افکار ایرانی درآمد، به معنی لغوی برگشت و به صرف و اعلا در افتاد (توکلی‌طرقی، ۱۳۸۱: ۲۲۴ و ۲۲۵).

هدف از آوردن این فقره که در اوان مشروطیت به نگارش درآمده است، اشاره به این واقعیت است که در آن مقطع نیز این ادراک حاصل شد که تلاش روشنفکران (منورالفکران) برای انتقال مفاهیم مدرن به ایران و مفهوم‌نمودن «لغات مستحدثه»، بیشتر در قالبی ایدئولوژیک و بر پایه تصورات و انگاره‌های سیاسی صورت گرفته است. این مسئله - همچنانکه قبلاً اشاره شد - ناشی از نوعی ناهم‌زمانی و حضور در دو سطح تاریخی بود که موجب می‌شد تعبیر و تفسیرهای شکل گرفته پیرامون انقلاب مشروطه و موقعیت ایران در آن دوران را دچار پیچیدگی و ابهام سازد. این واقعیت از آنجا ناشی می‌شد که مدرنیته در متن غربی آن، تابع جهان‌بینی اجتماعی و سوبژکتیو خاصی بوده و در یک جهان معنادار اجتماعی محصور است که بدون نفوذ به درون این جهان، امکان درکی صحیح از آن وجود ندارد. بنابراین، فهم مدرنیته، محصول فهم معانی و ارزش‌ها، مبانی و اصولی است که از چشم‌انداز آن به جهان نگریسته می‌شود. در عین حال، به واسطه نوعی «فاصله زمانی»، «نابهنگامی تاریخی» یا آنچه داریوش شایگان، «شکاف هستی‌شناسانه» می‌نامد (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۰)، روشنفکران ایران در این مقطع قادر به درک تحولاتی که سریع‌تر از تصور آنان رخ داده بود، نبودند.

به طور کلی، ایدئولوژیک‌شدن گفتمان هویتی مشروطه، هرچند توانست آن را واجد اوصافی نظیر «قاطعیت»، «دقت»، «وضوح و صراحت»، «گزینشی‌بودن»، «تمایزبخشی و

1- Linguistic-challenge

غیریت‌سازی» و «حرکت‌سازی» نماید، اما موجب نوعی عشق‌ورزی افراطی از یک سو و نفرت و تجزم از سوی دیگر شد که پیامد آن مطلق‌اندیشی و فقدان هم‌سخنی و مباحثه بود (ر.ک: سروش، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۰۶).

سه. ظهور تجدد سیاسی در گفتمان مشروعیت

در انقلاب مشروطه، مدرنیته نه از منظری شناختی - فلسفی، زیبایی‌شناختی یا فرهنگی، بلکه با ادراکی سیاسی و در چارچوب مفاهیمی نظیر آزادی، قانون‌گرایی، استبدادستیزی، ترقی، سکولاریزاسیون و در راستای اصلاحات اجتماعی - سیاسی مورد توجه قرار گرفت (بیات، ۱۹۹۲: ۶۷-۶۵). تحولات سیاسی - اجتماعی این مقطع که در مشروعیت بازتاب می‌یابد، نتیجه بلافصل ورود الگوی سیاسی جدیدی است که در خاک «فرنگ» ریشه دوانیده بود و ما درصدد «گرته‌برداری» از آن برآمدیم. به رغم تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهایی که در دیدگاه متفکران و پیشروان جنبش مشروطه وجود داشت، یک باور در میان آنان مشترک بود؛ اینکه الگوی جدید هویتی برآمده از تجدد می‌تواند بر چرخه معیوب بحران‌های عظیم و حکومت و دولت در ایران نقطه پایانی بگذارد و تمهیدات لازم را برای شروع دوره‌ای از پیشرفت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به سبک غرب فراهم آورد (اکبری، ۱۳۸۴). در این روایت تألیفی، همه آنان متفق‌القول بودند که برای اصلاح و ترقی مملکت و «نجات ملی» باید ترتیبات سیاسی جدیدی را مستقر نمایند و «جامعه خود را به تمام تجهیزاتی که ملل راقیه غرب به واسطه آن بیرق سیادت و برتری را برافراشته»، مجهز نمایند (۹) (ایران آزاد، ۱۳۰۰: ۱؛ کاوه، ۱۲۹۰: ۳).

در این مقطع (۱۲۸۶-۱۲۷۰ ه.ش)، غرب به عنوان منبع اصلی تنش میان گروه‌های مدافع و ناقد بود و اندیشه‌های سیاسی غرب در باب حکومت و «آیین مملکت‌داری» همواره مورد بحث و مجادله فکری - سیاسی قرار داشت. در واقع، «از اواسط قرن نوزدهم، اصلاح‌طلبان با گرایش‌های متفاوتی، نظیر آخوندزاده، مجدالملک، مستشارالدوله، طالبوف و میرزا ملکم‌خان، بر این نکته تأکید کردند که ما به مجموعه قوانینی نیاز داریم که براساس آن مقامات حکومت مسئول باشند. این اصلاح‌طلبان پذیرفته بودند که ایران در مقایسه با اروپا فقیر، عقب‌مانده و ضعیف است و به ناکارآمدی نظام سیاسی موجود به امید دستیابی به امنیت و رفاه بیشتر حمله می‌کردند»

(مارتین، ۱۹۸۹: ۵).

