

## نخستین صورت سازه فرهنگی "غرب" و "تجدد" در ایران معاصر

تقی آزاد ارمکی،<sup>□</sup> سیدحسین نبوی<sup>□□</sup>

چکیده

"غرب" و "تجدد" در جامعه ایران مبدل به سازه فرهنگی پراهمیتی شده است که در شکل‌گیری بخش مهمی از دگرگونی‌های اجتماعی تأثیر گذاشته است. نخستین صورت این سازه فرهنگی تقریباً در دوره قاجار بر ساخته شده است. براساس چارچوب مفهومی جامعه‌شناسی فرهنگی الگزاندر و بر مبنای سفرنامه ایرانی‌های اروپادیده می‌توان فرآیند آغازین بر ساخته شدن این سازه فرهنگی را نشان داد. غرب و تجدد در دوره قاجار، نمادی برای آزادی دانسته می‌شد و غرب، به‌ویژه در اوایل دوره قاجار، به‌مثابه شرّ رمزپردازی گردیده بود، گرچه در دوره‌های بعدی وزندهی آن تعدیل شد. نیز درباره غرب دو نوع روایت اصلی در جامعه شکل گرفته بود: سنت‌گرا و تجددگرا. یکی از آن‌ها (سنت‌گرا) غرب را تهدید درمی‌یافت و دیگری (تجددگرا)، نه بر ویژگی استعمارگری غرب، که بر ویژگی پیشرفتگی غرب (از جمله آزادی) تأکید می‌کرد و خواهان غربی شدن جامعه بود.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی فرهنگی، جفری الگزاندر، غرب، تجدد، قاجاریه.

---

<sup>□</sup> استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران tazad@ut.ac.ir

<sup>□□</sup> استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی nabavi@khu.ac.ir

---

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۸ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۸

مسائل اجتماعی ایران، سال چهارم، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۲، صص ۷-۳۱

## طرح مسئله

در ایران معاصر تحولات اجتماعی مهمی روی داده است که بی‌شک، اگر نه همه آن‌ها، دست کم بخش بزرگی از آن‌ها تحت تأثیر غرب و مهم‌ترین دستاوردش یعنی مدرنیته (تجدد) شکل گرفته است.

تأثیر نیرومند غرب و تجدد در دگرگونی‌های اجتماعی ایران معاصر (دوره قاجار به این سو) تا حدود زیادی به واسطه فرهنگ میسر گشته است. یعنی غرب و تجدد توسط سنت یا فرهنگ از پیش موجود ایران، گاهی بد (منفی و مضر و شر) و گاهی خوب (مثبت و مفید و خیر) ارزیابی شده است. غرب و تجدد نه تنها از نظر زمانی و تاریخی، بلکه در یک زمان واحد نیز ارزیابی‌ها و تفسیرهای متفاوتی یافته است: گاهی لایه‌های بالایی جامعه آن را خوب (مثبت و خیر) تلقی می‌کرده‌اند و گاهی بد (منفی و شر). اما هم‌زمان لایه‌های پایینی جامعه تفسیری متفاوت و ظاهراً معکوس از آن داشته‌اند. در هر حال، صرف نظر از تفسیرهای متفاوت، آن تلقی خاصی از غرب و تجدد که بر جامعه حاکم شده، بسیار تأثیرگذار بوده و برای جامعه ایران اهمیت حیاتی یافته است.

اهمیت آن از این نظر است که معانی یا تفاسیر متفاوت با آن، که به صورت سازه فرهنگی<sup>۱</sup> درآمده، نفاً و اثباتاً به دگرگونی‌های عمیق و وسیع اجتماعی انجامیده یا دست کم آن را شدت بخشیده است. بارزترین نمونه آن دو انقلاب مشروطه و اسلامی در ایران قرن بیستم است: انقلاب مشروطه، که رویداد بسیار مهمی در جامعه سنتی ایران بود، از تفسیر مثبت مدرنیته غربی سرچشمه گرفت (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۲۴). اما انقلاب اسلامی که رویدادی پراهمیت‌تر بود، اگر نه کاملاً، دست کم بخشی از آن، ناشی از تفسیر منفی مدرنیته غربی بود. انقلاب اسلامی در حقیقت واکنش جامعه ایران به مدرنیته (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۲؛ فوکو، ۱۳۷۷: ۱۷-۲۳) یا دست کم «تلاشی جدید برای مطابقت با مدرنیته» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۲۵ و ۱۶۹-۲۲۲) به حساب می‌آمد. زیرا فرآیند مدرن‌شدن یا همان غربی‌شدن، که در دوران پهلوی شدت زیادی یافت، سبب واکنش لایه‌های مذهبی و محروم جامعه شد و به شکل‌گیری انقلاب اسلامی انجامید.

<sup>۱</sup> Cultural construction

بنابراین، به نظر می‌آید که فهم از غرب و تجدد در جامعه ایران، فهمی که ماهیت فرهنگی یافت، نقش مؤثری در شکل‌دهی به دگرگونی‌های اجتماعی داشته و از این جهت دارای اهمیت ویژه‌ای است. باوجود این اهمیت، در بررسی‌های جامعه‌شناختی دگرگونی‌های اجتماعی در ایران معاصر، با آنکه علل دیگری مانند ساختار اجتماعی، ساختار اقتصادی یا ساختار سیاسی مورد توجه و مطالعه قرار گرفته‌اند، این درک و فهم از غرب و تجدد به‌مثابه یک علت فرهنگی، به‌طور خاص مورد مطالعه قرار نگرفته است.<sup>1</sup>

می‌توان مسئله موجود را به این شکل صورت‌بندی کرد که در پژوهش‌هایی که درباره دگرگونی‌های اجتماعی ایران معاصر صورت گرفته، با آنکه تأثیر غرب و تجدد مورد توجه بوده، درباره تأثیر آن از دیدگاه فرهنگ توجه دقیق و صحیحی اعمال نشده است. از این رو، نقشی که فرهنگ و ساختارهای فرهنگ در تفسیر مثبت یا منفی غرب و تجدد داشته و به وسیله آن جامعه را برای ایجاد تحولات عمیق اجتماعی آماده کرده یا به‌سوی آن سوق داده، به‌خوبی شناخته نشده است.

بنابراین، سؤال اصلی این است که فرهنگ ایران معاصر- با تأکید بر دوره قاجار- از غرب و از تجدد چه فهمی داشته است؟ به سخن دقیق، از غرب و از تجدد چه سازه فرهنگی بر ساخته شده است؟ می‌توان این پرسش را دقیق‌تر طرح کرد: برای ایرانیان معاصر، تجدد به‌مثابه نوعی غربی‌شدن، از نظر فرهنگی (و نه از نظر علمی) چه معنایی یافته و ساختارهای درونی این معنا چه بوده‌اند؟ برای دریافت پاسخ صحیح این مسئله به سراغ مدل یا رهیافت نظری می‌رویم که فرهنگ را نه از زاویه دید جامعه‌شناسی فرهنگ، بلکه از زاویه دید جامعه‌شناسی فرهنگی می‌نگرد.

#### جامعه‌شناسی فرهنگی جفری الگزاندر (و فیلیپ اسمیت)

الگزاندر و اسمیت در جستار اصلی خود، تحت عنوان «برنامه قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی: عناصر یک هرمنوتیک ساختاری»، توضیح می‌دهند که امروزه فرهنگ اهمیت بسیاری یافته است. باوجود این اهمیت، در بین جامعه‌شناسان متخصص فرهنگ وفاقی وجود ندارد، جز بر سر این نکته که «فرهنگ دقیقاً به چه معناست و چگونه به جامعه‌شناسی، آن‌گونه که این رشته

<sup>1</sup> پس از این اشاره خواهیم کرد که طبق نظر برخی صاحب‌نظران فرهنگ نیز دارای ساختار است.

