

فصل نامه پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و یکم، دوره جدید، سال هفتم
شماره سوم (پیاپی ۲۷)، پاییز ۱۳۹۴، صص ۷۷-۹۶
تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۱/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۲۴

کشف‌المحجوب مشروطیت ایران، طرح پدیدارشناسانه هرمنوتیک

چرایی ناکامی مشروطه در ایران

شکرالله خاکرند* - مسعود حمزه**

چکیده

درباره ناکامی مشروطیت ایران، اکثر پژوهشگران گواهی داده‌اند. سؤال اساسی و بنیادین آن است که سرّ این ناکامی چیست؟ مقاله حاضر بر آن است که اگر سرّ ناکامی مشروطیت، در نسبت میان اندیشه ایرانی، یعنی سنت و مشروطه اروپایی، یعنی مدرنیسم، جست‌وجو شود پاسخی درخور و راهگشا به دست خواهد آمد. در این مقاله، تلاش شده است تا ضمن پیشبرد بحث، بر روش پدیدارشناسانه هرمنوتیک به عنوان روش مناسب پژوهش‌های تازه در باب مشروطیت، به لحاظ ضرورت غور در تاریخ اندیشه و توجه به مبانی و مبادی آن، تأکید شود. تذکر این نکته لازم است که درباره اندیشه ایرانی، به اعتبار حوزه معناگرایانه آن، هرمنوتیک تأویلی (کشف‌المحجوب) را به کار گرفته‌ایم. در ادامه، سعی شده است تا برای مشخص ساختن فضای تازه‌ای که از این منظر گشوده می‌شود، به دو نمونه از مبانی معرفتی، یعنی نسبت دین و سیاست که در اندیشه ایرانی امتزاج آن به لحاظ هستی‌شناسانه مسلم قلمداد شده و در مدرنیسم، بر تفکیک و جدایی آن تأکید شده است، اشاره‌ای مختصر کنیم؛ همچنین، امر قدسی و امر واقع وجوه تمایز معرفتی آن دو اندیشه را نشان دهیم. البته بر آنیم اگر از این منظر به موضوع مشروطه بنگریم، علاوه بر رهایی از مجادلات موجود، راهی برای تأملات فکری به‌سوی آینده نیز گشوده خواهد شد.

واژه های کلیدی: اندیشه ایرانی، مشروطه اروپایی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی

* استادیار و عضو هیئت‌علمی بخش تاریخ دانشگاه شیراز khakrand66@yahoo.com

** دانشجوی دکتری رشته تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول). masoud_hamzeh@yahoo.co

درباره مشروطیت ایران، بسیار گفته و نوشته شده است؛ ولی عمده آثار به روش توصیفی تحلیلی صورت‌بندی شده‌اند و تاکنون، هیچ کار مستقلی به صورت تألیف یا مقاله، درباره واکاوی چرایی ناکامی مشروطیت در ایران، به روش پدیدارشناسانه هرمنوتیک انجام نیافته است که از منظر آن، امکان سنجش نسبت میان اندیشه ایرانی (سنت) و مشروطه اروپایی (مدرنیسم)، با غور در مبانی معرفتی و هستی‌شناسانه آن دو را فراهم آورد.

با وجود این، برخی کارهای سید جواد طباطبایی، همچون «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» یا دیدگاه‌های متأخرتر ایشان، مثل مقاله «بار دیگر درباره تجدد و توسعه» با نظر به حوزه مباحث فلسفی است. نیز آثاری از حسین‌آبادیان، مثل «مبانی نظری مشروطه مشروعه» و «تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوره قاجار» به لحاظ توجه به بنیادهای فکری و فرهنگی درخور توجه است. مهم‌تر از همه، دیدگاه‌ها و نظرهای رضا داوری اردکانی که عمدتاً در مقالاتی همچون «پرسش از غرب» یا «تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه»، و «دین و تجدد»، ارائه شده است. آثار نام‌برده شده به اعتبار آنکه در قالب مباحث سنت و تجدد، از لایه‌های سطحی حوادث مشروطه گذشته و درباره برخی از وجوه فلسفی و فکری و فرهنگی آن مطالعه کرده‌اند می‌توانند زمینه‌ساز ورود به فضای مدنظر مقاله حاضر قلمداد شوند. از این میان، می‌توان گفت مقاله «آیا میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی می‌تواند دیالوگی برقرار شود» اثر داوری اردکانی، به لحاظ روش و نیز محتوا، قرابتی با موضوع مقاله دارد؛ هرچند موضوع آن نه مشروطیت در ایران، بلکه فلسفه اسلامی است.

نهضت مشروطیت به عنوان نقطه عطف مواجهه سنت با مدرنیسم در ایران و به مثابه فصل نوینی در تاریخ سده‌های متأخر کشورمان، نزد صاحب‌نظران از اهمیت بی‌نظیری برخوردار است. به همین لحاظ، از همان زمان، این واقعه مباحث و مجادلات گاه پربهایی را نیز برانگیخت که تا به امروز، همچنان ادامه دارد. با امعان‌نظر به اهداف آن نهضت، دو دیدگاه عمده وجود دارد: برخی آن را علت تحولات فرهنگی و آموزشی و اداری شبه اروپایی که در پی داشت نهضتی نسبتاً موفق قلمداد کرده‌اند؛ ولی بسیاری از اهل نظر، این نهضت را نهضتی ناکام به حساب آورده‌اند.

در این مقاله با قبول دیدگاه دوم، تأکید می‌کنیم که دستیابی به پاسخی درخور، به سؤال اساسی «چرایی ناکامی مشروطیت در ایران»، نیازمند آن است تا از منظری نوین که همان نسبت میان اندیشه ایرانی، یعنی سنت (Traditional) و مشروطه اروپایی، یعنی مدرنیسم (modernism) است با عنایت به ماهیت و بنیادهای آن‌ها نگریسته شود.^۱ ورود به ساحت اندیشه، به لحاظ حوزه‌های معنایی و مبنایی، روش مناسب خود را می‌طلبد؛ بنابراین، با طرح روش پدیدارشناسانه هرمنوتیک که امکان بحث در فضای مفاهیم و مبانی را فراهم می‌سازد بر اتخاذ آن به عنوان روش مناسب برای پژوهش‌های تازه، در باب مشروطیت ایران تأکید ورزیده‌ایم. در پایان برای نشان دادن قلمرو جدیدی که در این منظر گشوده خواهد شد با طرح دو نمونه از مبانی، به وجوه تمایز معرفت‌شناختی آن دو اندیشه اشاره کرده‌ایم.

ناکامی مشروطیت در ایران

الف. اشاره به دیدگاه صاحب‌نظران

جا دارد سخن خود را با طرح مجدد این سؤال، از زبان داوری اردکانی آغاز کنیم که «ما و ژاپن اخذ و اقتباس تجدد را آغاز کردیم، ما در ابتدا از آن‌ها عقب نبودیم؛ ولی به تدریج، از راه بیرون آمدیم و نتوانستیم با آن‌ها همراه و هم‌زمان شویم... ما که باهم آغاز کردیم، چرا از راه ماندیم؟ سرّ قضیه چیست؟» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۳۱).

حکومت مشروطه (Constitutional government) و مشروطیت (Constitutionalism)، به نظام‌های سیاسی اطلاق می‌شود که در آن بر اساس اصول قانون، پارلمنتاریسم (Parliamentarism)، تفکیک قوا، آزادی‌های فردی (Civil liberties) و رای اکثریت، به تحدید قدرت می‌پردازند. حکومت مشروطه در بنیاد، از جنبش آزادی‌خواهی (لیبرالیسم، Liberalism) مایه گرفته است.^۲ بر اساس این تعریف، چنان‌که نشان داده خواهد شد مشروطیت در ایران با توفیق همراه نبود.

امروزه اغلب صاحب‌نظران، ناکامی مشروطیت در ایران را تا حد بسیاری قبول کرده‌اند. احمد کسروی به‌عنوان مشروطه‌پژوهی که خود، شاهد حوادث آن عصر بوده معتقد است «جنبش مشروطه‌خواهی با پاک‌دلی‌ها آغازید؛ ولی با ناپاک دلی‌ها به پایان رسید و دست‌هایی از درون و بیرون، به میان آمد آن را به هم زد و نا انجام گذاشت و کار با آشفتگی کشور و ناتوانی دولت و از هم‌گسیختن رشته انجامید و مردم ندانستند آن چگونه آمد و چگونه رفت و انگیزه نا انجام ماندنش چه بود» (کسروی، ۱۳۴۰: ۳). همچنین، حمید عنایت درباره سرانجام کار مشروطیت بیان کرده است «فرجام انقلاب [مشروطه] بر وفق مراد رهبران و پایه‌گذاران درنیامد، چون به برقراری دستگاهی انجامید که خادم