«فضای استعاری» به وجود آمده در گفتمان سیاسی مشروطیت که مبتنی بر «دال‌هایی» نظیر حریت، مساوات، عدالت، قانون، ملت و ناسیونالیسم بود، حول دو محور اصلی یعنی «نفی استبداد» و «رفع سلطه بیگانگان» می‌چرخید. هر چند نباید این واقعیت را نادیده گرفت که «چالش‌های سیاسی دوران مشروطه، چالش‌هایی تعیین‌کننده برای تعیین مرز معنایی واژگان کلیدی چون «ملت»، «دولت»، «آزادی»، «مساوات»، «برابری»، «قانون»، «مشروطیت» و «مشروعیت» بود» (توکلی‌طرقی، ۱۳۶۹: ۴۲۵). مشروطه‌خواهان با درک دو عامل «سلطنت استبدادی» و «تسلط دول خارجی بر خاک اسلام» به عنوان عامل تباهی و بدبختی ملت، تنها راه «اعتلای کلمه حقه» و «علاج کار سلطنت» را در مشروطه‌شدن دولت و محدودشدن سلطنت و دفع استبداد آن می‌دیدند (تبریزی، ۱۳۵۵: ۴۱۸ و ۴۱۹). مورد تأکید قرار دادن قانون نیز در این زمینه، به منزله تأکید بر این امر بود که در «جامعه پیشا قانونی ایران»، «اصولاً استبداد، مفهوم غیر و معارض قانون بود، زیرا استبداد یعنی خودرأی و یا خودکامگی و آن مستلزم و متضمن نظامی است که در آن، دولت - و در تحلیل نهایی فردی که در رأس دولت قرار دارد - در مقابل ملی هیچ‌گونه تعهد و مسئولیتی ندارد. یعنی نظامی که در آن اساس حکومت بر بی‌قانونی است» (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۲). این نوع خواسته‌ها ناشی از وقوف ایرانیان به ترتیبات جدیدی بود که در برابر نظام حکومتی مستبد قاجار قرار می‌گرفت. سیدعبدالعظیم «عمادالعلماء خلخالی» در «رساله در معنی سلطنت مشروطه»، این مسئله را چنین توضیح می‌دهد:

*اهالی ایران به واسطه مسافرت به ممالک خارجه و معاشرت با ملت دول
متمدنه و مباشرت به خواندن کتب و رسائل سیاسیه و مطالعه نمودن روزنامه‌های
خارجه و داخله و اطلاع‌یافتن به سلوک سلاطین متمدنه با ملت متبوعه خود و
آگاه‌شدن بر حسن و فوائد سلطنت مشروطه، گوش ایشان فراز و چشم ایشان باز و
زبان ایشان دراز شده است. حرکات خودسرانه و رفتار و کردار بی‌قاعدہ را دیگر
قبول نمی‌کنند (گنجی، ۱۳۷۳: ۹۴۱).*

استبداد سیاسی و کنترل روزافزون سیاسی ایران توسط نیروهای بیگانه، مورد تنفر مردم بود و تعداد بسیار زیادی از تجار و بازرگانان، صاحب‌منصبان اداری، روشنفکران، و کارگران ایرانی که به هندوستان، ماورای قفقاز، عثمانی و اروپا مسافرت و مهاجرت می‌کردند، می‌توانستند با دیدگان خود تحولات و اصلاحات به عمل آمده را ملاحظه

نمایند و با افکار آزادی خواهانه و مبانی جدید فکری آشنا شوند که متضمن راه‌هایی بود که از طریق آن بتوان دولت ایران را تغییر داد و آن را از استبداد و قید کنترل بیگانگان رها ساخت. آگاهی از تحولات اجتماعی و سیاسی در فراسوی ایران، اندیشه‌ورزان را بر آن داشت که قدرت خاصه شاه را هدف نقد خویش قرار دهند. این نقد، که متضمن نقدی اخلاقی از حکومت به عنوان مسئول زوال و ویرانی ایران بود، شکست‌های پی‌درپی در جنگ‌های با روسیه را همچون حربه کارآیی بر علیه پادشاهان «بی‌حمیت» قاجار به کار می‌گرفت. ناقدان ایرانی، اروپای هم‌عصر خود را «دگر کج‌آبادی» قانون‌مند، عدل‌گستر، آزاد و متمدن معرفی می‌کردند و به مثابه حربه‌ای کارآ در نقد «حال زار ایران» مورد استفاده قرار می‌دادند. این احساس ناهم‌زمانی با تمدن «فرنگ» و عقب‌افتادن ایران از کاروان تمدن، موجب عصیان‌گری بسیاری از ایرانیان دنیا دیده شد (توکلی‌طرقی، ۱۳۸۱: ۹۱ و ۹۲). میرزا ملکم‌خان، در «کتابچه غیبی»، درباره «کشتی طوفان زده دولت» می‌نویسد: «اوضاع ایران اینست که می‌بینید. جمیع دوایر دولت مختل، خزانه خالی، حقوق آدمیت همه در عزا، بنیان استقلال از هر طرف متزلزل، چه بدبختی است که بر این خاک مستولی نباشد» (ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۹۹).