به طور سنتی فهمیده می شود، مرتبط می گردد؟» (الگزاندرو و اسمیت، ۲۰۰۶: ۱۱). به نظر آنها، این عدم وفاق تاحدی به علل دیگر برمی گردد، ولی «مسئله محوری، برای همه این بحث ها و مناقشات خودآئینی یا استقلال نسبی<sup>۱</sup> فرهنگ است» (همان).

آنها بر این باور هستند که در بین نظریه های جامعه شناسی فرهنگ یک خط گسل بین «جامعه شناسی فرهنگ» و «جامعه شناسی فرهنگی» وجود دارد.

رهیافت سنتی تر جامعه شناسی فرهنگ، با فرهنگ همچون «متغیر وابسته» رفتار می کند. در حالی که در جامعه شناسی فرهنگی، فرهنگ «متغیر مستقل» است که «در شکل دهی به کنش ها و نهادها استقلال نسبی دارد و درست به اندازه نیروهای مادی تر و ابزاری تر، سهم و مشارکت دارد» (همان). جامعه شناسی فرهنگی در واقع «تأیید این ایده است که هر کنشی... تاحدی در افق تأثیر<sup>۲</sup> و معنا<sup>۳</sup> قرار دارد» (همان). به نظر آنها کنش تا حدی توسط محیط درونی شکل می گیرد.

بین این دو رویافت شباهتی نهفته است که این خط گسل را نامشهود می کند. اما این شباهت ها ظاهری اند:

ما در سطح ساختاری تضادهای عمیقی را می یابیم. سخن گفتن از جامعه شناسی فرهنگ حاکی از این است که فرهنگ چیزی است که باید به وسیله چیز دیگری کاملاً مجزای از قلمرو خود «معنا» تبیین شود. سخن گفتن از جامعه شناسی فرهنگ خبر از این می دهد که قدرت تبیین در مطالعه متغیرهای «سخت» ساختار اجتماعی قرار دارد، به طوری که مجموعه های ساخت یافته معناها مبدل به روساخت ها یا روبناها و ایدئولوژی هایی می شوند که از این نیروهای اجتماعی «واقعی» تر و ملموس تر پدید می آیند. فرهنگ به مثابه متغیر «نرم»، محصول مناسبات و روابط اجتماعی است (همان: ۱۲-۱۳).

این تلقی از مفهوم فرهنگ سبب شده تا بررسی جامعه شناختی فرهنگ ناتوان باقی بماند. به نظر آنها، می توان از ایده «برنامه قوی»<sup>۴</sup> که در حوزه مطالعات اجتماعی علم به کار بسته شده در بررسی جامعه شناختی فرهنگ نیز بهره گرفت. مفهوم برنامه قوی در آنجا در نهایت به «جداسازی ریشه ای محتوای شناختی از تعیین گرایشی طبیعی» می انجامد (همان: ۱۳). آنها

<sup>1</sup> Autonomy

<sup>2</sup> Affect

<sup>3</sup> Meaning

<sup>4</sup> Strong Program

استدلال می کنند که با به کار بستن ایده "برنامه قوی" در بررسی جامعه شناختی فرهنگ می توان راهی گشود که بدان وسیله فرهنگ از نظر تحلیلی از ساختار اجتماعی به طور دقیق جدا و منفک گردد.

منظور از خود آئینی یا استقلال نسبی فرهنگ، در واقع همین جداسازی تحلیلی و دقیق فرهنگ از ساختار اجتماعی است: «جامعه شناسی فرهنگی در مقایسه با جامعه شناسی فرهنگ، مبتنی بر تأسیس چنین استقلالی است و تنها از طریق چنین برنامه ای است که جامعه شناسان می توانند نقش قدرتمندی را که فرهنگ در شکل دهی به زندگی اجتماعی ایفا می کند، توضیح دهند» (همان).

در نظر آن دو «پابندی به یک نظریه جامعه شناختی- فرهنگی که خود آئینی فرهنگی را به رسمیت بشناسد، یگانه ترین و پراهمیت ترین ویژگی و مشخصه برنامه قوی است» (همان). ولی، این ویژگی یا اصل تنها اصل جامعه شناسی فرهنگی نیست، بلکه دو ویژگی یا اصل دیگر که "روش شناختی" هستند نیز مشخصه های معرف جامعه شناسی فرهنگی اند.

یکی از آن ها «پابندی به بازسازی هرمنوتیکی متن های اجتماعی به طور قوی و متقاعد کننده است. آنچه در اینجا مورد نیاز است، "توصیف ژرف" گیرتری<sup>۱</sup> از رمزگان،<sup>۲</sup> روایت ها<sup>۳</sup> و نمادهایی<sup>۴</sup> است که شبکه ها و تارهای بافته شده معنای اجتماعی را به وجود می آورند» (همان).

دستیابی به "توصیف ژرف" نیز ایجاب می کند که مناسبات و روابط اجتماعی غیرنمادین و گسترده تر خارج از پراگماتیک قرار گیرد. خارج از پراگماتیک گذاشتن همانند تقلیل پدیدارشناختی هوسرل است که بازسازی متن ناب فرهنگی را امکان پذیر می سازد. چنین بازسازی را می توان به مثابه ساختارهای فرهنگ<sup>۵</sup> در نظر گرفت (همان: ۱۴).

<sup>۱</sup> "توصیف ژرف" (thick description) به رویه ای اشاره دارد که در آن «معنا از طریق ارجاع آن به زمینه فرهنگی گسترده تر قابل فهم است» (دلانتی و استرایدوم، ۲۰۰۳: ۹۶). به نظر گیرتز «این روش (توصیف ژرف) تلاش می کند که تا از واقعیات کوچک ولی به طرز متراکم بافته شده نتایجی بزرگ بیرون بیاورد» (گیرتز، ۱۹۷۵: ۲۸ نقل از اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۱۶).

<sup>۲</sup> Codes

<sup>۳</sup> Narratives

<sup>۴</sup> Symboles

<sup>۵</sup> The culture structures

هنگامی که خارج از پراوتز گذاشتن، که اقتضای هرمنوتیک است، کامل شد و پس از آنکه الگوی درونی معنا بازسازی گردید، نوبت به آن می‌رسد که علم اجتماعی از خودآینی و استقلال تحلیلی به سوی خودآینی و استقلال انضمامی حرکت کند. برنامه قوی، در مقام سومین مشخصه، می‌کوشد تا «لنگر علیت را مستقیماً بر روی کنشگران و عملیات‌ها قرار دهد» (همان). ساختارهای فرهنگی از طریق کنشگران و عملیات‌ها تحقق می‌یابند و اجرا می‌شوند. او ساختار و عملیات را به این شیوه به هم پیوند می‌دهد.

### بازسازی متن اجتماعی

این مدل بر مبنای دومین اصل روش شناختی خود مبتنی بر چند مفهوم اساسی است که برای بازسازی هرمنوتیکی متن اجتماعی اهمیت دارند:

۱) نماد: در تعریف گفته می‌شود که نماد «مظهر یا نشان ملموس است که به منظور نشان‌دادن واقعیتهای مجرد یا فعل و انفعال اندیشه به کار می‌آید» (بیرو، ۱۳۷۵: ۴۸۴). ساختارگرایی می‌کوشد تا «باتوجه به ساختار نمادین یک رخداد معنای فرهنگی آن را کشف کند» (باکاک، ۱۳۸۶: ۴۶). این «دل‌مشغولی‌های ساختارگرایانه در تجزیه و تحلیل ساختارهای نمادین ریشه در کار دورکیم ... دارد» (همان: ۶۴). دورکیم توضیح می‌دهد که «آگاهانه باورها و مناسک توتمی را نه کلمه به کلمه، بلکه به‌طور نمادی تفسیر می‌کند و معتقد است این تنها شیوه‌ای است که با آن می‌توان برای توتم‌ها معنایی قائل شد» (همان). او می‌گوید: «باید بیاموزیم که در زیرپوشش رمز<sup>۱</sup> به واقعیتهای دست‌یابیم که رمز بیانگر آن است و همه معنای راستین خود را از آن می‌گیرد» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳).