مصلح بیگانگان شد و آزادی و مشروطیت و قانون همه پایمال خودکامگی گشت» (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۵۲). جان فوران نیز از آن با عبارت «انقلاب‌های اجتماعی ناکام مانده یادکرده است» (فوران، ۱۳۸۸: ۲۲). به این ناکامی، تا بدان پایه توجه شده است که برخی پژوهشگران متأخر، تألیفات مستقلاً را با همین عنوان صورت‌بندی کرده‌اند؛ برای نمونه، می‌توان به کتاب «مشروطه ناکام» اثر علی رهبری یا «تجدد ناتمام روشنفکران ایران» غلامرضا گودرزی و مقالات متعددی در این زمینه اشاره کرد. گودرزی در تجدد ناتمام می‌نویسد: «انقلاب مشروطیت ایران... انقلابی ناقص... یا به تعبیر فرخی یزدی انقلابی شهید بود. یعنی به صورت کامل به دست آورده‌ای مثبت و مورد انتظار نرسید» (گودرزی، ۱۳۸۶: ۹۶؛ جهانگللو، ۱۳۷۹: ۱۰؛ زیباکلام، ۱۳۸۲: ۱۳۹). حسین‌آبادیان که پژوهش‌های درخور توجهی، در حوزه فکری مشروطیت صورت داده در مقاله «دو رویکرد عمده در جنبش مشروطیت ایران»، با صراحت روشن‌تری بر این موضوع تأکید کرده است که «در دوران مشروطیت برداشت‌های نادرستی از نسبت سنت و تجدد وجود داشت... [که] سرانجامی محتوم یافت که ناکامی مشروطه بود» (آبادیان، ۱۳۸۵: ۸۲)؛ همچنین، جواد طباطبایی معتقد است: جنبش مشروطه‌خواهی ایران فاقد مبنای نظری استوار و شکست آن نیز محتوم بود (طباطبایی، ۱۳۷۲). این ناکامی، دیدگاه تازه و امروزی نیست و از همان اوان مشروطیت، اهل نظر به این از راه بیرون ماندن یا امکان نداشتن درراه مدرنیسم^۳ (تجددگرایی) ماندن توجه کرده بودند. بازتاب این توجه را می‌توان در آینه ادبیات آن عصر نشان داد. چنان‌که ملک‌الشعراى بهار در بیتی آن را چنین تصویر کرده است:

ما و ژاپن همسفر بودیم اندر آسیا او سوی مقصد شد و در نیمه ره ماندیم ما (علمی، ۱۳۸۸: ۴۲۷).
و نیز فرخی یزدی، در قصیده‌ای که در رشای میرزاده عشقی، از شعرای عصر مشروطیت، سروده آورده است:

یکدم دل ما غمزدگان شاد نشد ویرانه ما از ستم آزاد
نشد

دادند بسی به راه آزادی جان اما چه نتیجه ملت

آزاد نشد (فرخی یزدی، ۱۳۶۹: ۲۴۰).

اگر بهار و فرخی از نارسایی مشروطه نالیده‌اند، نسیم شمال، شاعر انقلابی و مشهور آن عصر، از همان ایام فاتحه آن را خوانده بود. هم اوست که با ترجیع‌بند «رحمت‌الله علی مشروطه» در ناکامی آن سروده است:

حیف از آن زحمت بی حاصل ما حل نشد عاقبت این
مشکل ما

رحمت‌الله علی مشروطه (نسیم شمال، ۱۳۷۵: ۲۶۳).

آنچه روشن است، نهضت یا انقلاب مشروطیت ایران که قرار بود آشکارترین وجه آن، نفی نظام استبداد باشد سرانجام به استبداد به اصطلاح مدرن رضاشاهی^۴ منتهی شد و استقلال قوای سه‌گانه‌اش که مونتسکیو آن را تنها ضامن آزادی و رشد او دانسته است (لیپست، ۱۳۸۳: ۱۲۷۶). و این نفی نظام استبداد، به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین اصول اساسی مشروطه، در دوره پهلوی دوم به‌کلی از میان رفت (میلانی، ۱۳۹۲: ۸۹).

ب. اهمیت موضوع چرایی ناکامی مشروطه

موضوع مشروطیت ایران و یافتن پاسخی برای چرایی ناکامی آن، تا به امروز برای صاحبان اندیشه تازه است؟ این اهمیت از آنجا ناشی می‌شود که اصل اساسی مشروطه، فراسوی همه مناقشات و منازعات آن، نسبت میان سنت و مدرنیسم است؛ امری که امروزه نیز

همچنان از مباحث اساسی جامعه ایرانی است؛ پس پاسخ مناسب برای آن، می‌تواند راه برون‌رفت از بسیاری چالش‌های امروزی جامعه ایرانی را نشان دهد. سؤال دیگر آن است که چرا هنوز سرّ توفیق نیافتن مشروطه، در ایران مستور مانده است؟ در جواب باید گفت، به نظر می‌رسد علی‌رغم آنکه درباره مشروطیت، به‌عنوان مهم‌ترین حادثه در تاریخ سده‌های اخیر ایران، بسیار گفته و نوشته شده است، پاسخ‌هایی که تاکنون فراروی این سؤال قرار داده شده نتوانسته است به حد کافی، اقناع‌کننده باشد. از میان آثار و مقالات و نشست‌هایی که با امعان‌نظر به این چرایی سامان یافته‌اند، به‌عنوان نمونه، می‌توان به کتاب «دییاجه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران» از سید جواد طباطبایی اشاره کرد. وی از منظری فلسفی، به موضوع نگریسته و سرانجام، عامل اساسی آنچه انحطاط خوانده، ضعف یا فقدان فلسفه سیاسی و به تبع آن، ضعف فکر فلسفی در ایران معاصر دانسته است؛ یا مقاله «دو بستر و یک رؤیا» نوشته عبدالرسول خیراندیش که در آن تلاش شده کرده است تا با بررسی مقایسه‌ای میان وجوه تمایز تاریخ ایران و ژاپن، به‌عنوان نمونه موفق در اخذ مشروطیت، چالش‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران را واکاوی کند و از این منظر، پاسخی به چرایی ناکامی مشروطیت در ایران دهد. به نظر این نویسنده، موقعیت ژئوپلیتیک ایران و تهاجم‌های مستمر به آن، همراه با گسست در تاریخ ایران، امکان استمرار و پیوستگی فکری و فرهنگی را در این سرزمین از میان برده است. خیراندیش این وجه تمایز با تاریخ ژاپن را از عوامل مهم در توفیق نیافتن ایرانیان، در اخذ مشروطه دانسته است. او می‌نویسد: «موقعیت جغرافیایی متفاوت ایران و ژاپن موجب شده است تا هر یک سرگذشتی خاص خود داشته باشند. ایران در طول تاریخ خود، دمی از تهاجم یا تدافع غافل نبوده درحالی‌که ژاپن در میانه

سیاسی به‌ویژه از نیمه دوم دوره صفوی به این سو^۹، نقصان‌های فرهنگی از قبیل سطح نازل سواد و محدودیت نشر افکار، تنگناهای زبانی برای فهم و گسترش علوم^{۱۰} و بسیاری از مباحث دیگر پرداخته‌اند. هر یک از این موضوعات، به‌نوبه خود، حائز اهمیت و تأمل است؛ ولی حکایت همچنان باقی است. حکایتی که سخت مناقشه‌انگیز نیز هست. به نظر می‌رسد ما عمیقاً نیازمند آنیم تا مشروطیت ایران را از نو بخوانیم و بررسییم. به قول جواد طباطبایی «مشروطیت ایران اگرچه تمام‌شده اما هنوز، برای آینده ایران باید تأمل نظری جدی درباره آن از جایی آغاز شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷). ورود به تأملات نظری در مفاهیم مشروطه، نیازمند روش پژوهش متناسب با موضوع خواهد بود؛ همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد به نظر نگارندگان مقاله، روش پدیدارشناسانه هرمنوتیک می‌تواند راهگشا باشد.

روش مناسب در تأملات نظری، در باب مشروطیت

الف. پدیدارشناسی هرمنوتیک (Phenomenology Hermeneutics)

بسیار بعید است که هنوز، چندان اسناد مهم نامکشوفی، درباره مشروطیت ایران و وقایع آن باقی مانده باشد که یافتن آن‌ها، در روند آنچه در این باره می‌دانیم تغییر درخور ملاحظه‌ای ایجاد کند. در نتیجه، اختلاف و مناقشه کمتر بر سر واقعیت‌ها و رخداد‌های آن عصر است و بیشتر، درباره دیدگاه‌هایی است که در تشریح گذشته و پیش‌بینی آینده، به واقعیت‌ها ارزش ذاتی می‌بخشند.

کشف‌المحجوب مشروطه طرح پدیدارشناسانه هرمنوتیک است، برای گشودن راهی نو، به‌سوی دستیابی به پاسخی درخور فهم و قبول، به این سؤال

دریا قرن‌ها آسوده زیسته است» (خیراندیش، ۱۳۸۱: ۱۷). در نظر او، این تفاوت به توارد سلسله‌ای در ایران و ثبات آن در ژاپن انجامیده است و به همین علت، ادوار تاریخی در ایران، بر اساس تقسیمات سلسله‌ای شناخته می‌شود؛ درحالی‌که در ژاپن، مبنا ادوار فرهنگی است و همین استمرار فرهنگی، به آنان این امکان را داده است تا «یافتن راهی برای هم‌نشین ساختن سنت و تجدد برای آن‌ها بیشتر امکان‌پذیر بوده باشد» (خیراندیش، ۱۳۸۱: ۱۸).

نمونه دیگر، دیدگاه‌ها و نظریاتی است که در «میزگرد سنت و تجدد»، صاحب‌نظران حاضر در جلسه، به سؤال داوری اردکانی درباره «چرا توسعه پیدا نکردیم؟» دادند (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۲۷). همه آن پژوهش‌ها و نشست‌ها در جای خود، حاوی نکات پراهمیت و گاه موشکافانه بوده‌اند؛ ولی سؤال همچنان، به قوت خود باقی است. شاید همان‌گونه که داوری اردکانی در همان میزگرد یادآور شد، مسئله را چنان‌که باید درست مطرح نکرده‌ایم. به نظر ایشان، «اگر مسئله را درست بتوانیم مطرح کنیم فضای کلاس‌ها تغییر می‌کند، مطالب روزنامه‌ها طور دیگری می‌شود؛ ولی درک و طرح مسئله مشکل است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۳۹).