«میرزا آقاخان کرمانی»، دیگر روشنفکر این دوره، در رساله «سه مکتوب»، تعبیری به کار می‌برد که در نوع خود بی‌بدیل است: «زمین مینو قرین تو حالا همه خراب، شهرهای آباد تو یکسره ویران، این ملت توست جاهل و نادان، همه گدای لابلای، از تمام ترقیات علم مهجور، این فرمانروایان توست سیه دل و بدسگال، شأن و شرافت تو را بر باد داده‌اند و ملک تو را ویران ساخته‌اند» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۸۴).

متأثر از این آگاهی و بیداری، خواست اصلی مشروطه‌طلبان در وهله اول، اعلام مخالفت با نظام حکومتی مستبد و نظم ناشی از آن بود (کرمانی، ۱۳۶۲: ۳۸۱). مشروطه‌طلبان به درستی بر این نکته واقف بودند که «علت‌العلل» و «تمام‌السبب» مفاسد موجود، چیزی جز استبداد نیست؛ چرا که «هرگاه پادشاه خود را در تمام شئون ملت و همه جهات مملکت حاکم مطلق و فعال مایشاء دانست و برای سکنه مملکت در هیچ‌یک از جهات تمدن ملکی، حق نفی و اثبات و رد و قبولی قائل نشد و حقوق سی‌کروار خلق را دستخوش خیالات نفسانیه و پایمال اغراض شخصیه خود کرد» (محلّاتی، در: زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۵۱۰). در واقع، انقلاب مشروطیت، انفجار عقده‌هایی بود که طی سال‌ها استبداد خشونت‌آمیز قاجار به سبب فقدان عدالت، آزادی و مرجع تظلم

بی‌طرف و نافذی که رجوع به آن مایه مزید ظلم بر مظلوم نگردد، در اذهان اکثریت طبقات اجتماعی به وجود آمده بود.

البته هدف اصلی مشروطه‌طلبان ایرانی نه نفی جایگاه سلطنت، بلکه استقرار قانون و حکومتی قانونمند^۱ بود که بتواند دستیابی به آزادی را تضمین نماید (کاتوزیان، ۲۰۰۳: ۷۷). در واقع، اندیشه مشروطیت در ایران بازتابی از اندیشه مشروطیت در فرانسه (در اوایل قرن شانزدهم) و انگلیس بود که آشکارا بر پذیرش حکومت پادشاهی استوار می‌شد. نظریه‌پردازانی نظیر «کلود دو سیسل»، «فرانسوا هوتمان» و «ژان بدن» از سرسخت‌ترین منتقدان دولت بودند که جملگی به سلطنت و وجود آن تحت تابعیت عوامل محدودکننده‌ای نظیر مذهب، عرف، سنن و رسوم، قواعد و احکام سخت ایمان داشتند (وینسنت، ۱۳۸۰: ۱۳۶). «میرزا صالح شیرازی»، «مسلوب‌الاختیار شدن شاه» را فرایند تاریخی و حاصل مدرنیته می‌داند که ابتدا در انگلستان و با صدور فرمان «مگنا کارتا»^۲ در سال ۱۲۱۵م به عنوان ثمره خواست اجتماع برای «تحقق قواعد دولت‌مداری و قوانین انگلند» شکل گرفته است (شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۹۴ و ۲۹۵). «منگول بیات» در توصیف اقدامات اصلاح‌گران ایران در این مقطع، که خواستار بقای شاه بودند، می‌نویسد:

در تلاش‌های آنها برای تعریف جامعه‌ای جدید، علیرغم تمایل آگاهانه آنها برای همطرازی با اروپای غربی، پروژه اصلاح‌طلبان قرن نوزدهمی دیدگاهی نوافلاطونی از «شهر آرمانی»^۲ بر روی زمین بود که در آن انسانی کامل، فیلسوف شاه، بر توده مردم حکومت می‌کرد، به جای آن که جامعه متکثری که در آن حاکمیت مردم به رسمیت شناخته شود و حکومت مبتنی بر نمایندگی خواست و اراده اکثریت باشد را پیگیری نمایند (بیات، ۱۹۸۱: ۴۵).