در بین هرمنوتیک‌دان‌ها نیز پل ریکور و کلیفورد گیرتز به نماد پرداخته‌اند. ریکور می‌گوید که برای او مدرنیته سبب توجه به مسئله نماد می‌شود (ریکور، ۱۹۷۴: ۲۸۸ نقل از اباذری، ۱۳۸۶: ۲-۲۱). به نظر او «در دوران مدرنیته فراموش کردن امر مقدس روی دیگر سکه برآوردن نیازهای آدمی با کنترل تکنیکی طبیعت است» و از این رو «بازشناختن مبهم این فراموشی ما را به حرکت وامی‌دارد تا تمامیت زبان را احیا کنیم» (همان). در نظر او تمامیت زبان یا کمال زبان، چنان‌که اباذری توضیح داده، همان «نماد و روایت» است. او می‌گوید که

<sup>۱</sup> Symbol

«برطبق پدیدارشناسی دین، نمادها "حقیقتی" در خود نهفته دارند» (ریکور، ۱۳۸۶/۴) و «رسیدن به حقیقت لاجرم از نماد می‌گذرد» (اباذری، ۱۳۸۶: ۲۰) و "نمادها" کلام وجود هستند (همان). بااین حال، «نمادها مبهم‌اند و همین امر تفسیر و هرمنوتیک را ضروری می‌سازد» (اباذری، ۱۳۸۶: ۱۸). به نظر او «هرجا انسانی از رؤیا و دین و شعر سخن می‌گوید انسانی دیگر لاجرم برمی‌خیزد تا آن را تفسیر کند. تفسیر جزء لایتجزای تفکر نمادی و معنای دوگانه آن است» (ریکور، ۱۹۷۴: ۱۹ نقل از اباذری، ۱۳۸۶: ۱۸). او می‌گوید: «من هرگونه ساختار دلالتی را که در آن یک معنای مستقیم، اولیه و تحت‌اللفظی به واسطه گسترش به معنای دیگری اشاره کند که غیرمستقیم، ثانوی و مجازی است و فقط از راه معنای نخست شناخته می‌شود، "نماد" می‌خوانم» (ریکور، ۱۳۸۶ ب: ۴-۱۲۳).

گیرتر نیز بر این باور است که فرهنگ «الگویی از معانی است که در راستای تاریخ انتقال می‌یابد و از طریق نمادها تجسم پیدا می‌کند» (گیرتر، ۱۹۶۶: ۳ نقل از همیلتون، ۱۳۷۷: ۴-۲۷۳). در نظر او نمادها به دو شکل معنا را بازنمایی می‌کنند: «اولین راه بازنمایی آگاهانه<sup>۱</sup> است. برای نمونه پرچم نمایانگر یک کشور است. همه ما معنی موردنظر آن را می‌دانیم... مثال دیگر از مفهوم بازنمایی آگاهانه... می‌تواند بازنمایی جمهوری خواهانه مفهوم "آزادی" باشد. این نماد تصویر شهوت برانگیز زنی است که لباس سفید و آبی پوشیده و با سینه‌های برهنه مشعلی در دست دارد» (گیرتر، ۱۹۸۸: ۹ نقل از شرت، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۹).

روش دوم، بازنمایی از طریق "نمادهای پنهان" صورت می‌پذیرد. این هنگامی است که افراد، گروه‌ها یا درواقع کل جوامع نمی‌دانند که یک نماد خاص نمایانگر چه چیزی است. روش بازنمایی این معانی پنهان از طریق نمادهای ناخودآگاه<sup>۲</sup> است. برای مثال، اگر کسی در خواب می‌دید که پرواز می‌کند یا از پلکان بالا و پایین می‌رود، فروید می‌گفت که این رؤیا مبین عمل جنسی ناخودآگاه اوست (گیرتر، ۱۹۸۸: ۹-۲۰ نقل از شرت، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۹). به اعتقاد گیرتر، معانی فرهنگی عمدتاً از این دسته‌اند، یعنی غالباً پنهان و ناخودآگاه‌اند. بنابراین برای فهم این نمادهای پنهان نیازمند "روش" تأویل هستیم (شرت، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۹).

۲) رمزگان: در نشانه‌شناسی گفته می‌شود «معنای نشانه به رمزی که در آن قرار گرفته بستگی دارد» و «رمزگان چارچوبی را به وجود می‌آورد که در آن نشانه‌ها معنا می‌یابند»

<sup>1</sup> conscious

<sup>2</sup> unconscious

(چندلر، ۱۳۸۷: ۲۲۱). یا «رمزگان نظامی نشانه‌ای است که پیام معینی را تولید می‌کند و شامل مجموعه‌ای از نشانه‌ها و قواعد حاکم بر ترکیب آن‌هاست» (سکستون، ۱۳۸۸: ۱۳۶).  
لوی استروس معتقد بود «فعالیت‌های فرهنگی انسان، همچون آشپزی، سرو غذا، و شیوه‌های لباس پوشیدن را می‌توان به منزلهٔ رمزگان فرهنگی تجزیه و تحلیل کرد» (همان). وی ایدهٔ تقابل دوگانه را از نظریهٔ یاکوبسن دربارهٔ واج‌ها وام گرفت<sup>۱</sup> و کوشید تا اسطوره‌اچ<sup>۲</sup> را در اسطوره‌ها (به‌ویژه اسطورهٔ ادیب) مشخص کند و آن را براساس تقابل‌های دوگانه توضیح دهد.

در روایت‌شناسی اعتقاد بر این است که «رمزگان‌ها در جهت سازمان‌دادن به تقابل‌های دوتایی عمل می‌کنند» (اینس، ۱۳۸۲: ۲۹۵). به نظر می‌آید که تحت تأثیر لوی استروس رمزگان تا حدود زیادی با تقابل‌های دوگانه یکی گرفته می‌شود. پل اینس رمزگان را «اصل سازمان‌دهنده‌ای مرکب از انواع تقابل‌های دوتایی که از ارکان روایت‌شناسی است» تعریف می‌کند. سیلورمن نیز می‌گوید «هر رمزگان فرهنگی یک نظام مفهومی است که براساس تقابل‌ها و تعادل‌هایی کلیدی شکل گرفته است [مثل اصطلاح "زن" در تقابل با اصطلاح "مرد"]» (سیلورمن، ۱۹۸۳: ۳۹ نقل از چندلر، ۱۳۸۷: ۱۶۲).

بارت نیز توجه ویژه‌ای به رمزگان دارد. کتاب S/Z بارت «شاید تنها اثر انتقادی ادبی باشد که به فراگیرترین وجهی از رمزگان به‌عنوان بنیان یک روش تأویلی استفاده می‌کند» (اینس، ۱۳۸۲: ۲۹۲). به گفتهٔ او رمزگان «دورنمایی از نقل‌قول‌ها و سرابی از ساختار است... رمزگان پاره‌های بسیاری هستند از چیزی که خواننده، دیده یا تجربه شده است. رمزگان ردّ برجای‌ماندهٔ آن [چیزهای] خواننده، دیده یا تجربه شده است».

ریکور نیز بر این نظر است که «رمزگان خود هیچ نیستند، مگر بازنویسی آنچه بیشتر در سنتی زنده تولید شده است» و معتقد است که «در ساختن روایت همواره چیزی بیش از آنچه رمزگان می‌نمایانند وجود دارد» (ریکور، ۱۳۸۶ الف: ۵۷). در نظر او، رمزگان دارای «ساختار ثابت» است که «سازندهٔ قاعده‌های بازی در هر زبانی است» (ریکور، ۱۳۸۶ ب: ۲۳۹).