در پژوهش‌های فراوانی که اهل تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... درباره مشروطیت و چالش‌های آن انجام داده‌اند، طیف‌های مختلف پژوهشگران داخلی و خارجی^۵ به وجوه مختلفی از موضوع، از جمله مباحث استبداد کهن ایرانی^۶، اقلیم و تأثیر و تأثرات آن، جبر جغرافیا (Geography determinism)، موقعیت ژئوپلیتیک ایران و هجده‌های همه‌جانبه به آن^۷، ساختار اجتماعی قومی و قبیله‌ای و شیوه معیشت کشاورزی و تبعات آن^۸، ضعف فلسفه

حقیقت، همان آشکار شدن [کردن] ماهیات است (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۳۵).

ماهیت اندیشه ایرانی که در قالب «سنت» خود را نمودار کرده، اگر در مقایسه با ماهیت اندیشه غربی «مدرنیسم» که مشروطه اروپایی در قرن ۱۸ و ۱۹م، به‌عنوان نظام برتر سیاسی آن را نمایش گذاشته است مورد مذاقه و فهم قرار گیرد، موضوع به‌گونه‌ای دیگر، جلوه خواهد کرد. اگر نتوانیم از غور در فنومن‌های چندوجهی مشروطیت ایران، به معرفت‌نومن نهفته در پس و عمق آن نزدیک شویم هرگز، از مجادلات پیچ‌درپیچ آن خلاصی نیافته و به پاسخی درخور، دست نخواهیم یافت. کار محقق تاریخ صرفاً آن نیست که ظاهر حوادثی را که در گذشته روی داده پیش چشم مخاطب به نمایش درآورد. محقق تاریخ باید، نشان دهد بنیاد این ظواهر چه چیزهایی است و چرا حوادث تاریخی در جغرافیای مشخص، با ارزش‌ها و هنجارها و آداب‌ورسوم مشخص، به‌گونه‌ای رخ داده‌اند که در جامعه‌ای دیگر، رخ‌دادنی نیست؟ چرا حادثه‌ای مشخص در فلان جامعه اتفاق افتاده است و نمی‌تواند در جایی دیگر رخ دهد؟ (آبادیان، ۱۳۹۳: ۴۹).

تاریخ پیش از آنکه توضیح داده شود باید فهمیده شود و «فهم ناظر است به معنی» (آبادیان، ۱۳۹۳: ۵۴). اگر قرار باشد به قول نیچه (Friedrich Nietzsche) «گذشته طرح ما را به‌سوی آینده شکل دهد» (آبادیان، ۱۳۹۳: ۴۰). این گذشته بایستی به‌درستی فهم شود. از همین روی، فهم مسئله مشروطیت در ایران، کلید مهمی در روشن ساختن نسبت میان سنت و مدرنیسم خواهد بود. به دیگر معنی، مادامی که نتوانیم پاسخ سؤال‌های بنیادین خود را از مجاری بررسی‌های تاریخی دریافت کنیم به‌احتمال، تاریخ درست فهم نشده است و نیازمند بازخوانی مجدد و مکرر آن، از منظرهایی نوین هستیم. حکمت تاریخ مبتنی بر

بنیادین که «سرّ عدم توفیق - ناکامی - مشروطیت در ایران چیست؟» محور اساسی مباحث مشروطیت، برمدار چگونگی نگرش و مواجهه ایرانیان [اندیشه ایرانی] با مجموعه ارزش‌ها، فرهنگ، آداب و جلوه‌های غرب و به‌طورکلی تمدن مغرب‌زمین (نجفی، ۱۳۷۷: ۱۳۰) استوار است که تحت قالب مدرنیسم یا تجددخواه، به ترجمه ایرانی، به اطراف‌واکناف عالم جاری شده بود.

در مشروطیت، ایران و ایرانیان بدون پیش‌زمینه تاریخی روشن، با امواج تمدن جدید غرب که در قالب نظام مشروطه، به شرق رخ‌نشان می‌داد مواجه شدند. مسئله این بود که چه پاسخی باید داد؟ «میدان برخوردها و محور اختلافات در دوران مشروطیت، نحوه پاسخگویی ما به فرهنگ و تمدن غرب بود» (آبادیان، ۱۳۸۰: ۲۳۰). امری که بسیار فراتر از دیدگاه‌های تجزیه‌گرایانه‌ایست که تلاش می‌کند مشروطیت را از لابه‌لای تقابل این‌وآن یا عالمان و منورالفکرها یا حتی، استبدادطلبان و مشروطه‌خواهان تحلیل کند. باید توجه کرد که این «اندیشه ایرانی» بود که با تمام وجوه خود در آن عصر، با «مشروطه اروپایی» به‌عنوان نماد تمام‌عیار «اندیشه غربی» رویارو شد که فهم و تبیین این موضوع، نیازمند منظری دیگر است.

به نظر می‌رسد چنانچه با نگرش پدیدارشناسانه، دوباره به مشروطه بنگریم، این امکان را خواهیم یافت تا از پس بررسی «فنومن»ها (Phenomenon) (پدیدارها) ی‌پرفرازونشیبی که بر مشروطه سایه انداخته، به‌سوی «نومن» (Noume.non) (پدیده، اصل، بنیاد) پنهان مشروطه گام برداریم. به قول هانری کربن (Corbin Henry) «پدیدارشناسی بیان این مطلب است که نادیدنی در زیرپوشش دیدنی وجود دارد» (داوری اردکانی، ۱۳۸۰: ۳۵). پدیدارشناسی در

مشاهده و نقد وقایع تاریخی نیست، بلکه ناشی از شیوه ادراک است و از مادیات و وقایع تجربی فراتر می‌رود (کربن، ۱۳۸۰: ۹۲).

تاریخ نسبتی مستقیم دارد با سنن و ارزش‌های هر جامعه. هر جامعه برای خود، «فرادهشی»^{۱۱} دارد که افراد آن [اعم از ضعیف و شریف، غنی و ضعیف، سلطان و بنده و...] قادر نیستند در فضایی غیراز آن فرادش اندیشه و حتی زندگی کنند (آبادیان، ۱۳۹۳: ۳۹). فهم فرادش و نحوه استمرار آن، نقل هر روایت تاریخی است... هرگونه پرسش تاریخی، پرسشی است از فرادش... (آبادیان، ۱۳۹۳: ۴۸). اگر از نگرش‌های تجزیه‌گرایانه فاصله بگیریم و از منظر فرادهشی که مشروطیت را در احاطه داشته است به آن بنگریم، درخواهیم یافت که در آن عصر، این «اندیشه ایرانی» بود که با همه قرائت‌های مختلف، بافرهنگ و تمدن غربی که نظام مشروطه آن را پیشگامی می‌کرد مواجه شد. برای فهم اندیشه ایرانی، لازم است تا به قول آبادیان، فرادش‌های آن را بازاییم. برای شناخت ماهیت اندیشه، نیازمند بحث در مفاهیم آن اندیشه هستیم و این امر میسر نمی‌شود مگر آن‌که به قول ادوارد گیبون (Edward Gibbon) به سرچشمه‌ها بازگردیم. سرچشمه‌های هر اندیشه‌ای مبانی معرفت‌شناسانه (Epistemology) و هستی‌شناسانه (Ontology) آن خواهد بود.

اگر به هرکدام از سنت و مدرنیسم، آن‌گونه که داوری اردکانی نیز اشاره می‌کند، به‌عنوان یک کل و یک ساختار نظام‌اند، باریشه‌های عمیق فکری و تاریخی بنگریم، طرح مسئله متفاوت خواهد شد؛ زیرا غرب نه فقط چند موسسه یا فن‌آوری و جلوه تکنولوژیک است بلکه «بینشی است که از زمان ظهور هنر و تفکر یونانی آغاز شده و در آن دانشمندان،

هنرمندان، اهل‌فن، تکنیک و صنعت و اهل اقتصاد به وجود آمده و کارهای بزرگ کرده‌اند. [غرب] یک بینش است، یک عالم، یک نسبت است، غرب نه سینما است نه اقتصاد، نه علم، نه سیاست و نه تکنیک هیچ‌کدام از این‌ها غرب نیستند متها این همه با نسبت و تعلق غربی پدید آمده و بسط یافته» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۷ و ۱۴). «در غرب یک بینش خاص پیش آمده... این نگاه، خاص فیلسوفان نیست، بلکه بشر جدید با آن نگاه زندگی می‌کند، یعنی سیاست و معاملات و نظام و خیابان و کوچه همه تابع این نگاه است... عالمی با این نگاه ساخته می‌شود» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۹ و ۱۶). ازسوی دیگر، سخن از سنت صرفاً گفت‌وگو از چند رسم و آداب خاص نیست. سنت ریشه در اندیشه‌ای دارد که پیشینه‌ای چندین هزارساله را در پس خود انباشته است که هر ایرانی چه حاکم چه محکوم، چه عالم چه عامی را با آن پیوندی ناگسستنی است، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه. «ما نسبتی با ایران و نسبتی با اسلام داریم، حتی کسانی که اعتقادات محکمی ندارند، نسبتی با این گذشته تاریخی و بافرهنگ ایرانی و اسلامی دارند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۱۲). به همین اعتبار، ضرورت دارد تا به‌جای بحث بر سر مظاهر سنت و مدرنیسم و مجادله بر سر همساز بودن یا همگون نبودن آن‌ها، به ماهیت سنت و مدرنیسم بپردازیم؛ زیرا عده‌ای به‌درستی فکر می‌کنند که «تا این نسبت درک نشود، پیش رفتن و پیمودن هیچ راهی سود ندارد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۸۰). برای شناخت چنین نسبتی، بهتر خواهد بود تا بحث را از سرچشمه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناسانه اندیشه ایرانی (سنت) و مشروطه اروپایی (مدرنیسم) و سنجش نسبت آن‌ها آغاز کنیم، تا امکان دستیابی به پاسخ مناسب، برای چرایی ناکامی مشروطه در ایران فراهم

شود؛ زیرا آن‌طور که چلبی در «بررسی تجربی نظام شخصیت در ایران» نشان داده است «در ایران بسیاری از سنت‌های کهن، هنوز به قوت خود باقی مانده‌اند و مردم در بسیاری از موارد سخت به آن‌ها پایبند هستند» (چلبی، ۱۳۹۲: ۵۵).