بر پایه چنین تصویری، دولتی که در چارچوب مشروطیت تحقق می‌یافت، نه صرفاً معادلی در برابر «ترتیبات مبتنی بر قانون اساسی»، بلکه بیشتر مبین نوعی تمایزبخشی بر پایه تقابل با مفهوم استبداد و پاتریمونیالیسم بود که نوید شکل‌گیری دولتی مدرن را بر پایه قانون اساسی می‌داد. خواست اصلی آنها، تأسیس سلطنتی محدود یا تعدیل‌یافته بود که در آن اعمال حکومت مطلق و خودکامه ناممکن باشد. اولین مطالبه مشروطه‌خواهان، تشکیل «دیوانخانه عدالت» برای اداره عدلیه و تأمین حقوق افراد در برابر تجاوزات دولت بود که صورت نهایی و تنقیح‌یافته آن نیز، در قالب خواست تشکیل مجلس،

1- Lawful government

2- Magna Charta

2- Heavenly city

منعکس‌کننده همین خواسته‌ها بود. مشروطه‌خواهان به‌رغم رویکرد «ضد استبدادی»، در نهایت حاضر به پذیرش این مطلب نیستند که در نظم سیاسی جدید، شاه غایب باشد. طرفه اینکه «اعلان مشروطیت» نیز نه یک موافقتنامه یا قرارداد، بلکه «فرمانی» است که از «اراده همایونی» ناشی شده است.

به طور کلی، مهمترین پیامد گذار از نظام پاتریمونالیسم سنتی به صورت‌بندی جدید سیاسی مبتنی بر مشروطیت، شکل‌گیری گفتمان هویتی جدیدی بود که در پرتو آن با شکل‌گیری نوعی ناسیونالیسم و استقرار «دستگاه دولتی» مدرن، برخلاف دوران پیشین، هویت سیاسی نه حول محور «قبله عالم»، بلکه در ارتباط با حدود سرزمینی و جغرافیایی معنا می‌یافت (وزیری، ۱۹۹۱: ۱۷۲). در واقع، با شکل‌گیری نوعی ائتلاف ملی - که حتی در آن ایلات نیز حضور داشتند - مدار قدرت از محور «ظل‌الله» به ملت ایران و مجلس شورای ملی چرخش یافت و نوعی تحول در مفاهیم مورد کاربرد نظیر «تبعه» و «رعیت» به شهروند و «ایل» و «طایفه» به «ملیت»، ایجاد شد که حاصل آن شکل‌گیری آگاهی ملی بود.

چهار. حضور خرده‌گفتمان‌های متفاوت در گفتمان اصلی مشروطیت

در گفتمان مشروطه، نوعی ائتلاف شکننده پیرامون عنصر اصلی مشروطه یعنی «تحدید استبداد» شکل گرفت که به واسطه تعبیر متفاوتی که از دیگر عناصر مشروطیت وجود داشت، خرده‌گفتمان‌های هویتی متفاوت/ متمایزی را شکل داد. انقلاب مشروطه، طیف وسیعی از عقاید را دربرمی‌گرفت که منعکس‌کننده تمایلات روشنفکران تجددگرا، اصلاح‌طلبان و سنت‌گرایان بود که به واسطه پیش‌زمینه‌های اجتماعی متفاوت، دارای مطالبات سیاسی گوناگونی بودند (امانت، ۱۳۸۲). متأثر از دگرگونی‌های پرشتاب اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران در نیمه اول قرن نوزدهم، نگرش‌ها و تعبیر مختلفی بروز یافته بود که پاره‌ای افراد را منادی دگرگونی و «طالبان رسم جدید» نموده بود و پاره‌ای دیگر که این تحولات را نمی‌پسندیدند، «منادیان احتراز از این قوم بدسگال» فرنگ گشتند. واقع امر این است که این تمایز‌گذاری و احساس تفاوت، نباید به معنای تحمیلی متفنانه قلمداد شود؛ بلکه واقعیتی است که در متن گفتمان اصلی مشروطیت چهره نموده است. مدعای این سخن، بخشی از مکتوب «سؤال از شیخ فضل‌الله نوری درباره موافقت اولیه و مخالفت ثانویه او با مشروطیت و

دلایل شرعی آن است» که در آن می‌خوانیم:

در این عصر ما عنوان «کنستیتوسیون» که از مخترعات ملل خارجه است به توسط جمعی که خود را سیاسی و «سیویلیزه» لقب می‌دادند، در مملکت ایران ظهور یافت و اهالی ایران را به سه فرقه تقسیم کرد. یک فرقه فریفته بیانات گویندگان و مؤسسين این اساس شده، استقبال کردند و پذیرفتند. فرقه دیگر منکر محض شدند و اظهار داشتند که این وضع از بدع ممالکی است که قانون مدون سماوی ندارند و به شرایع انبیا و رسل معنی معتقد نیستند؛ اگرچه به صورت [،] در عداد ملیین محسوب می‌شوند و فرقه [ای] هم به واسطه استماع کلمات متضاد از فرقتین مزبورترین مسترد ماندند و متوقف شدند (ملک‌زاده، ۱۳۲۸: ۲۰۹ و ۲۱۰).