<sup>۱</sup> یاکوبسن معتقد بود که کوچک‌ترین واحدهای صوتی هر زبانی - یعنی واج‌ها - به شکل تقابل‌های دوگانه شکل گرفته‌اند (برتنز، ۱۳۸۲: ۸۷).

<sup>۲</sup> Mytheme



۳) روایت: از نظر ریچاردسن روایت «هم یک شیوه استدلال و هم یک شیوه بازنمایی است» (آسابرگر، ۱۳۸۰: ۲۴). در روایت «انسان‌ها تجربه‌های خود را در درون رشته رخدادهایی که از نظر زمانی معنی‌دار و بااهمیت هستند سامان می‌دهند» (همان). راجر فریمن نیز تصریح می‌کند که «روایت شکلی از بازنمایی و ازاین‌رو نوعی تعبیر است» (فریمن، ۱۳۷۷: ۲۲۴). او می‌گوید که «به وسیع‌ترین معنا، تنها از طریق بازنمایی، یعنی ساماندهی محرک‌های خارجی در الگوهای نمادین، است که جهان به تجربه درمی‌آید. افراد خواه آگاهانه و خواه ناخودآگاه، با قرارداد و نظم‌بخشیدن به تجربه‌هایشان در الگوهای آشنا، پیوسته در حال ساخت روایت‌های بازنمایانه‌اند» (همان).

اسکولز بر این باور است که «چون عرصه روایت از یک طرف به اسطوره می‌رسد (ساده، کوتاه، همگانی، شفاهی، پیش‌تاریخی) و از طرف دیگر به رمان مدرن (پیچیده، طولانی، فردی، مکتوب، تاریخی)، ضمن آنکه برخی ویژگی‌های ساختاری را حفظ می‌کند (شخصیت، موقعیت، کنش، گره‌گشایی)، عرصه‌ای بسیار عالی برای بررسی ساختارگرایان است و ساختارگرایی در این عرصه ثمرات بسیار به بار آورده است» (اسکولز، ۱۳۸۳: ۹۱). جاناتان کالر می‌گوید که کار پیشگامانه پراپ در ریخت‌شناسی قصه‌های پریان «آغازگر مطالعات ساخت‌گرایانه در باب پیرنگ<sup>۱</sup> بوده است» (کالر، ۱۳۸۸: ۲۹۰). پراپ با مطالعه ساختاری ۱۱۵ داستان روسی به این نتیجه رسید که تمامی قصه‌های عامیانه از دو نوع مؤلفه تشکیل شده‌اند: «یکی نقش‌هایی<sup>۲</sup> که شخصیت‌های قصه ایفا می‌کنند و دیگری کارکردهایی<sup>۳</sup> که پیرنگ را می‌سازند» (کالر، ۱۳۸۸: ۲۹۱). کارکردها از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردارند. کارکرد در واقع «عملی است که شخصیت داستان انجام می‌دهد و برحسب معنی‌اش در روند کل قصه تعریف می‌شود» (همان). این کارکردها هستند که پیرنگ را شکل می‌دهند: «کارکردهای شخصیت در قصه، صرف‌نظر از اینکه چگونه و به‌وسیله چه کسی ایفا می‌شوند، عناصر پایدار و ثابت‌اند. آن‌ها مؤلفه‌های بنیادی قصه‌اند» (پراپ، نقل از تولان، ۱۳۸۶: ۲۴). او سی‌ویک کارکرد را تشخیص می‌دهد که عملکردها یا کنش‌های اساسی قصه پریان هستند. این کارکردها «باعث ایجاد تغییرات متوالی در موقعیت مشخص اولیه» می‌شوند. پراپ به این

<sup>1</sup> Plot

<sup>2</sup> Roles

<sup>3</sup> Function

نتیجه رسید که «از نظر ریخت‌شناسی، قصه می‌تواند بر هر پیشرفتی اطلاق شود که از شرارت... یا کمبود شروع می‌شود و... از طریق کارکردهای میانی به ازدواج یا... به کارکردهای دیگری ختم می‌شود که به منظور گره‌گشایی<sup>۱</sup> استفاده شده‌اند. کارکردهای پایانی گاهی پاداش...، کسب منفعت یا به‌طور کلی برطرف شدن بدبختی... رهایی از تعقیب و... است» (پراپ، ۱۹۶۸: ۹۲ نقل از تولان، ۱۳۸۶: ۳۶).

ریکور نیز بر این باور است که «کل فرهنگ به اسلوب روایتگری شکل گرفته» است (ریکور، ۱۳۸۶ الف: ۵۶). به نظر او «بازی زبانی روایتگری در نهایت آشکار خواهد کرد که معنای وجود انسانی خود چیزی روایی است و روایت همچون بازگویی سرگذشت (و تاریخ)، معناهای ضمنی قابل توجهی دارد» (همان: ۷۲).

پیش‌فرض اصلی او این است که تجربه بشری زمان‌مند است (فرهادپور، ۱۳۷۵: ۲۹). اما تفکر تجریدی یعنی فلسفه و علم، از احاطه به زمان عاجزند. اما هنر یا فنی که به ما اجازه می‌دهد تا در اقیانوس زمان شناور بمانیم و مسیر خود را پیدا کنیم «چیزی نیست مگر هنر داستان‌سرایی و روایتگری» (ریکور، ۱۳۸۶ ب: ۳۱۴). بنابراین انسان‌ها از طریق روایت بر «آشوب و بی‌شکلی زمان» چیره می‌شوند و «زندگی و تجربه خویش را به کنش جدی و کامل» بدل می‌سازند (همان: ۳۲).

این توضیحات راهگشای ما خواهد بود تا دریابیم منظور الکزاندرو اسمیت از نماد، رمزگان و روایت در هرمنوتیک ساختاری‌شان چیست و در بازسازی متن اجتماعی چه باید کرد. ساختارگرایان و هرمنوتیک‌دان‌ها - به‌ویژه ریکور، بارت و پراپ - نماد، رمزگان و روایت را به‌عنوان ساختارهای فرهنگ می‌شناسند، آن‌ها نیز این عناصر اساسی را ساختارهای فرهنگ در نظر می‌گیرند و بر این باورند که اگر از نماد (بازنمایی)، رمزگان و روایت مربوط به یک پدیده توصیف ژرف به عمل آید، معنای اجتماعی آن پدیده، که گاهی به صورت برساخته‌ای فرهنگی درمی‌آید، روشن خواهد شد.

اکنون با فراهم آوردن ابزارهای نظری و روشی لازم می‌توان به سراغ نوشته‌های عصر قاجاری و پیش از آن رفت و به بررسی تجربی ساختارهای درونی معنای "غرب" و "تجدد" در فرهنگ آن دوره پرداخت.