در بازخوانی مشروطه از منظر اندیشه ایرانی، درمی‌یابیم میان تاریخ ایران باستان و ایران اسلامی، نه آنکه انقطاعی نیست که پیوندی معنی‌بخش و هم‌راستا به‌وضوح دیده می‌شود. آن‌چنان‌که در نزد سهروردی، حکمت خسروانی با حکمت اسلامی همسو دیده می‌شد. چلبی در تأکید بر چنین همسویی می‌نویسد «بی‌تردید، ایده آل‌های فضیلت روحانی و قهرمانی با عوامل جغرافیایی و سیاسی خاص در تاریخ ایران، به‌خصوص با راه‌هایی که از طریق آن‌ها ارزش‌های ایرانی در دنیای اسلام مطرح شده است، ارتباط دارند» (چلبی، ۱۳۹۲: ۵۵). در چنین فضایی است که می‌توان همه مخالفان و موافقان مشروطه، اعم از علما و منورالفکرها با همه قرائت‌های متفاوتشان، تجار، اصناف، عامه مردم و حتی دربار و دستگاه سلطنت را یکجا به نظاره نشست و به‌دوراز مناقشات سطحی و جانب‌دارانه تفرقه‌انگیز، موضوع را از فرا دست‌ها به بوته نقد و نظر نشانند. شاید از این منظر، حتی مدرنیسم دیگر یک آمال و آرزو به نظر نیاید و دسترسی نداشتن به آن، به شکلی که در دغدغه‌های داوری اردکانی هست که «نمی‌دانم مشکل چیست» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۳۹)، جلوه‌گر نشود؛ زیرا به قول حافظ، «شاید که چو وایینی خیر تو در این باشد» (دیوان حافظ، ۱۳۶۹: ۱۶۲).

ارجاع ناکامی مشروطه ایران به استبداد ایرانی، معیشت کشاورزی (شکل نگرفتن بورژوازی)، ساختار اجتماعی قوم‌گرایانه، نقصان‌های فرهنگی، ضعف فکر فلسفی، نداشتن درک درست از مشروطه و سرانجام

دخالت بیگانگان، یعنی روس و انگلیس، از واقعیت‌های تاریخی به دور نیست و نمی‌توان به آن‌ها بی‌اعتنا بود؛ اما این‌ها همه فنومن‌های مشروطه و وجه پدیدار آن است که بایستی، از طریق بررسی آن‌ها، تلاش شود تا به نومن اندیشه ایرانی دست یافت؛ زیرا هرگونه غفلت از فهم و تبیین آن، ما را از امکان دستیابی به پاسخ مناسب، دورتر می‌سازد.

اگر همان‌گونه که اشاره کردیم وجه اصلی مشروطه را ساحت اندیشه بدانیم تصدیق خواهیم کرد که شناخت و آگاهی از نومن اندیشه، از طریق بررسی پدیدارشناسانه هرمنوتیک، در مبانی و مبادی آن امکان‌پذیر خواهد بود؛ زیرا در پدیدارشناسی «مطالعه پدیدار قاعداً باید، به مطالعه در هستی تبدیل شود... هدایت پدیدارشناسی به‌سوی یک هستی‌شناسی بنیادی... یک ضرورت پدیدارشناسانه است... رفتن به‌سوی خودِ اشیاء مستلزم این است که شخص، تحقیق در اساس و بنیاد را که برای هوسرل بسیار مهم است، به ورای «داده» امتداد دهد و به نظاره ماهیات، حتی ماهیات حیث التفاتی ذهن راضی نشود، بلکه به‌نوبه خود، قصد تحلیل مبتنی بر التفات را در ساختارهای وجود انضمامی که حامل توجه و بسیار متقدم بر آن است رسوخ دهد. پدیدارشناسی... عبارت از سؤال از معنی است. طرح پدیدار شناختی،... فعال ساختن دوباره قسمت ذاتی تفکر از زمان پیدایش آن است. به عبارت دیگر، به گفته هایدگر، قسمت ذاتی تفکر از زمانی است که انسان خود را به‌عنوان نگرانی و غم کشف کرده است» (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۱۲۷ تا ۱۸۵). «پدیدارشناسی... عبارت از تأملی در باب شناخت [معرفت] و شناختی مجدد از شناخت است» (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۳).

ب. کشف‌المحجوب یا هرمنوتیک تأویلی

در اینجا لازم است این نکته حائز اهمیت را یادآور شویم که واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد، اندیشه ایرانی بنا به منابع مکتوب کهن، همچون اوستا و نیز سنگ‌نگاره‌های ایران باستان از سپیده‌دم تاریخ، اندیشه‌ای خداپاور و دین‌مدار بوده و به‌ویژه، از قریب چهارده قرن پیش به این سو مشخصاً وجهی اسلامی و از حدود پنج قرن پیش، وجهی کاملاً شیعی به خود گرفته است. از همین‌رو، اندیشه ایرانی به‌عنوان اندیشه‌ای دینی، همیشه به «امر قدسی» آراسته بوده است؛ زیرا «دین سازنده سنتی است که آدمی در آن، جلوه‌های گوناگون امر قدسی را در زندگی و هنر می‌یابد» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۹۸).

با توجه به همین امر، برای کنکاش در معرفت‌شناسی اندیشه ایرانی، لازم است تا پارا از پدیدارشناسی هایدگری (Martin Heidegger) و هوسرلی (Edmund Husserl) فراتر گذاریم؛ زیرا به قول هانری کربن، پدیدارشناسی هایدگری و هوسرلی به لحاظ محصوریت «زاین» (sein، پدیده، وجود) در «دا» (Da، این مکانی، این جهانی) نمی‌تواند ما را به ورای این جهانی (دنیای خاکی) ببرد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۱۹). در پدیدارشناسی هایدگری، «وجود با مرگ پایان می‌پذیرد» (نصر، ۱۳۸۵: ۹۰)، درحالی‌که در اندیشه ایرانی، مرگ آغاز مرحله بنیادینی از هستی قلمداد می‌شود... نومن معنی بخش اندیشه ایرانی اساساً متعلق به ماوراء «دا» هایدگری است. ملاصدرا تأکید می‌کند که وجود راستین و ناب آنجاست که هستی آدمی (زندگی دنیایی) پایان می‌پذیرد (نصر، ۱۳۸۵: ۹۰). در اندیشه ایرانی، همواره میان راه، نور، طلوع و معرفت ارتباط بوده است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۲۰). اندیشه ایرانی مادام بر آن بوده که «اصل هر معرفت از

علم الهی سرچشمه می‌گیرد... و معرفت سودمند، معرفتی است که به نجات (Deliverance) رهنمون شود و این چیزی نیست جز بهجت و یا سعادت (Felicity) و پرهیز از شقاوت (wretchedness) در مراحل پس از مرگ» (چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۳ تا ۲۵).

به همین لحاظ، در بررسی اندیشه ایرانی، می‌توان از پدیدارشناسی هرمنوتیک (تأویلی) کربنی که خود، به تأسی از آموزه‌های شیعی عرفانی آن را کشف‌المحجوب می‌خواند بهره گرفت. کشف‌المحجوب به معنای پرده‌برداری از پنهان است و به‌زعم کربن معادلی مناسب، برای پدیدارشناسی است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۲۵۷). از نظر کربن، «آنچه در کشف‌المحجوب بارز است خصیصه معرفت‌شناختی آن است؛ در واقع، این نحوه فهم و معرفت است که نحوه بودن را معین می‌کند» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۲۵۸). فهم اساساً شیوه هستن انسان است. با این تفاوت که در نزد کربن و فلسفه شیعی هستن انسان، برخلاف در نزد هایدگر بر آن تأکید شده است، صرفاً محدود به جهانی نیست که با مرگ به پایان می‌رسد؛ بلکه حضور در عالم ملکوت را نیز شامل می‌شود. به همین ترتیب، فهم در اندیشه ایرانی اسلامی شیعی، از مختصات جهان هایدگری فراتر می‌رود و شامل فهم مثالی نیز می‌شود (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۱۸).

هرمنوتیک صرفاً بحث‌و‌جدل درباره مفاهیم و مقولات نیست؛ بلکه اساساً آشکار کردن امری است که در درون ما می‌گذرد، آشکار کردن آنچه موجب می‌شود فلان نگرش را ابراز کنیم، فلان دیدگاه را مطرح کنیم و فلان برون‌فکنی را انجام دهیم... چگونگی درک و فهم، در اساس تابع چگونگی بودن و هستی است» (کربن، ۱۳۸۳: ۲۶ و ۲۶). بر اساس چنین نگرشی است که به اعتقاد کربن، ایران‌زمین فقط یک ملت و امپراتوری نبود «بلکه کانون معنویت و تاریخ

ادیان بود» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۶۹). از نظر کرین، در هرمنوتیک باید به سه جنبه را توجه کرد، «عمل فهم و درک»، پدیده «معنا» و افشای (آشکارگی) «حقیقت» این معنا (کرین، ۱۳۸۳: ۲۳).