بنابراین، جنبش مشروطیت همانند سایر جنبش‌های اجتماعی، پدیده‌ای پیچیده و چندوجهی است که تبیین و توضیح آن مستلزم توجه به گفتمان‌های هویتی مفصل‌بندی شده‌ای است که در کشاکش تحولات سیاسی این مقطع به پیش‌ها و نگرش‌های مردم شکل می‌داده است. لازمه فهم مشروطه، توجه به تمایزات، تعارضات و شکاف‌های ساختاری شکل‌گرفته است تا بتوان سیاست‌های هویتی آنها را درک نمود. بازتاب مبارزات و جدال‌های ایدئولوژیک واضعان و حاملان این خرده‌گفتمان‌ها در نشریات و رسائل فراوانی نظیر «عبرت‌نامه»، «غیرت‌نامه»، «شب‌نامه»، «صبح‌نامه»، «روزنامه» قابل درک است (حائری، ۱۳۶۴: ۲۱۴). از ابتدای شکل‌گیری تا مراحل پایانی انقلاب مشروطیت، به‌رغم ائتلاف موقتی اولیه، نوعی تلاش برای تثبیت معانی مورد نظر خود و کسب مشروعیت و مقبولیت عمومی وجود داشت. آنها تلاش می‌کردند با تثبیت تصورات و پنداشت‌های خود در ذهن مردم (به مثابه سوژه‌ها)، اراده عمومی را شکل و جهت دهند. آنها با مرکزیت‌بخشی و برجسته‌سازی عناصر و دقایق گفتمان‌های هویتی خود، در صدد حذف و به حاشیه راندن سایر گفتمان‌های هویتی بودند. در تحلیل نهایی، آنچه همه آنان را در مراحل ابتدایی جنبش به نوعی وحدت و اجماع می‌رساند، «استبداد» و «لزوم استقرار قانون» بود.

نتیجه‌گیری

انقلاب مشروطیت با همخوانی و ائتلاف متجددین، اصلاح‌طلبان و سنت‌گرایان و حضور اقشار مختلف اجتماعی نظیر روحانیون، صاحب‌منصبان دیوانی، بازرگانان، پیشه‌وران، محصلین، اصناف، کارگران، توده‌های مردم عادی و اعضای رادیکال

انجمن‌های سری که خواهان «تدوین قانون اساسی» و «ایجاد عدالتخانه» بودند، شکل گرفت (آفاری، ۱۳۷۱: ۴۰۴). هر چند آنها حتی تصور واحدی از مفاهیمی نظیر «عدالتخانه» نداشتند، «گروهی آن را در ردیف وزارت عدلیه و شعبات آن می‌دانستند و برخی آن را مجمعی مرکب از نمایندگان علما و تجار تلقی می‌کردند که موظف بود بر اجرای قانون در کشور نظارت کند» (یزدانی، ۱۳۸۳: ۱۲۰). پیچیدگی، نوسان و تناقض علاوه بر مفاهیم، در میان طرفداران گفتمان مشروطیت نیز مشهود است و زمینه برای تعابیر و تفاسیر متضاد پیرامون نقش آنها - به خصوص در ارتباط با روحانیون - وجود دارد. «براون آنها را مشروطه‌خواه و الگار ضد شاه می‌داند. اما ارجمند معتقد است روحانیون در آغاز مشروطه‌خواه و ضدشاه بودند اما در نهایت بسیاری از آنها طرفدار شاه و ضدمشروطه شدند» (فوران، ۱۳۸۳: ۲۷۷). این در حالی است که نظر به گرایش‌های متنوعی که در درون آنان وجود داشت، نمی‌توان جملگی روحانیون را تابع یکی از این گرایش‌های کلی یعنی مشروطه‌خواه، «ضد شاه» یا «طرفدار استبداد» دانست؛ بلکه باید با ترسیم خطوط مرزهای گفتمانی آنها، به ارائه روایت‌های خردتری از آنان و دیگر طبقات اجتماعی پرداخت.

بنابراین، در جنبشی که به انقلاب مشروطیت انجامید، به‌رغم نوعی اجماع و وحدت پیرامون «تحدید حدود استبداد» و عقب‌راندن گرایش‌های پاتریمونالیستی حکام قاجار، تعابیر و تصورات متفاوت و گاه متعارضی از ماهیت و اهداف انقلاب وجود داشت. «روحانیان آن را فرصتی برای احکام شریعت آسمانی یافته و روشنفکران، خواهان نوخواهی و دموکراسی بودند» (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۴). در واقع، «رفع استبداد» کانونی‌ترین اندیشه‌ای است که در پرتو آن، در مراحل اولیه مشروطیت، تمامی گروه‌ها و شئون اجتماعی گردهم آمده و به نوعی «اجماع فراگیر» و «در دسترس» رسیده بودند. در عین حال، پس از موفقیت‌های اولیه مشروطه‌خواهان و «صدور فرمان مشروطیت»، زمینه برای تمایز خرده‌گفتمان‌های هویتی مندرج در گفتمان اصلی مشروطیت (که هرچند از پیش شکل گرفته بود، ولی چندان محل بحث و مناقشه بنیادین نبود) فراهم شد.

یادداشت‌ها:

۱- برخلاف نظر برخی تحلیل‌گران غربی نظیر «آن. کی. اس. لمبتون» که مشروطیت را بیشتر به عنوان یک جنبش اصلاحی در جامعه سنتی می‌دانند، تصور غالب بر این است که انقلاب مشروطیت به واسطه برخورداری از سه مشخصه «خشونت‌آمیز بودن»، «ناگهانی بودن» و «پرشتاب و تند بودن»، واجد خصیصه انقلاب است؛ زیرا از یک سو تغییراتی جدی در نگرش‌ها و ادراک اجتماعی به وجود آورد و از سوی دیگر با نقد ساختارهای موجود، زمینه را برای طرح مفاهیم و تشکیلات مدرن فراهم نمود (آبراهامیان، ۱۹۷۹: ۳۸۹-۳۸۶).