<sup>۱</sup> Denouement

### سازه فرهنگی غرب و تجدد در ایران دوره قاجار

برای اینکه بتوانیم بر مبنای نظریه برنامه قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی، به نخستین سازه فرهنگی غرب و تجدد دست یابیم، بهترین شیوه این است که به نوشته‌های ایرانی‌های اروپادیده، که نخستین داوری‌ها و تفسیرها را از آن‌ها) به عمل آورده‌اند، مراجعه کنیم. برخی از این نوشته‌ها سفرنامه‌های مربوط به پیش از دوره قاجار و برخی دیگر مربوط به دوره قاجار هستند. این‌ها می‌توانند برای بازسازی هرمنوتیکی متن اجتماعی و برای تشخیص ساختارهای فرهنگ عصر قاجار به کار آیند. این سفرنامه‌ها را عمدتاً کسانی نوشته‌اند که جزء نخبگان یا رجال سیاسی و دینی بوده‌اند: محمدربیع بن محمد ابراهیم، که در روزگار شاه سلیمان صفوی (۱۱۰۰ق/۱۶۸۵م) به مأموریت سیام (تایلند) رفت و *سفیئه سلیمانی* را نگاشت؛ منشی اعتصام‌الدین که در سال ۱۱۸۰ ق / ۱۷۶۵م از انگلستان دیدار کرد و خاطرات خود را تحت عنوان *شگرف‌نامه ولایت نوشت*؛ میرزا ابوطالب خان اصفهانی معروف به ابوطالب لندنی که بین ۱۲۱۳ / ۱۷۹۹ تا ۱۲۱۸ / ۱۸۰۳ به انگلستان رفت و سفرنامه‌ای بنام *مسیر طالیبی* نوشت؛ آقااحمد کرمانشاهی (بهبهانی) که در سال ۱۲۱۹/۱۸۰۴ به هند رفت و *مرآت‌الاحوال جهان‌نما* را نوشت؛ میرزا ابوالحسن شیرازی معروف به ایلچی که در سال ۱۲۲۴/۱۸۰۹ از طرف فتحعلی‌شاه به‌عنوان سفیر رسمی پادشاه ایران به مأموریت لندن رفت و نزدیک به یک‌سال ونیم در آنجا ماند و سفرنامه‌ای تحت عنوان *حیرت‌نامه* نوشت؛ میرزا صالح شیرازی که از طرف عباس‌میرزا در سال ۱۲۳۰/۱۸۱۵ برای تحصیل به انگلستان عازم شد و سه‌سال‌واندی در آنجا اقامت کرد و سفرنامه‌هایی را نگاشت، نوه‌های فتحعلی‌شاه که در روزگار محمدشاه (۱۲۵۳/۱۸۳۶) به انگلستان رفتند و سفرنامه نوشتند؛ تا گرم‌رودی که همراه با هیئتی از طرف محمدشاه عازم اروپا شد؛ ناصرالدین‌شاه که در طی حدود نیم‌قرن پادشاهی، سه‌بار (۱۲۹۰/۱۸۶۲ و ۱۲۹۵/۱۸۶۷ و ۱۳۰۶/۱۸۸۸) به فرنگ سفر کرد؛ و فرزند او مظفرالدین‌شاه که در طی ده‌سال پادشاهی، سه بار به فرنگ (در ۱۳۱۸/۱۹۰۰ و ۱۳۱۹/۱۹۰۱ و ۱۳۲۴/۱۹۰۵) رفت؛ سایر رجال و منورالفکرها که به‌ویژه در دوره ناصری و بعد آن، هریک به اروپا رفته یا اروپایی‌ها را دیده بودند و سفرنامه یا نوشته‌ای را در این باره برجای گذاشته‌اند. همه این‌ها جزء شخصیت‌های مهم و مؤثر عصر خود بوده‌اند. درحقیقت آن‌ها به‌عنوان نمایندگان سنت و فرهنگ ایرانی از غرب تصویری به دست داده‌اند که می‌تواند راهنمای ما در دست‌یافتن به

سازۀ فرهنگی مورد نظر باشد. بر مبنای این نوشته‌ها می‌توان دریافت که غرب و تجدد در آن روزگار برای ایرانی‌ها نماد چه چیزی بوده و چه چیزی را بازنمایی می‌کرده و برای آن‌ها به چه نحو رمزپردازی و وزن‌دهی شده است و نیز روایت‌هایی که دربارهٔ غرب و تجدد به وجود آمده و در نهایت نیز مسلط شده چه بوده‌اند.

#### ۱. تجدد به مثابهٔ نماد آزادی

اگر تجدد را تا حدودی معادل غربی‌شدن در نظر آوریم، به نظر می‌آید با توجه به وضعیت خاص جامعهٔ ایران در روزگار قاجار و پیش از آن، از این تجدد بیش از هر چیزی رایحهٔ آزادی و رهایی از قیود سنت به مشام می‌رسیده است. دست کم نوشته‌هایی که تحت عنوان سفرنامه از ایرانی‌های اروپادیده یا ایرانیانی که با اروپاییان دیدار کرده‌اند به جا مانده، این را به وضوح نشان می‌دهند. آزادی برای زنان و آزادی‌های فردی و سیاسی از جمله انواع پراهمیت‌تری هستند که در این سفرنامه‌ها بازتاب یافته‌اند.

در نظر این ایرانی‌ها که برای بار نخست فرنگ یا فرنگیان را می‌دیدند، رفتار آزادانهٔ زنان فرنگی اهمیت ویژه‌ای داشت. در غالب نوشته‌های مربوط به یکی دو سدهٔ گذشته، بخشی از اولین آشنایی‌ها به رفتار آزادانهٔ زنان اروپایی اختصاص داشته است. یکی از تاریخ‌شناسان می‌گوید:

دو سده است که فارسی‌نگاران ایران و هند نگران زن فرنگ بوده‌اند. سیاحان و مسافران از نخستین دیدارها زنان فرنگ را چشمگیر یافته، بدان‌ها درنگریسته و گزارش‌های فراوانی در وصفشان نوشته‌اند. در این گزارش‌ها، پیکر زن فرنگ، گسترهٔ خیال‌پردازی بینندگان شد که حضور زنان بی‌حجاب در حریم همگان<sup>۱</sup> را عجیب و شگفت‌انگیز می‌دانستند (توکلی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

از این رو، رفتار آزادانهٔ زنان در جمع و معاشرت آزادانهٔ آن‌ها با مردان، که دقیقاً در نقطهٔ مقابل فرهنگ ایرانی قرار داشت، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری تصویر ذهنی از دنیای جدیدی که بعدها متجدد نامیده شد برجای گذاشت. همین تاریخ‌شناس در جای دیگری توضیح می‌دهد:

اولین ایرانیانی که از اروپا دیدن کردند، با دیدن زنان بی‌حجاب در خیابان‌ها و مشارکت عمومی آن‌ها در جامعه تحت تأثیر این اختلاف فرهنگی قرار گرفتند و به دلیل این تفاوت

<sup>۱</sup> Public sphere

فاحش زنان اروپایی با زنان ایرانی، زن فرنگی در نظر آنها به سمبل غرب بدل شد (توکلی طرقي، ۲۰۰۱).<sup>۱</sup>

محمدربیع، اعتصام‌الدین، ابوطالب اصفهانی، ابوالحسن ایلچی، میرزا صالح شیرازی، رضاقلی میرزا (نوه فتحعلی شاه)، فتح گرم‌رودی، ناصرالدین شاه و سایر منورالفکرها و رجالی که به اروپا رفته یا اروپایی‌هایی را در جایی دیگر دیده بودند، همگی بدون استثنا درباره زنان فرنگی و آزادی آنها در روابط اجتماعی در مقایسه با ایران آن روزگار سخن گفته‌اند (محمدربیع، ۲۵۳۶: ۲۶ - ۳۰؛ اعتصام‌الدین، در شگرف‌نامه ولایت، ۶۵ الف تا ۶۶ الف، نقل از توکلی، ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۰؛ اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۱۰ و ۲۷۲ و دیگر صفحات؛ ایلچی، ۱۳۶۴: ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۶۷ و ۲۰۰ و دیگر صفحات؛ شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۵۲-۴۶۱؛ رضاقلی میرزا، ۱۳۴۶: ۴۰۸-۴۱۰ و ۳۶۲-۳۷۰ و ۳۷۱-۳۷۰ و ۵۸۵-۵۸۱ و ۷۹۰؛ گرم‌رودی، ۱۳۴۷: ناصرالدین شاه قاجار، ۱۳۷۴: ۲۲ و دیگر صفحات؛ تاج‌السلطنه، ۱۳۶۲: ۹۸-۱۰۲ و...). تلقی آنها از این آزادی گاهی مثبت، گاهی منفی، گاهی واقع‌گرایانه و گاهی ناشی از سوءفهم بوده است. اما در حال به‌طور مفصل برداشت‌های خود را درباره آن به رشته تحریر درآورده‌اند. توجه عمیق ایرانی‌ها به این موضوع نشان‌دهنده تازگی و مهم بودن آن برای آنهاست.