ساده‌انگارانه خواهد بود اگر آنچه در مشروطه رخ داد و به‌ویژه، مجادلاتی که در حوزه فکری میان مخالفان و موافقان و نیز منورالفکرها با نحله‌های مختلفشان با علما صورت پذیرفت، از مبانی معرفت‌شناسانه و نوع هستی‌شناسی آن‌ها جدا انگاشته و به‌عنوان امری مجرد بررسی شود. به‌عنوان مثال، وقتی شیخ فضل‌الله نوری فریاد برمی‌آورد که «اصل در اسلام بر عبودیت است نه بر آزادی» (نوری، ۱۳۲۶ق: ۹) یا در تبری جستن از مخالفت با قانون اساسی تأکید می‌کند که «نظام‌نامه، نظام‌نامه، نظام‌نامه، لکن اسلامی، اسلامی، اسلامی» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۱۲)، بسیار خامی است که آن را سخنی بی‌ریشه و بنیاد و صرفاً از سر ملاحظات گذرا قلمداد کنیم. همچنین، تأکید بر ضرورت «حفظ بیضه اسلام» را که در همه رساله‌های علما موافق و مخالف مشروطه مطرح شده است، نمی‌توان جدای از نگرش معرفتی و هستی‌شناسانه آنان بدانیم. «زیرا وحدت و انسجام افراد و رفتارهای فردی و اجتماعی، بر اساس آرمان‌ها و هدف‌های آن‌ها شکل می‌گیرد و آرمان‌ها تابع نحوه شناخت [معرفت] افراد نسبت به انسان و جهان [هستی‌شناسی] است» (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۳۱). چگونه می‌توان اصرار و تأکید فراوان علمای موافق مشروطه و طبیعتاً مخالف مشروطه و نیز طیف گسترده‌ای از منورالفکرها، ولو بنا بر مصلحت‌اندیشی، را در اسلام‌خواهی در ذیل مشروطه نادیده گرفت. آن‌طور که زرگری نژاد در رسائل مشروطیت نشان می‌دهد، اغلب آنان از مشروطیت همان اسلامیت را می‌طلبیده‌اند. چنان‌که نویسنده رساله «سؤال‌هایی دائر بر مشروطیت»، «همانند اکثر علمای

مدافع مشروطه، عقیده دارد که حکومت صدر اسلام حکومت مشروطه و یا به تعبیر وی مشروطه سلطنت اسلامی بوده است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۳۳۷). تقریظ مراجع نجف، یعنی خراسانی و مازندرانی، بر «لایحه مراد از سلطنت مشروطه» محلاتی، به‌خوبی گواه آن است که مراد آنان در مشروطه‌خواهی همانا اسلام‌خواهی بوده است؛ زیرا در آن تقریظ مرقوم کرده‌اند که «...غرض اصلی حفظ بیضه اسلام و تلخیص ممالک از تسلط کفار است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۷۹). یا در نامه‌ای در دفاع از تشکیل مجلس شورای ملی، «آن را مایه رفع ظلم و ترویج احکام شرعی و حفظ بیضه اسلام و صیانت از شوکت مذهب جعفری» دانسته‌اند (کرمانی، ۱۳۷۰: ۸۶/۲). آبادیان نیز در بررسی دیدگاه‌های علما می‌نویسد: «دفاع از کیان اسلام و حفظ اسلام، امری بود که از طرف علما پیگیری می‌شد» (آبادیان، ۱۳۷۴: ۳۷)؛ برای نمونه، سیدمحمدطباطبایی به‌عنوان یکی از رهبران شناخته‌شده مشروطه، در یک سخنرانی می‌گوید: «حتی اگر یک سال یا ده سال هم طول بکشد ما می‌خواهیم قانون اسلام جاری شود» (جهانبگلو، ۱۳۷۹: ۲۱). درنهایت، آن‌گونه که پژوهش‌های آبادیان نشان می‌دهد «محلاتی، نائینی و علمای دیگر، در جست‌وجوی این بودند تا دریابند که چگونه می‌توان در قرن بیستم، باورهای دینی مردم را پابرجا و محفوظ نگه داشت» (آبادیان، ۱۳۸۰: ۲۴۴). به‌طورکلی، می‌توان گفت شریعت خواهی بستر مبارزات روحانیان، اعم از مخالفان و موافقان، در مشروطه بوده است؛ البته با قرائت‌های سه‌گانه از شریعت (خلج، ۱۳۸۹: ۷۷ و ۸۱).

به‌جز نمونه‌های استثنایی همچون آخوندزاده که صاحب‌نظران وی را دارای افکاری سکولار قلمداد کرده‌اند و افکارش نیز در نزد عموم با اقبال روبه‌رو نبوده است، سیطره و عمق اندیشه دینی در آن عصر،

پس مدرنیسم نیز توانسته است در ایران جایگاهی بیابد و اگر تصور شود که «مدرنیته [مدرنیسم] عین این تغییرات ظاهری است و هر جا به هر طریق این تغییرات پدید آمد، مدرنیته هم حاصل می‌شود، اشتباه بزرگی است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۸۵)؛ زیرا برای تعلق به مدرنیسم، عالمی دیگر به باید ساخت از نو آدمی. سید حسین نصر به درستی تأکید می‌ورزد که «مدرنیسم اصلاً به معنای دگرگونی نیست؛ بلکه جهان‌بینی و فلسفه ویژه‌ای است که بر پایه نفی جهان‌بینی الهی و برداشتن خداوند از مرکز واقعیت و نشان دادن انسان بر جایگاه او استوار است» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۸۵).

به نظر می‌رسد تکیه بر روش پدیدارشناسی هرمنوتیک تأویلی، می‌تواند با گشودن فضایی نوین، امکان فهم بهتری از نسبت میان اندیشه ایرانی و مشروطه اروپایی، با غور در مبانی و مبادی معرفتی و هستی‌شناسانه آن‌ها فراهم سازد و ما را به پاسخ مناسب چرایی ناکامی مشروطه در ایران رهنمون شود. برای نشان دادن این فضای جدید، به دو نمونه از مبانی معرفتی در نزد این دو اندیشه اشاره می‌کنیم.

دو نمونه از تمایز مبانی و مبادی در اندیشه ایرانی و مشروطه اروپایی.

الف. نسبت دین و سیاست (حکومت)

یکی از این مبانی که عمیقاً با وجه سیاسی هر دو اندیشه، رابطه‌ای معنی بخش دارد موضوع نسبت دین و سیاست است. در مشروطه اروپایی، یکی از اصول بنیادین، تفکیک حوزه دین از سیاست و مداخله نکردن دین در آن است؛ درحالی‌که در اندیشه ایرانی، منهای تمایزی که در مفهوم و جایگاه دولت در نزد نحله‌های مختلف وجود دارد، به‌طور کلی از دیرباز تا به امروز، دین و دولت از یک مقوله و حتی همزاد هم دانسته

چندان قوتمند بوده است که سرسخت‌ترین مخالفان مشروطه تا مشهورترین مدافعان آن، در ظل آن می‌اندیشیده‌اند. برای درک چنین سیطره و عمقی کافی است تا به استخاره‌های محمدعلی شاه که احمد توکلی آن را در مجله یادگار گردآورده است از سر تأمل، نظری بیفکنیم تا دریابیم حتی او که به‌عنوان کانون مخالفت با مشروطه، به کمک قزاق‌های روس مجلس مشروطه را به توپ بست تا چه اندازه، در چارچوب اندیشه ایرانی می‌زیسته است.

این مقاله بر آن است که اگر مشروطه را در ساحت اندیشه ایرانی به تماشای بنشینیم، حجاب از چهره برگرفته خواهد گرفت (کشف‌المحجوب) و جنبه‌های مهمی از ماهیت آن پدیدار خواهد شد. از این منظر است که می‌توان تفسیری مقبول‌تر، از آن اقبال و شور اولیه در مشروطه‌خواهی ایرانیان و از آن دوری‌گزینی زود هنگام آنان به دست داد. در نگاه به مشروطه، از ساحت اندیشه ایرانی، داوریهایی از این دست که «همین عقب‌ماندگی ذهنی مردم ایران و عادت به اخلاق استبدادی بود که سرانجام زمینه شکست آرمان‌های مشروطیت را فراهم ساخت» (آبادیان، ۱۳۷۴: ۹۷)، کم‌رنگ جلوه خواهد کرد. همچنین احاله به نوع معیشت و مسائل اقتصادی یا توطئه اجانب، باوجود اشاره به واقعیت‌های تاریخی، ما را به سوی پاسخ «سَر» قضیه» رهنمون نخواهد کرد؛ زیرا به قول داوری اردکانی طرح مسائل تاریخ خاصه تاریخ اندیشه، با روشی که در پوزیتیویسم پیشنهاد شده است نه فقط به راه‌حل رضایت‌بخشی نمی‌رسد، بلکه پوشیده می‌ماند (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۷۸).