۲- در ابتدای قرن بیستم، بسیاری از وجوه زندگی مردم ایران مرتبط با آن چیزی بود که دانشمندان علوم اجتماعی از آن به «جامعه سنتی» و «بودن در متن کردارهای سنتی» یاد می‌کردند. از لحاظ اقتصادی، غالباً مبتنی بر کشاورزی و خودبسندگی اقتصادی بود، اکثر مردم در روستاها ساکن بودند، صنعت مدرن تقریباً وجود نداشت و ارتباطات اندکی در میان شهرها برقرار بود و همانند بسیاری دیگر از جوامع سنتی، موزائیکی از واحدهای اجتماعی منفرد، نظیر قبایل، ایلات، روستاها و شهرها بود. ساختار سیاسی آن نیز مبتنی بر نوعی پاتریمونالیسم سنتی بود (یاد، ۱۹۷۷: ۲ و ۳).

۳- برای مطالعه تأثیرات و پیامدهای انقلاب‌ها و تحولات روسیه، ژاپن، هند و عثمانی می‌توان به ترتیب به منابع زیر مراجعه کرد:

- Iver Spector. The First Russian Revolution: It's Impact on Asia. New Jersey: Engle Wood Cliffs, 1982.
- Richard Storry. A History of Moder Japan. London: 1983.
- R. Coupland. The Constitutional Problem in India. London: 1985.

- رحیم رئیس‌نیا (۱۳۸۵)؛ ایران و عثمانی در قرن بیستم، تبریز: انتشارات مینا.

۴- البته معنای این سخن این نیست که در برخورد با مدرنیته عناصر و مؤلفه‌های دیگر مورد توجه قرار نگرفت، بلکه تأکید بر این مسأله است که آنچه بیش از همه مورد توجه متفکران عصر مشروطه قرار گرفت، وجه سیاسی مدرنیته (به عنوان عنصر محوری) بود.

منابع:

- ۱- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴): *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- ۲- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰): *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: انتشارات سخن.
- ۳- ----- (۱۳۵۵): *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: انتشارات پیام.
- ۴- ----- (۱۳۵۷ و ۱۳۴۶): *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- ۵- اتحادیه نظام مافی، منصوره (۱۳۸۴): *تاریخ نانوشته انقلاب مشروطه در اعلامیه‌ها*، در: *مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات همایش علمی انقلاب مشروطه*، تبریز: انتشارات ستوده.
- ۶- اشرف، احمد (۱۳۷۳): *چهار روایت از انقلاب مشروطه*، *ایران نامه*، سال یازدهم.
- ۷- امانت، عباس (۱۳۸۲): *زمینه‌های فکری دز: انقلاب مشروطیت*، از سری مقالات *دانشنامه ایرانیکا*، احسان یارشاطر (زیر نظر): ترجمه پیمان متین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۸- انصاری، مهدی (۱۳۷۶): *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۹- بشیریه، حسین (۱۳۷۴): *دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- ۱۰- ----- (۱۳۷۷): *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران: نشر نی.
- ۱۱- ----- (۱۳۷۸): *جامعه مدنی و توسعه سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- ۱۲- ----- (۱۳۸۰): *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: گام نو.
- ۱۳- بودن، ریمون (۱۳۷۸): *ایدئولوژی: در منشأ معتقدات*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: نشر شیرازه.
- ۱۴- بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا) (۱۳۵۷): *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران (انقراض قاجاریه)*؛ تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۱۵- تبریزی، ثقة‌الاسلام (۱۳۵۵): *مجموعه آثار قلمی شادروان ثقة‌الاسلام تبریزی*، به کوشش نصرت‌الله فتحی. تهران: انجمن آثار ملی.
- ۱۶- ترنر، برایان (۱۳۵۶): *زمینه انقلاب مشروطیت ایران (سه خطابه)*، تهران: انتشارات گام.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۹): *ماکس وبر و اسلام*، ترجمه سعید وصالی، تهران: نشر مرکز.
- ۱۸- توکلی‌طرقی، محمد (۱۳۶۹): *اثر آگاهی انقلاب فرانسه در شکل‌گیری انگاره مشروطیت در ایران*، *ایران نامه*، سال هشتم، ش ۳.
- ۱۹- ----- (۱۳۸۰): *تجدد اختراعی، تمدن عاریت و انقلاب روحانی*، *ایران نامه*، سال بیستم، ش ۳-۲.
- ۲۰- ----- (۱۳۸۱): *تجدد بومی و بازانندیشی تاریخ*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- ۲۱- جهاننگلو، رامین (۱۳۷۹): *ایران و مدرنیته*، تهران: نشر گفتار.
- ۲۲- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴): *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۳- ----- (۱۳۸۵): *«واژه مشروطه»*، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۲۲۷-۲۳۰.
- ۲۴- دوپاری، کنتس (بی‌تا): *نظم‌الدوله*، ترجمه ابوتراب نوری، تهران: بی‌نا (چاپ سنگی).
- ۲۵- دولاسکار، کنت (۱۳۱۸ه.ق): *تاریخ سنت هلن*، ترجمه علیخان، تهران: بی‌نا (چاپ سنگی)، دو جلد.