علاوه بر این، ایرانی‌ها به موضوع قدرت محدود و مشروط شاه در انگلستان و دیگر ممالک فرنگ نیز توجه ویژه‌ای داشته‌اند (بهبهانی، ۱۳۷۲: ۴۵۸-۴۵۳؛ اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۴۲-۱۹۵؛ ایلچی، ۱۳۶۴: ۱۶۷-۱۶۸؛ شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۲۹-۴۳۵؛ رضاقلی میرزا، ۱۳۴۶: ۴۷۸-۴۷۹ و ۵۲۶-۵۲۵ و ۵۴۰-۵۵۲ و ۵۷۳؛ گرم‌رودی، ۱۳۴۷: ۸۲۹). ناصرالدین شاه در این باره سخنی نمی‌گوید، ولی در عوض برخی از آنها و به‌ویژه میرزا صالح شیرازی به‌طور مستوفی نظام دموکراسی آنجا را توضیح داده‌اند. برخی نیز درباره آزادی مذهب و اعمال دینی نیز در آنجا نکاتی را بیان کرده‌اند (اعتصام‌الدین، شگرف‌نامه ولایت، ورق ۶۵، نقل از حائری، ۱۳۷۴: ۱۲۲؛ افشار، ۱۳۴۹: ۳۲۷-۳۲۸؛ شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۵۳؛ سلطان‌الواعظین، ۱۷۹ - ۱۸۵). به نظر می‌آید وضعیت ویژه ایران دوره قاجار که آکنده از انواع استبداد در سطوح مختلف بوده اقتضا می‌کرده است که انواع آزادی‌های موجود در فرنگ برای آنها تازگی و اهمیت ویژه‌ای

<sup>۱</sup> بخشی از این کتاب به قلم نرگس صاحبی ترجمه و در تاریخ ۱۳۹۰/۶/۷ روی وب‌سایت اطلاعات حکمت و معرفت قرار گرفته است. در اینجا از همین ترجمه استفاده شده است.

یافته باشد. از این رو این نوع آزادی‌ها توجه خاصی را جلب کرده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در دوره قاجار، تجدد که تا حدودی معادل با غربی‌شدن فهمیده می‌شد، حامل پیام‌هایی از انواع قیود سنت بوده است، تا آن حد که اگر نه آگاهانه، دست کم به‌طور ناخودآگاه، نماد آزادی تلقی می‌شده است.

## ۲. غرب به‌مثابه شرّ

حمله روسیه به خاک ایران در دوره فتحعلی‌شاه و تصرف بخش‌های زیادی از آن و درحقیقت شکست دادن ایران و تحمیل معاهدات خفت‌بار سبب شد که اروپا و دول استعمارگر اروپایی - یعنی انگلیس و روسیه - به‌مثابه دول شریر فهمیده شوند. می‌توان گفت اساساً به دلیل تصرف بخشی از ایران، رمزپردازی از غرب به‌مثابه شرّ با وزن‌دهی شدید در اوایل دوره قاجار صورت گرفت. البته این رمزپردازی از غرب، در درون بستر فرهنگی ازپیش موجود صورت پذیرفت. در درون این بستر فرهنگی تصویر مثبتی از فرنگ وجود نداشت. ایرانی‌های مسلمان قبلاً تصویری منفی و عجیب و غریب از فرنگیان ساخته و پرداخته بودند.

به نوشته لویس، هارون بن یحیی که در صدر اسلام (سال ۸۸۶ میلادی) به شهر روم رسیده بود، بلد برطینه را بلدی توصیف کرده بود که هفت پادشاه بر آن حکم می‌راندند و مردمی که نصارا هستند و مملکتی که آخرین مملکت است و در اطراف آن ارض مسکونی وجود ندارد. خوارزمی و ابن‌خردادبه<sup>۱</sup> نیز در قرن نهم میلادی نخستین تصویر ذهنی سوگیرانه را شکل داده بودند. به‌ویژه ابن‌خردادبه که با تفصیل بیشتر به "اروفا" پرداخت. اروفا در نظر او شامل اندلس، سرزمین اسلاوها، رومیان و فرانک‌ها و مملکتی می‌شد که از طنجه تا مصر امتداد دارد. اندلس دارالاسلام بود و اروفا دارالکفر. احمد بن محمد همدانی یا ابن‌فقیه نیز فرنگی‌ها را مردم عجیبی می‌دانست که سینه‌های زنان را در کوچکی می‌برند و داغ می‌کنند. مسعودی نیز معتقد بود که مردم ربع شمالی که فرنگان نیز جزء آن‌ها هستند دارای طبعی خشن، اخلاقی تند، ذهنی کند و زبانی سنگین هستند، در مذهبشان استواری ندارند و هر که از ایشان در اقصای شمال باشد، نفهمی و خشونت و حیوانیت بر او غالب است و هر چه در سوی شمال دورتر رویم، این ویژگی‌ها سخت‌تر و بیشتر است و کسانی که چندین فرسخ از آن‌ها دورترند از یأجوج و

<sup>۱</sup> ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله ابن‌خرّادبه (خردادبه) جغرافی‌دان، تاریخ‌نویس و موسیقی‌شناس ایرانی (خراسانی) سده ۳ ق و نویسنده کتاب المسالک و الممالک است.

مأجوج و در شمار بهائم و حیوانات هستند. او در نوشته دیگری داوری منفی خود را تاحدودی اصلاح کرد. باین حال، بعد از مسعودی، توصیفی که یاقوت حموی تحت تأثیر ابن فقیه همدانی آورد و توصیفی که قزوینی تحت تأثیر ابراهیم بن یعقوب آورد، کمتر به مانند او آکنده از رمزپردازی شدید بود. هردو با دیدگاهی توأم با تعجب از عظمت و برکت و وسعت و نیرومندی آنان سخن گفته‌اند (لوئیس، ۱۳۷۴: ۱۹۹-۱۸۶). اما بعدها در قرن چهاردهم میلادی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی درباره "اشبانی" و اینکه «فرنگان آن مسلمانان را که قریب دوست‌هزار نفر مرد بودند... شهید کردند» (همدانی، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۶) نیز سخنانی حاکی از تلقی منفی درباره آنها بر زبان آورد.

در درون این بستر فرهنگی، که گرایش داشت تصویری نسبتاً منفی از افرنج به‌مثابه دیگری شگفت‌انگیز ترسیم کند، اعمال و افعال اروپایی‌ها منفی و مضر و حتی گاهی نیز به‌مثابه نوعی عمل شرارت‌آمیز تلقی می‌شد. این تلقی چند سده بعد جلوه بارزتری پیدا کرد.