به‌جاست تا یادآور شویم که میان مدرنیسم و مدرنیزه شدن تفاوت است. برخی برآنند که چون ایران و ایرانیان، به‌ویژه از دوره پهلوی دوم به این‌سو، از بسیاری فن‌آوری‌های مدرن استفاده کردند و می‌کنند،

شده‌اند. از همین روی است که در نامه تنسر می‌خوانیم «دین و ملک هر دوبه‌یک شکم زادند و هرگز از هم جدا نشوند» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳). نکته‌ای که در وصیت اردشیر بابکان، به پسرش شاپور نیز، برجسته بود و فردوسی آن را چنین بازآفریده است:

چو بر دین کند پادشاه آفرین برادر شوند
شهریاری و دین

نه بی تخت شاهی است دین به پای نه بی دین بود

شهریاری به جای

نه از پادشاه بی‌نیاز است دین نه بی‌دین بود

شاه را آفرین

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۸۷). آن هنگام که این دیدگاه را

به سخن و اعتقاد تاریخی مرحوم مدرس که گفت: «سیاست ما عین دیانت ماست» متصل سازیم به منظر تاریخی ریشه‌داری دست می‌یابیم که از آن زمان که سنگ‌نگاره‌های ایران باستان نیز نشان می‌دهند پیوند دین و سیاست، در اندیشه ایرانی، به‌عنوان امری قدسی پذیرفته شده بوده است؛ این مبنایی معرفتی و هستی‌شناسانه در اندیشه ایرانی دارد. همچنان که عمید زنجانی تأکید می‌کند «فلسفه سیاسی قرآن، اساساً مبنی بر معرفتی بنیادی از جهان است و حاکمیت بر انسان نیز جزئی از حاکمیت خدا بر کل جهان هستی است. هیچ انسانی [حاکمی] بدون اذن الهی نمی‌تواند دیگران را به اطاعت وادارد و فرمانی صادر کند و یا در موردی حکم صادر کند» (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۱۵۸). قدسیت نظام سیاسی در اندیشه ایرانی، تا بدان پایه ارجمند است که به‌ویژه نظر شیعه آن بوده است که «رهبری سیاسی چون مهم‌ترین نهاد مذهبی است انتخاب آن نمی‌توانست به عقل بشر واگذار شود» (گریک، ۱۳۸۵: ۱۰۶). استبداد کهن ایرانی که به نظر برخی، ریشه در عوامل پایداری، همچون اقلیم و جغرافیا دارد، در دوره اسلامی، با بخشی از آموزه‌های دینی، به‌ویژه در ایران،

چنان امتزاجی یافت که به مشروعیت و قدسیت جایگاه سلطنت و منزلت سلطان در دیدگاه اغلب عالمان دینی انجامید؛ چنان‌که میرزای قمی، عالم برجسته دوره قاجار، م ۱۲۳۱ق، در جامع‌الشتات می‌نویسد «فَإِنَّ السُّلْطَانَ الْإِسْلَامَ، أَصْلُ الْإِسْلَامِ وَ مُجْتَمِعُ أَرْكَانَهُ... مراد از بیضه اسلام، سلطان و بزرگ آن باشد خواه امام عادل و خواه جائز که زوال آن منشا تفرق مسلمین و انقراض اسلام می‌شود» (قمی، ۱۲۷۷ق: ۱/۳۷۰ و ۳۷۶).

تفاوت اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان با نظریه‌پردازان غرب، تفاوت در نحوه نگرش به جهان هستی است. عمده هدفی که برپاساختن جهان انسانی اصلاً و اصولاً برای آن بوده است (جهان بزرگی، ۱۳۷۴: ۱۲۳). از دیدگاه شیعی که بنا به واقعیت‌های تاریخی، بخش بزرگ و لاینفکی از اندیشه ایرانی را شکل داده، لازم است تا نظام‌های سیاسی کارکرد مشخصی داشته باشند و آن «اجرای قانون الهی و راهنمایی انسان به سوی توحید مطلق است. در این دیدگاه، هیچ‌یک از نهادهای اجتماعی و نیروهای انسانی، حق عدول از قوانین تثبیت‌شده حاکم بر جامعه را ندارد و هیچ‌انگیزه‌ای به نام آزادی، برابری، عدالت اجتماعی و غیره نمی‌تواند انسان را در معرض نقض قوانین نهادینه‌شده قرار دهد» (نامدار، ۱۳۷۴: ۲۷). مبانی که در مشروطه اروپایی برای آن نمی‌توان مابه‌ازایی یافت و اصل بر نفی آن‌ها قرار داده شده است. به شکلی که در قرن هیجدهم که آغاز دامن‌گستری نظام مشروطه اروپایی، به اقطار عالم بود اساس حکومت، دیگر آن معنای دینی را که در قرون وسطی داشت با خود حمل نمی‌کرد و اساس نظری نظام سلطنت، با تکیه بر بنیادهای معرفتی جدید، دیگر جنبه دینی نداشت (رنдал، ۱۳۷۶: ۱/۳۷۱). یادآوری این نکته لازم است که در همان دوره نیز، کسانی همچون شیخ فضل‌الله نوری بودند که بر تباین ذاتی مشروطه با اسلامیت و شریعت پافشاری می‌کردند.

ب. امر قدسی، امر واقع

کانون اصلی معرفت اندیشه ایرانی «امر قدسی» است. امری که با اعتقاد به مبدأ هستی، یعنی خدا آغاز و در همه چیز و همه جا، جاری و ساری می‌شود. اندیشه ایرانی، خاصه ایرانی شیعی، حتی در اشیاء و مصنوعات بشری نیز امر قدسی را پی‌جویی می‌نماید؛ هرچند این به معنی بی‌توجهی اندیشه ایرانی و تفکر دینی به واقعیات نیست، بلکه تأکید بر آن است که واقعیات نیز در ظل امر قدسی اعتبار می‌یابند و دنیا به مثابه مزرعه‌ای، برای آخرت (الذُّنْبَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ)، در نظر آورده می‌شود. آن‌گونه که چیتیک متذکر می‌شود «معرفت اسلامی به بهترین نحو در آنچه «شهادت به توحید» خوانده می‌شود بیان شده است... معرفت در وهله نخست، با خداوند ارتباط دارد و هر چیز غیر از خداوند صرفاً آن اندازه که ما را در کسب معرفت درباره او یاری کند اهمیت دارد» (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۷). در اندیشه ایرانی، «برگ درختان سبز هر ورقش دفتری است معرفت کردگار». یا بنا به قول شیخ محمود شبستری:

در این باغ دل‌آرا یک ورق نیست که تاروپودش از آیات حق نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۷۸).

تمایز و بلکه تباین بنیادین میان اندیشه ایرانی و مشروطه اروپایی - اندیشه غربی - در آن است که کانون اصلی معرفت‌شناسی در اندیشه ایرانی امر قدسی است درحالی‌که اندیشه غربی بر بنیاد «امر واقع» استوار شده است. هرگونه معرفت غیر الهی در اندیشه ایرانی "به انحراف از خداوند می‌انجامد" (چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۳). و نه آن‌که بی‌فایده که بی‌بنیاد انگاشته می‌شود. درحالی‌که در اندیشه غربی - غرب جدید - با تمرکز بر امر واقع هرگونه قدسیت از

ساحت معرفت زدوده می‌شود. اندیشه غربی در ضرورت تاریخی خود به‌ویژه از پس تحولاتی که آن را به دوره نوزایی مشهور ساخت و با مشخصه‌هایی چون عقل‌گرایی و انسان‌گرایی (اومانیزم) شناخته گردید "حقیقت مطلق و نهایی متعالی از سطح انسان-ها را انکار کرده و از نظام الهی به [نظام] انسانی فرومی‌افتد. [اندیشه غربی] خود انسان را مطلق می‌گیرد... به این ترتیب عقل، منافع و ادراکات بشری را به معیاری برای واقعیت، معرفت و حقیقت تبدیل می‌سازد" (نصر، ۱۳۸۵: ۲۵۹ و ۲۶۰). این بنیاد بر امر واقع است که به‌طور خاص از رنسانس به بعد موجب گردید تا اندیشه غربی به راه دیگری برود. از آن‌پس بود که "سنت دینی از نظر مقیاسات انسانی، که چیزها را از لحاظ معقول و حق بودن می‌سنجید به شدت موردانتقاد قرار گرفت" (رنдал، ۱۳۷۶: ۳۱۳، ج ۱).

بر اساس همین تحول در معرفت‌شناسی بود که از آن‌پس منظر انسان غربی به همه شئون زندگی و حیات از جمله علم و سیاست دگرگون شد؛ برای نمونه، جان لاک^{۱۲} که از ارکان تبیین‌کننده فلسفه و اصول نظام‌های مشروطه است، در پیروی از «مسلك تجربه» (Empiricism) درباره مسئله معرفت، عقیده دارد که منشأ معرفت حس و تجربه است. او حتی کسب تصورات بدیهی اولی را از راه حواس می‌داند (صناعی، ۱۳۸۴: ۸۴). به همین روی، در علم جدید نیز این روش که باید همه اعتقادات و عادات را به مقیاس عقلی و فایده، برای زندگی سنجید وارد شد (رنдал، ۱۳۷۶: ۳۱۳/۱). در حوزه سیاسی، «علم حکومت که آن نیز فرضیات خویش را از علم طبیعت انسانی می‌گرفت... وقتی قرن هیجدهم فرارسید، اساس حکومت، آن معنی دینی را که در قرون وسطی

نتیجه

به گواهی بسیاری از صاحب‌نظران، مشروطه در ایران ناکام بوده و سرّ این ناکامی، مسئله کلیدی در فهم تاریخ معاصر ایران است. موضوع اساسی مشروطه در ایران، نسبت میان سنت و مدرنیسم است که اساسی‌ترین بحث امروز جامعه ایران نیز هست؛ مسئله‌ای که از طریق غور و بررسی در آن، می‌توان پاسخی درخور، برای سرّ ناکامی مشروطه در ایران به دست آورد.