- ۲۶- ذاکر حسین، عبدالرحیم (۱۳۷۷)؛ *ادبیات سیاسی ایران در دوره مشروطیت*، تهران: نشر علم.
- ۲۷- رزاقی سیاهرودی، سهراب (۱۳۷۴)؛ *ایدئولوژی و رادیکالیسم شیعه در اندیشه سیاسی معاصر*، به راهنمایی سیدجواد طباطبایی، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ۲۸- رنه دکارت (۱۳۱۷)؛ *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: کتابفروشی زوار (ضمیمه سیر حکمت در اروپا، جلد اول).
- ۲۹- زرگری نژاد، غلامحسین (به کوشش) (۱۳۷۷)؛ *رسائل مشروطیت*، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر.
- ۳۰- زنجانی، ابراهیم (۱۳۷۹)؛ *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، تهران: انتشارات کویر.
- ۳۱- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷)؛ *سنت و مدرنیسم*؛ تهران: نشر روزنه.
- ۳۲- سایکس، سرپرسی (۱۳۶۲)؛ *تاریخ ایران*، ترجمه محمدتقی فخرداعی، تهران: انتشارات علمی.
- ۳۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)؛ *فره‌تراز ایدئولوژی*، چاپ هشتم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۳۴- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۴)؛ *قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشر نی.
- ۳۵- شایگان، داریوش (۱۳۷۳)؛ «تعطیلات در تاریخ»، *فصلنامه گفتگو*، ش ۶.
- ۳۶- ----- (۱۳۷۶)؛ *زیر آسمان‌های جهان: گفتگو با رامین جهانبگلو*، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: نشر فرزاد.
- ۳۷- شیرازی، میرزاصالح (۱۳۶۴)؛ *مجموعه سفرنامه‌های میرزا صالح شیرازی*، تصحیح و توضیح غلامحسین میرزا صالح، تهران: نشر تاریخ ایران.
- ۳۸- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲)؛ *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۳۹- ----- (۱۳۸۴)؛ *مکتب تبریز: تأملی درباره ایران*، تبریز: انتشارات ستوده.
- ۴۰- عمادالعلماء خلیلی، سیدعبدالعظیم (۱۳۷۳)؛ «رساله در معنی سلطنت مشروطه»، در: *اکبر گنجی، ایرانیان خارج از کشور*، جلد دوم سنت و تجدد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۴۱- عنایت، حمید (۱۳۸۰)؛ *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۴۲- فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۴)؛ *تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران*، تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- ۴۳- فوران، جان (۱۳۸۳)؛ *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران (از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی)*، ترجمه احمد تدین، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- ۴۴- فرسلفی، محمدتقی (۱۳۷۹)؛ «غرب از دیدگاه عبدالحسین زرین کوب»، *نامه پژوهش*، ش ۱۸-۱۹.
- ۴۵- کرمانی، سیدعبدالحسین (۱۳۲۷ه.ق)؛ *تاریخ شورش روسیه*، تهران: کتابخانه شیخ حسن.
- ۴۶- کسروی، احمد (۱۳۷۰)؛ *تاریخ انقلاب مشروطه ایران*، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۴۷- گلدستون، جک (۱۳۸۵)؛ *مطالعاتی نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلاب*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: نشر کویر.
- ۴۸- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)؛ *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- ۴۹- محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۵۴)؛ *تاریخ مؤسسات تمدنی در ایران*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۰- محیط مافی، هاشم (۱۳۶۳)؛ *تاریخ انقلاب ایران*، به کوشش مجید تفرشی، تهران: انتشارات فردوسی.