محمدربیع در سفر خود به سیام (تایلند) که از نزدیک شاهد اعمال و رفتار "فالکن فرنگی" در آن کشور بوده است، از او به‌عنوان "حرامزاده فرنگی" و "مردی پرمکر و فریب" یاد کرده بود که هرساله مبالغ کلانی را روانه اروپا می‌کند و برای اهداف استعماری کشور خود از هیچ اقدامی، از کشتن حدود دوست نفر گرفته تا برافروختن جنگ و ساختن استحکامات نظامی برای کشور متبوع خود، فروگذار نمی‌کند (محمدربیع، ۲۵۳۶: ۱۰۲، ۱۰۸ و ۱۴۱-۱۴۰). شوشتری از خوش‌غیرتی و الحاد انگلیسی‌ها (شوشتری، ۱۳۶۲: ۲۶۶-۲۵۵)؛ و کرمانشاهی از بی‌غیرتی و مکر و خدعه و ظلم و تعدی و نیز بی‌دینی انگلیسی‌ها (بهبهانی، ۱۳۷۲: ۴۵۹ و ۴۶۱ و ۵۰۱ و ۵۰۵)، ابوطالب اصفهانی از رذیلت‌های متعدد آنها مانند بی‌اعتقادی به دین و معاد یا عدم دیانت، قابوگری (فرصت‌جویی)، غرور و دنیادوستی و مال‌پرستی، لذت‌جویی، قلّت عصمت مردان و زنان آنها، آزادی زنان و وفور خرابات‌خانه‌ها و فواحش و دیگر رسوم قبیحه انگلند (اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۷۵-۲۶۵)؛ فتاح گرم‌رودی نیز از انواع فسق و فجور زنان آنها (گرم‌رودی، ۱۳۴۷)؛ ایلچی از این‌الوقتی و فرصت‌جویی آنها (علوی شیرازی، ۱۳۵۷: ۱۲۸)؛ رستم‌الحکما از فریبکاری و مکر و حيله و دست‌انگري و نیرنگ‌بازی و نامردی آنها چه در تصرف و استعمار هند و چه درباره ایران (رستم‌الحکما، ۱۳۵۷: ۶-۳۸۵)؛ و در کتابی که به اشاره عباس میرزا ترجمه شد، از حيله و مکر دولت انگلیس که منشأ فساد و قتل نفوس عباد و

نیز از طایفه ضلالت مأنوس روس، شرارت ذات و نحوسات صفات و بی ادراکی آن‌ها (رضی تبریزی، نقل از حائری، ۱۳۷۲: ۲۵۱-۲۵۰) به وفور سخن گفته‌اند.

حمله روس باعث تنفر شدید رجال سیاسی و علمای طراز اول از روس‌ها شد. یکی از منشیان دربار فتحعلی‌شاه (عبدالوهاب معتمدالدوله نشاط) از کفره روس که به اقتضای جبلت منحوس با فنون حیلت مأنوس افتاده‌اند و از «طایفه ضلالت سریرت» و «روباه‌صفتان روس» یاد کرده بود (حائری، ۱۳۷۲: ۳۷۴). میرزا ابوالقاسم فراهانی نیز از «قوم به دهشت مأنوس» روس سخن می‌گفت (همان) و به امر فتحعلی‌شاه و عباس میرزا از مجتهدان و علمای طراز اول رساله‌های جهادیه علیه آن‌ها تقاضا کرد. میرزای قمی، کاشف‌الغطا، سیدمحمد مجاهد و دیگران این رساله‌های جهادیه و درواقع فتوای جنگ علیه روس‌ها را صادر کردند. ملااحمد نراقی، علاوه بر این، خود با کفن در جنگ برضد روس شرکت کرد. نراقی نوشت که اهل فرنگ و طایفه روس «زنان یکدیگر را بر هم مباح نمودند... و شراب خوردن و گوشت خوگ خوردن... و غسل نکردن و... و هیچ چیز را حرام ندانستن و هر حرام گوشتی را... حلال دانستن، زنان یکدیگر را بوسیدن و مباشرت کردن و بت‌های چوبی و سنگی و طلا و نقره... را به شکل صلیب با خود داشتن و در کلیساها در برابر آن‌ها سجده کردن و استغاثه نمودن... امروز همه این‌ها در میان نصاری، خصوص اهل فرنگ و طایفه روس، شایع و متداول است» (نراقی، سیف‌الامه: ۸۴، نقل از حائری، ۱۳۷۲: ۵۳۸). او همراه با سایر علما و رجال، بدین وسیله آن‌ها را به شرارت و خباثت متصف کرده و در واقع رمزپردازی کاملاً منفی از آن‌ها به عمل آورده بود.

به نظر می‌رسد در اوایل دوره قاجار، یعنی از دوره فتحعلی‌شاه تا محمدشاه، این رمزپردازی از غرب به مثابه شر در بالاترین وزن‌دهی خود وجود داشته است. اما این وزن‌دهی در دوره‌های بعد به تدریج کاهش یافته است. به‌ویژه در دوره ناصرالدین‌شاه که علاوه بر روحانیون و علما، بر تعداد منورالفکرها و فرنگ‌رفته‌ها نیز افزوده شد و به سبب اقدامات اصلاحی امیرکبیر و سپهسالار، آگاهی‌های بیشتر و عمیق‌تری از فرنگ پدید آمد. این فرآیند تغییر در تلقی (رمزپردازی) از غرب، در دوره مظفرالدین‌شاه و بعد از او نیز تداوم یافت که به مشروطه انجامید. با این حال به سبب افزایش کمی و کیفی روحانیون و علما در دوره ناصر (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷: ۱۲۴) و بعد از آن، تلقی از غرب به‌عنوان شریر و رمزپردازی غرب به‌عنوان شر تداوم یافت. استمرار این دو نوع رمزپردازی یا درحقیقت تداوم وزن‌دهی متفاوت



به رمز فوق نیز سبب شد تا دو روایت سنت گرا و تجددخواه پدید آید و مبدل به روایت‌های اصلی و پراهمیت در سطح جامعه گردد.

### ۳. سنت‌گرایی و تجددخواهی به‌مثابه دو روایت اصلی

در دوره قاجار دو روایت اصلی در جامعه شکل گرفت که تا حدودی در پیوند با دو نیروی اجتماعی به‌عنوان گروه‌های حامل آن بود.<sup>۱</sup> روایت نخست، که می‌توان آن را سنت‌گرا نامید، عموماً از سوی نیروهای مذهبی و سیاسی محافظه‌کار پشتیبانی می‌شد و روایت دوم را، که می‌توان آن را تجددخواه یا تجددگرا نامید، عموماً نیروهای منورالفکر و سایر نیروهای سیاسی تحول‌خواه اعم از مذهبی یا غیرمذهبی تقویت می‌کردند.

برای دست‌یافتن به روایت‌ها یکی از راه‌های پیشنهادی این است که به گروه‌های حامل آن روایت و به‌ویژه برگزیدگان مراجعه شود که به نوعی نماینده کاملی از آن گروه هستند. با تجزیه و تحلیل ساختار روایی آن متون می‌توان به روایت‌های اصلی و مسلط جامعه راه‌گشود و بدین‌وسیله روایت اصلی را بازسازی کرد.<sup>۲</sup>

در اینجا طبق این شیوه دو متن گویا از دو نفر که نماینده دو روایت سنت‌گرا و تجددخواه هستند، یعنی شیخ فضل‌اله نوری و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، انتخاب و تحلیل می‌شود. شیخ فضل‌اله نوری، که یکی از مجتهدان معروف تهران در دوره ناصری و مظفری و پس از آن بود، با مشروطه مخالف و خواهان مشروطه مشروعه بود. در دوره بعد از به‌توب‌بستن مجلس در زمان محمدعلی‌شاه، او رساله‌ای تحت عنوان حرمت مشروطه نوشت که در واقع فتوایی علیه مشروطه بود. برخلاف فتوای استادش، میرزای شیرازی، برای تحریم تنباکو، که یک خط بیشتر نبود، فتوای او بیش از ده صفحه و حاوی استدلال‌های زیادی بود. این رساله علاوه بر اینکه از ساختار روایی برخوردار است، بازتاب‌دهنده روایت اصلی‌تر سنت‌گرا در دوره متأخر قاجار نیز هست.

<sup>۱</sup> در نام‌گذاری این روایت‌ها به احمد اشرف (۱۳۷۲) استناد شده است.

<sup>۲</sup> الگزاندر خود در بررسی روایت مسلط در جامعه (در مطالعه‌ای که درباره هولوکاست انجام داده)، به رسانه‌ها و روایتی که روزنامه‌ها و رادیو از یک واقعه به دست داده‌اند مراجعه می‌کند. اما در اینجا با توجه به وضعیت خاص ایران دوره قاجار شیوه دیگری برای دست‌یابی به روایت‌های مسلط در جامعه اتخاذ شد.