پژوهش در حوزه مفاهیم سنت و مدرنیسم و بحث از مبانی در آن، نیازمند روش پژوهش متناسب خود، یعنی روش پدیدارشناسانه هرمنوتیک است که اگر به‌عنوان طرحی نو، در پژوهش‌های مشروطه‌شناسی در ایران، به آن توجه شود افق‌های تازه‌ای در این باب گشوده می‌شود. یادآوری این نکته ضروری است که در واکاوی اندیشه ایرانی، به لحاظ ساحت معنایی آن، نمی‌توان صرفاً از پدیدارشناسی هایدگری و هوسرلی بهره گرفت و ناگزیر باید، از هرمنوتیک تأویلی مدد جست.

طرح پدیدارشناسانه هرمنوتیک مشروطه در ایران، بر آن است که به‌جای توقف بر مواضع این یا آن و حوادث مختلف و حتی رسالات و نوشته‌های متعدد آن دوره، می‌توان از مسیر بررسی آن‌ها، راهی به‌سوی دستیابی به نومن نادیدنی که در پس این دیدنی‌ها (پدیدارها) نهفته است، دست‌یافت. بازخوانی مشروطه از منظر اندیشه ایرانی، به روش پدیدارشناسانه به اعتبار مبانی معرفتی و هستی‌شناسانه، ضمن گریز از مجادلات تفرقه‌افکنانه نه‌تنها ما را به کشف سرّ ناکامی مشروطه نزدیک می‌کند بلکه می‌تواند به بسیاری از چالش‌های تاریخ معاصر ایران پایان بخشد و حتی افق‌های روشنی به‌سوی آینده بگشاید، به شکلی که تکاپوهای فکری اهل نظر، به سامان درآید.

داشت ازدست‌داده بود...؛ بنابراین اساس نظری نظام سلطنت، تغییر یافته و صورت علمی گرفته بود و دیگر جنبه دینی نداشت» (رن‌دال، ۱۳۷۶: ۳۷۱/۱). این نگرش جدید است که در جهان نو، به تعبیر پالمر، بنیادی را استوار می‌سازد که در آن «قلمروی عرفی محضی در زندگی [انسان جدید] فراهم می‌شود که انحصاراً عقل و روش‌های عقلی [عقل‌ابزاری] بر آن حکومت می‌کند» (زیگفرید، ۱۳۷۴: ۲۱۴).

این مبانی دوگانه معرفتی و هستی‌شناسانه است که دودنیای متفاوت و بیشتر متباین را در ساحت اندیشه ایرانی و اندیشه غربی نمودار می‌سازد. دنیاهایی که ارتباط میان آن‌ها، به‌سادگی امکان‌پذیر نیست و رابطه میان آن‌ها، اغلب نیز نمی‌تواند تفاهم‌آمیز باشد؛ زیرا هرکدام از آن‌ها بر مبانی و مبادی تکیه‌دارند که گاه بیش از آنکه متمایز به نظر رسند متباین می‌نمایند. این تباین تا بدان اندازه گویاست که اندیشمندانی همچون زیگفرید و ویل دورانت برآنند که اساساً فهم متقابل را دشوار می‌سازد. زیگفرید معتقد است «تمایز زندگی عرفی و زندگی دینی چیزی است که مشرق زمین از آن آگاه نیست. میان این دو قلمرو، هیچ شباهتی وجود ندارد و حتی در جهان اسلام، مفهوم قانون عرفی و مدنی غیرقابل فهم است» (زیگفرید، ۱۳۷۴: ۲۱۴).

همچنین است ناممکن بودن درک تعلقات قدسی، در اندیشه و حیات و نحوه نگرستن، در اندیشه ایرانی برای غربی‌ها. چنان‌که ویل دورانت عقیده دارد «دماغ (عقل) غربی چگونه ممکن است مشرق زمین را فهم کند؟... اگر یک غربی تمام عمر خود را به مطالعه در قضایای مشرق زمین وقف کند بازهم نمی‌تواند روح اسرارآمیز شرقی را چنان‌که هست درک کند» (خاکی، ۱۳۸۷: ۳۹).

پی‌نوشت‌ها

کتاب دولت و جامعه در ایران، اثر کاتوزیان است. برای

اطلاع بیشتر ر.ک (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۵/۴۰۵ تا ۴۵۵).
 ۵. پژوهشگران داخلی بسیاری، از جمله کسروی، آدمیت، سید جواد طباطبایی، هما ناطق، حسین آبادیان، موسی نجفی و هم‌مسلمانان ایشان مانند کاتوزیان، آبراهامیان و آجودانی‌ها و نیز صاحب‌نظران خارجی همچون حامد الگار، ادوارد براون، جان فوران، ژانت آفاری و غیره در آثار خود، به موضوع ناکامی مشروطیت در ایران، توجه نشان داده‌اند؛ ولی همان‌گونه که جواد طباطبایی نیز معتقد است «از کسروی تا معاصرین مسئله مهم مفاهیم مشروطه مورد توجه واقع نشد. ما نتوانستیم این مفاهیم را به‌عنوان گره‌گاه‌های تحول اساسی فکر در ایران مطرح کنیم... تا وقتی که روی مفاهیم اساسی، نظریه‌پردازی نکرده باشیم، تحولات بعدی تکرار تحولاتی است که تاکنون داشته‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۸۷).

۶. ن.ک: آجودانی، لطف‌الله: اندیشه‌های سیاسی در عصر قاجار؛ آجودانی، ماشاالله: مشروطه ایرانی؛ آبادیان، حسین: مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت؛ الگار، حامد: پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان و...
 ۷. ن.ک: خیراندیش، عبدالرسول، مقاله دو بستر و یک رؤیا و... .

۸. ن.ک: کاتوزیان، محمدعلی همایون: تضاد دولت و ملت در ایران و نیز دولت و جامعه در ایران و دیگر آثاری که وی درباره تاریخ معاصر ایران و چالش‌های آن به رشته تحریر درآورده است؛ همچنین برخی آثار آبراهامیان، یرواند: از جمله ایران بین دو انقلاب و نیز مقالاتی در جامعه‌شناسی ایران، فوران، جان: مقاومت شکننده و به‌طور کلی، آثار پژوهشگرانی که بیشتر از منظر سوسیالیستی به تحلیل تاریخ معاصر ایران پرداخته‌اند.

*. در این مقاله، اندیشه ایرانی به اعتبار تاریخی مترادف با سنت و مشروطه اروپایی به لحاظ مبانی فلسفه لیبرالیسم، به‌مثابه مدرنیسم در نظر گرفته شده است. حمید عنایت در این باره تأکید دارد که: «لیبرالیسم» یا فلسفه آزادی خواهی است که در آن روزگاران، یعنی قرون ۱۸ و ۱۹ میلادی، مشرب رایج بیشتر کشورهای اروپای غربی و محافل تجددخواه زیر تأثیر آن‌ها به شمار می‌آمد. ... ریشه این فلسفه را در مکتب حقوق طبیعی باید جست... دنباله همین شیوه تفکر است که به «پارلمنتاریسم» می‌انجامد. (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۵۴).

۲. برای اطلاع بیشتر ن.ک: آشوری، داریوش، (۱۳۹۰)، دانشنامه سیاسی، تهران، انتشارات مروارید، چ بیستم، صص: ۲۲، ۷۷، ۷۸، ۱۰۰، ۱۷۰، ۳۰۲.

۳. میان «مدرنیته» و ترجمه فارسی آن «تجدد» که از عصر مشروطیت در ایران رایج گردیده؛ تفاوت هست. «مدرنیته» لفظی است که در قرن نوزدهم [در غرب] بکار رفته است. اما تجدد اصطلاح قدیمی در فلسفه و عرفان و کلام ماست و شاید وقتی لفظ تجدد را بکار می‌بریم آن معانی به ذهن متبادر می‌شود و نسبتی که با آن لفظ پیدا می‌کنیم جای نسبت ما و مدرنیته را بگیرد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۸۵). از سوی دیگر میان «مدرنیته» و «مدرنیسم» نیز تفاضلی وجود دارد، و به همین جهت است که سید حسین نصر می‌گوید: «من ترجیح می‌دهم به جای (modernity) از (modernism) استفاده کنم، چراکه دومی نوعی جهان‌بینی است» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۵۸). و در این مقاله نیز به دلیل توجه به همین امر ترجیحاً عبارت مدرنیسم بکار گرفته شده و هر جا بنا به ضرورت لفظ تجدد آورده شده مراد از آن، همان مدرنیسم می‌باشد.

۴. رضاشاه و استبداد مدرن، عنوان فصل یازدهم از

ترجمه ابوالقاسم طاهری، چ ۶، تهران: امیرکبیر.

. تنسر، (۱۳۵۴)، نامه تنسر به گشنسب، به کوشش مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، تهران: خوارزمی.

. جهانگللو، رامین، (۱۳۷۹)، ایران و مدرنیته؛ گفت‌وگوهایی با پژوهشگران ایرانی و خارجی در زمینه رویارویی ایران با دست آورده‌ای جهان مدرن، ترجمه حسین سامعی، تهران: گفتار.

. چلبی، مسعود، (۱۳۹۲)، بررسی تجربی نظام شخصیت در ایران، تهران: نی.

. چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۱)، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، ترجمه پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۵)، ده رساله فارسی، قم: الف، لام، میم.

. حسینی، اشرف‌الدین (نسیم شمال)، (۱۳۷۵)، کلیات اشرف‌الدین گیلانی، تهران: نگاه.

. خلیج، محمدمهدی، (۱۸۹)، مشروعه خواهان مشروطیت، شیراز: کوشا مهر.

. دارتیگ، آندره، (۱۳۷۶)، پدیدارشناسی چیست، ترجمه محمود نوالی، چ ۲، قم: سمت.

. دیوان حافظ، (۱۳۶۹)، تهران: فردوسی.

. رندال، هرمن، (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

. زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۷۷)، رسائل مشروطیت، تهران: کویر.