- ۵۱- مستشارالدوله، میرزایوسف (۱۳۸۲)؛ *یک کلمه و یک نامه*، به کوشش صادق فیض، تهران: صباح.
- ۵۲- مطیع، ناهید (۱۳۷۸)؛ *مقایسه نقش نجیبگان در فرایند نوسازی ایران و ژاپن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۵۳- ملکزاده، مهدی (۱۳۲۸)؛ *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: کتابفروش ابن سینا.
- ۵۴- ملکم، سرجان (بی تا)؛ *تاریخ ایران*، ترجمه میرزا حیرت، تهران: انتشارات سعدی.
- ۵۵- ملکم خان ناظم الدوله، میرزا (۱۳۲۷)؛ *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*، تدوین محمد محیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی / نشر دانش.
- ۵۶- ----- (بی تا)؛ *رسائل و مکاتبات ناظم الملک*، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۵۷- وحدت، فرزین (۱۳۷۹)؛ «رویارویی اولیه روشنفکران ایرانی با مدرنیته»، *فصلنامه گفتگو*، ش ۳۰.
- ۵۸- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱)؛ *نظریه های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ۵۹- هارتناک، بوستوس (۱۳۷۶)؛ *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران: انتشارات فکر روز.
- ۶۰- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۲)؛ *استبداد، دموکراسی و نهضت ملی*، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- ۶۱- ----- (۱۳۸۰)؛ *تضاد دولت و ملت*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- ۶۲- یزدانی، سهراب (۱۳۸۳)؛ *کسروی و تاریخ مشروطه ایران*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- 63- Abrahamian, Ervand (1979); "The cause of The Revolution in Iran". *International Journal of Middle East Studies*. No 10. 381-414.
- 64- Bakhsh, Shaul (1978); *Iran, Monarchy, Bureaucracy and Reform under Qajar; 1858-1896*. London: Ithaca Press.
- 65- Bakhsh, Shaul (1989); Historical Setting. In; *Iran: a Country Study*. fourth ed. Washington: Library of Congress.
- 66- 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.
- 67- Bayat, Mangol (1992); "The Cultural Implication of of the Constitutional Revolution". In: *Qajar Iran*. Eds by Edmond Boswarth and Carole Hillenbrand. California: Mazda Publisher.
- 68- Bryant, Christopher G.A. and David Jary (Ed). (1997); *Anthony Giddiness: Critical Assessments*. London. Routledge.
- 69- Carrithers, M. and others (1985); *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 70- Cassel, Philip (1993); *The Giddens Reader*. Macmillan: Macmillan U.P.
- 71- Chehabi, Houchang (1990); *Iranian Politics and Religios Modernism: the Liberation Movement of Iran*. London: I.B.Touris.
- 72- Conner, Steven (1997); *Postmodern Culture*. second edition. London: Bkackwell Publishers.
- 73- Connoly, William (2002); *Identity / Difference*. USA: University of Minesota Press.
- 74- Dabashi ,Hamid (1988); "Islamic Ideology: The Perils and Promises of a Neologism". In: *Post-Revolutionary Iran*. Hooshang Amirahmadi and Manouchehr Parvin. London: Westview.
- 75- D'Entreves, Maurizio passerine (1994); *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- 76- Fairclough, Norman (1991); *Language and Power*. London: Longman.
- 77- Foucault, Michel (1985); *Archeology of Knowledge*. London: Tavistock.



- 78- Ghods, M.Reza (1989); *Iran in Twentieth Century*. Boulder. Lynne Reinner Publishers.
- 79- Habermas, Jurgen (1981); "Modernity Versus Postmodernity" Translated by Seyla Ben-Habib. *New German Critique*, 22, pp 3-14.
- 80- Ivie, R (1986); *Images of Savagery in American Justification for war*. Bloomington: Indiana University Press.
- 81- Katouzian, Homa (2003); "Iran and the problem of Political Development". In: *Iran Encountering with Globalization*. Ali Mohammadi. London: Routledge.
- 82- Katouzian, Homa (2003); *Iran History and Politics: The Dialectic of State and Society*. London: Routledge.
- 83- Keddie, Nikki.R (1995); *Qajar Iran and the Rise of Rezakhan*. California: Mazda Publisher.
- 84- Laclau,Ernesto and Chantal Mouffe (1985); *Hegemony and Socialist Strategy*. London. Verso.
- 85- Martin, Martin (1989); *Islam and Modernism*. London: I.B.Touris.
- 86- Meuleman, Johan (2002); *Islam in the Era of Globalization*. London: Routledge.
- 87- Moadel, Mansoor (1992); "Ideology as Episodic Discourse: The case of the Iranian Revolution". *American Sociological Review*, vol.57. June:353-379.
- 88- Norval, Aletra J. (2003); "The Politics of Ethnicity and Identity". In: *Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge. Cambridge University Press.
- 89- Pecheux, Michel (1982); *Languages, Semantics and Ideology*. New York: St Martin Press.
- 90- Peppin, R.B (1995); *Modernism as a Philosophical Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 91- Rengger, N.J (1995); *Political Theory, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- 92- Schwartz, David (1971); "A Theory of Revolutionary Behavior". In: *When Men Revolt and Why*. Ed by J.C.Davis. NewYork: Free Press.
- 93- Sheikholeslami, Ali Reza (1975); *The Central Structure of Authority in Iran 1871-1896*. A Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Islamic Studies.
- 94- Siebers, Tobin (2005); "Disability Studies and the Future of Identity Politics", In: *Identity Politics Reconsidered*. Edited by Linda Martin Alcoff and Others. London: Macmillan. Palgrave.
- 95- Swidler, Ann(1986); "Culture in Action: Symbols and Sterategies", *American Sociological Review*. Vol 51. pp: 273-286.
- 96- Torfing, Jacob (1999); *New Theories of Discourse*. London: Oxford Publication.
- 97- Vaziri, Mostafa (1991); *Iran as Imagined Nation*. New York: Pragon House.
- 98- Venn, Couze (2000); *Occidentalism, Modernity and Subjectivity*, London: Sage Publications.
- 99- Von dijk, T(1993); "Principle of Discursive Analysis". *Discourse & Society*. No 4. 1993.
- 100- Wuthnow, Robert(1989); *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation*. Cambridge: MA; Harvard university Press.