. زیگفرید، آندره، (۱۳۴۳)، روح ملت‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشار.

. صناعی، محمود، ترجمه و تألیف (۱۳۸۴)، آزادی فرد و قدرت دولت - تامس هابز، جان لاک، استوارت

۹. ن. ک: آثار طباطبایی، سید جواد: از جمله دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران و نیز حقدار، علی‌اصغر: پرسش از انحطاط ایران.

۱۰. ن. ک: کاشانی، ملاعبدالرسول: رساله انصافیه و نیز آبادیان، حسین: مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه.

۱۱. فرا دهش لغتی است پهلوی که معادل اوستایی آن پراداته است. فرا دهش به‌واقع ودایع تاریخی است که کلیه احساسات، آداب و رسوم، معیارهای خوبی و بدی، ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و خلاصه هر آن چیزی را که انسان تاریخاً با آن زندگی کرده است در برمی‌گیرد. سنت نیز در حوزه فرا دهش هر جامعه درخور معنی خواهد بود (آبادیان، ۱۳۹۳: ۳۹).

۱۲. جان لاک، (John Locke) ۱۶۳۲ تا ۱۷۰۴م، فیلسوف بزرگ انگلیسی که آرا و نظریات او در باب معرفت توسط حکیمانی همچون برکلی (George Berkeley) و هیوم (Hume) توسعه یافت و راه را برای مباحث امانوئل کانت، به‌عنوان فیلسوف مدرنیته که در باب معرفت از همه پیش‌تر رفت هموار ساخت.

منابع

الف. کتاب‌ها

. آبادیان، حسین، (۱۳۷۴)، مبانی نظری مشروطه مشروعه، تهران: نی.

. ----، (۱۳۹۳)، تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوره قاجار، تهران: نشر علم.

. آشوری، داریوش، (۱۳۹۰)، دانشنامه سیاسی، چ ۲۰، تهران: مروارید.

. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۰)، حدیث پیمان، چ ۵، قم: معارف.

. پالمر، رابرت روزول، (۱۳۸۶)، تاریخ جهان نو،

- میل، تهران: هرمس، چ پنجم. آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه و تألیف محمود صناعی (۱۳۸۴)، تهران: نشر هرمس. صناعی خود بخش‌هایی از آراء و دیدگاه‌های فلاسفه‌ای چون تامس هابز، جان لاک و استوارت میل را ترجمه کرده و برای آشنایی خوانندگان در آغاز هر قسمت مطالبی را درباره زندگی، آثار و شرایط زمانه آن‌ها به آن افزوده است؛ به همین لحاظ آن را ترجمه و تألیف خواننده‌اند که چاپ اول آن در ۱۳۳۸ توسط نشر سخن منتشر شده و نسخه مورد استفاده در این مقاله، چاپ پنجم کتاب است که از سوی انتشارات هرمس منتشر شده است.
- . طباطبائی، سید جواد، (۱۳۸۴)، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، چ ۴، تهران: نگاه معاصر.
- . فدایی مهربانی، مهدی، (۱۳۹۲)، *ایستادن در آنسوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگراز منظر فلسفه شیعی*، چ ۲، تهران: نی.
- . فرخی یزدی، (۱۳۶۹)، *دیوان فرخی یزدی*، چ ۹، تهران: امیرکبیر.
- . فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، *شاهنامه فردوسی*، به کوشش جلال خالقی، چ ۲، تهران: مرکز دایرلمعارف بزرگ اسلامی.
- . فوران، جان، (۱۳۸۸)، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، چ ۹، تهران: رسا.
- . کاتوزیان، محمدعلی همایون، (۱۳۸۹)، *دولت و جامعه در ایران*، ترجمه حسن افشار، چ ۵، تهران: مرکز.
- . کربن، هانری، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبائی، چ ۳، تهران: کویر.
- . ----، (۱۳۸۳)، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه
- حامد فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- . کرمانی، ناظم الاسلام، (۱۳۷۰)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران. کسروی، احمد، (۱۳۴۰)، *تاریخ مشروطه ایران*، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- . گریک، ادوارد، (۱۳۸۵)، *نگرشی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه محمود زارعی بلشتی، تهران: امیرکبیر.
- . گودرزی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، *تجدد ناتمام روشنفکران ایران*، تهران: اختران.
- . لویح آقا‌شیخ فضل‌الله نوری، (۱۳۶۲)، به کوشش هما رضوانی، تهران: تاریخ ایران.
- . لپیست، سیمور مارتین، (۱۳۸۳)، *دایرة‌المعارف دموکراسی*، ترجمه فارسی به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، چ ۲، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
- . میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد بن حسن، (۱۲۷۷ق)، *جامع‌الشتات*، کارخانه کربلایی محمدقلی و محمدحسین، چاپ سنگی.
- . میلانی، عباس، (۱۳۹۲)، *نگاهی به شاه*، تورنتو: پرشین سیرکل.
- . نجفی، موسی، (۱۳۷۷)، *اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی*، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- . نصر، سید حسین، (۱۳۸۵)، *در جستجوی امر قدسی*، گفت‌وگوی رامین جهانگللو، ترجمه مصطفی شهرآیینی، چ ۲، تهران: نشرنی.
- . نوری، شیخ فضل‌الله، (۱۳۲۶ق)، *تذکره الغافل و ارشادالجاهل*، تهران: نسخه خطی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، نسخه زیراکس.

ب. مقالات

۱. -----، (۱۳۸۳)، «در ورای تجدد غربی»، نامه فرهنگ، ش ۵۴، ص ۱۵۶ تا ۱۵۹.
۲. زیباکلام، صادق، (بهار ۱۳۸۲)، «آیا جنبش مشروطه برای ایران زودرس بود»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۹، ص ۱۳۹ تا ۱۴۵.
۳. طباطبایی، جواد، (مرداد ۱۳۸۷)، «مشروطه بدون عینک ایدئولوژی»، شهروند، ش ۵۸. به نقل از سایت مقالات فارسی پرتال جامع علوم انسانی صفحه؟
۴. -----، (مرداد و شهریور ۱۳۷۲)، «بار دیگر درباره تجدد و توسعه»، فرهنگ توسعه، سال دوم، ش ۷، ص ۵۱ و ۵۰.
- ### ج. مجموعه مقالات
۱. جهان بزرگی، احمد، (۱۳۷۴)، «اصول اندیشه سیاسی در اسلام و غرب»، به اهتمام موسی نجفی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ص ۱۲۳ تا ۱۴۸.
۲. علمی، محمد، (۱۳۸۸)، بهار و روح ایرانی، نامه ایران، مجموعه مقاله‌ها، سرودها و مطالب ایران-شناسی، به کوشش حمید یزدان‌پرست، تهران، انتشارات اطلاعات، ج ۱.
۳. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۴)، «درآمدی بر اندیشه سیاسی و بنیادهای آن در اسلام»، به اهتمام موسی نجفی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ص ۱۵۱ تا ۱۷۴.
۴. عنایت، حمید، (۱۳۶۳)، «در حاشیه برخورد آراء در انقلاب مشروطیت»، زیر نظر دکتر عبدالکریم سروش، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،
۵. آبادیان، حسین، (مرداد و آبان ۱۳۸۵)، «دورویکرد عمده در جنبش مشروطه در ایران»، مجله سیاسی اقتصادی، ش ۲۲۷ تا ۲۳۰، ص ۷۲ تا ۸۹.
۶. -----، (بهار ۱۳۸۰)، «تمدن غرب و گفتمان روشنفکری عصر مشروطه» فصلنامه مطالعات ملی، ش ۷، ص ۲، ص ۲۳۰ تا ۲۴۶.
۷. توکلی، احمد، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۸)، «چند استخاره از محمدعلی شاه و جواب‌های آن»، مجله یادگار، ش ۴۸ و ۴۹، ص ۴۵ تا ۶۵.
۸. خاکی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، «تحلیل زبانزدی» (روشی برای فهم ویژگی‌های عقلانیت ایرانی)، مجله تدبیر، ش ۱۹۶، ص ۳۸ تا ۴۳.
۹. خیراندیش، عبدالرسول، (۱۳۸۱)، «دو بستر و یک رؤیا»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش خرداد و تیر، ص ۱۵ تا ۲۵.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، (زمستان ۱۳۷۶)، «پرسش از غرب»، نامه فرهنگ، ش ۲۴، ص ۱ تا ۱۷.
۱۱. -----، (۱۳۷۵)، «دین و تجدد»، نامه فرهنگ، ش ۲۱، ص ۸۰ تا ۸۷.
۱۲. -----، (۱۳۸۲)، «میزگرد سنت و تجدد»، نامه فرهنگ، ش ۴۹، ص ۲۶ تا ۳۹.
۱۳. -----، (زمستان ۱۳۷۵)، «تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه»، نامه فرهنگ، ش ۲۴، ص ۷۴ تا ۸۶.
۱۴. -----، (زمستان ۱۳۸۰)، «آیا میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی می‌تواند دیالوگی برقرار شود»، نامه فرهنگ، ش ۴۲، ص ۳۴ تا ۳۷.
۱۵. -----، (۱۳۸۷)، «امکانات و راه‌های تفکر در ایران معاصر»، بازتاب اندیشه، ش ۱۰۳، ص ۶۹۹ تا ۷۰۰.

چ ۱، ج ۲، ص ۱۴۹ تا ۱۵۸.

. نامدار، مظفر، (۱۳۷۴)، «رہیافتی بر مبانی اندیشه‌های

سیاسی شیعه در قرن اخیر»، به اهتمام موسی

نجفی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی،

تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ج ۱،

ص ۳ تا ۳۹.