در رساله نوری از مشروطه به عنوان "حادثه خبیثه" و "فتنه بزرگ آخرالزمان" یاد می‌شود که از ابتدا تا انتها (به تعبیر او از ابتدا تا انقراض) سه مرحله را طی کرده است: اول، مرحله تقریر و عنوان؛ دوم، مرحله تحریر و اعلام؛ و سوم، مرحله عمل و امتحان. به نظر او، در مرحله اول مشروطه‌طلبان «از شیطان پیروی کردند» و همه را فریب دادند. آن‌ها عدل را مطرح کردند که هر کسی برای تحصیل آن از بذل مال و جان خودداری نمی‌کرد. در مرحله دوم دسته‌ای از افراد منحرف بر سر کار آمدند و سخن‌های گول‌زننده و تردیدبرانگیز بر زبان آوردند و از «اعتماد بر اکثریت آراء» سخن راندند. از نوشتن قانون سخن گفتند، حال آنکه در اسلام قانون‌نویسی «جعل بدعت» و «احداث ضلالت» است. قانون اسلام در بیش از هزار و سیصد و اندی سال پیش فرستاده شده است. و کالت هم بی‌معنی است. اگر در امور شرعی است که ولایت نامیده می‌شود و در اختیار مجتهدان و فقهاست. «اکثریت آراء» هم در مذهب امامیه و جعفری غلط است. در مرحله سوم، مرحله عمل و امتحان، پس از آنکه قانون اساسی و متمم آن نوشته شد، عملاً شروع به انجام قبايح و منکرات و توهین به اسلام و ذلیل کردن علما و هتک ناموس شریعت کردند. به نام عدل ظلم کردند. اما خداوند به ایشان فرصت داد تا بر گناه خود بیفزایند و کفر بنویسند. مشروطه‌طلب‌ها حتی به سلطان اسلام اسائه ادب کردند. تا اینکه کار به نهایت درجه رسید و مشروطه‌خواهان از هدایت روی برتافتند. در این حال فرمان خدا بر هلاک ایشان تعلق گرفت. سلطان عادل در حق آن‌ها کاری کرد که درباره اصحاب فیل انجام شد<sup>۱</sup> (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۷۳).

اگر بخواهیم بر اساس مفاهیم روایت‌شناسی ساختار روایی رساله حرمت مشروطه را تحلیل کنیم، می‌توانیم بگوییم که در نظر نوری، مشروطه حادثه خبیثه‌ای (شرارتی) است که موقعیت آرام اولیه را دچار آشفتگی می‌کند. اما این آشفتگی یا حادثه خبیثه با گلوله‌باران مجلس به فرمان شاه (و چه بسا به گمان وی با صدور فتوای حرمت توسط او) از بین می‌رود و دوباره موقعیت آرام اولیه به وجود خواهد آمد. مشروطه‌طلب‌ها نیروی شرّ (یا همان شخصیت ضدقهرمان یا شریر داستان) هستند که آن را از کشورهای همسایه و فرنگ اخذ کرده‌اند. آن‌ها از شیطان پیروی می‌کنند. فرق ضالّه مانند بابی‌ها، که کلمه ملعونه و مشثومه [نحس، شوم] آزادی را بیان می‌کنند، نیز یاریگر آن‌ها هستند.

<sup>۱</sup> گلوله‌باران مجلس به فرمان محمدعلی شاه به پرتاب سنگ توسط ابابیل به سپاه ابرهه تشبیه شده است.

در روایت نوری به خوبی مشهود است که مشروطه - به عنوان مهم ترین دستاورد تجدد در ایران - اساساً پدیده، حادثه و رویدادی شیطانی و شرارت آمیز است. رویدادی که موقعیت آرام اولیه را دچار آشفستگی کرده است و پس از رویدادهای مختلف، با به توپ بستن مجلس و با صدور فتوای حرمت، آن آشفستگی برطرف می شود و دوباره آرامش موقعیت اولیه بازخواهد گشت. با این روایت که نمونه گویایی از روایت سنت گرا است، می توان به خود آن روایت اصلی تر نزدیک شد.

در مقابل این، روایتی دیگری شکل گرفته که تجددخواه یا تجددگرا نامیده می شود. می توان برای دست یافتن به استدلال های روایت تجددخواه به شیوه فوق عمل کرد. برای این منظور میرزا ملکم خان و رساله *ندای عدالت* او، مناسب تر از دیگر اندیشمندان و نوشته ها به نظر می رسد.

ملکم خان در این رساله، که خود نیز دارای ساختار روایی است و به نحوی بازتاب دهنده روایت اصلی تر تجددگرا نیز محسوب می شود، استدلال می کند که مسئله موجود در ایران، که سبب می شود موقعیت آرام اولیه به هم بخورد، عقب ماندگی ایران نسبت به ممالک خارجه و از این رو تصرف احتمالی ایران توسط دول قدرتمند جهانی است. این دو مسئله اصلی خود زائیده مسائل و علل دیگری هستند که به دست شاه حل می شوند. آن ها به طور خلاصه عبارت اند از نبود امنیت جانی و مالی؛ نبود مجلس قوانین؛ نبود دستگاه اجرا (هیئت وزرا)؛ و نبود آزادی (افکار و عقاید یا بیان و قلم). شاه می تواند با ایجاد امنیت از طریق استقرار دستگاه عدالت (قوة قضائیه)، ایجاد دستگاه اجرا (هیئت وزرا) و ایجاد آزادی های قانونی (آزادی بیان و آزادی قلم) به عنوان راه حل، آن مسائل و آن مسئله اصلی را برطرف کند (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۵۲). او هر چند در این رساله از استبداد شاهان قاجاری به عنوان علت همه مسائل ایران به صراحت سخن نمی گوید، با توجه به سوابق او واضح است که استبداد را نیروی شرّ و در اصطلاح روایت شناسی شخصیت شریر داستان می داند. در روزنامه *قانون* که پیشتر در دوره ناصری منتشر می کرد، این رویکرد و تلقی کاملاً مشهود و بارز است. به کمک این دو نمونه می توان دو روایت موجود در جامعه را به این صورت بازسازی کرد:

روایت نخست غرب را همچون موجود شیطانی، نیروی شرّ و شخصیت شریر و ضدقهرمان تصویر می کند. اقدامات او را "استعمارگری" و استعمارگری او را عین شرارت و خباثت او می داند. بنابراین، از "استعمار" و "استعمارگری" او بسیار نگران است و آن را مسئله و گره اصلی

یا علت‌العلل بسیاری از حوادث شوم و تلخ در جامعه ایران می‌داند که موقعیت آرام اولیه را دچار آشفتگی می‌کند. در این روایت شخصیت‌های میهن پرست و ملی همچون امیرکبیر و تا حدودی علمایی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ فضل‌اله نوری، به‌عنوان قهرمانانی که در برابر استعمار و ذات استعماری غرب - روس و انگلیس - ایستادگی کرده‌اند، ستایش می‌شوند. بنابراین، غربی یا متمدن شدن، تحت عنوان مدرن شدن یا تجدد، از نظر کسانی که در چارچوب این روایت می‌اندیشند مذموم است و در راستای اهداف استعماری غرب تلقی می‌شود.

روایت مقابل، روایتی است که علل عقب‌ماندگی ایران را نه در استعمارگری غرب، که در استبداد پادشاهان جست‌وجو می‌کند. آن‌ها در واقع نیروی شیطانی و شخصیت ضدقهرمان و شریر هستند. در این روایت منورالفکرها، اعم از تحصیل کرده‌های اروپارفته یا روحانیان و علمای طراز اول، جزء شخصیت‌های قهرمان محسوب می‌شوند (که در برابر استبداد ایستادگی کرده‌اند). در این روایت، استبداد مسئله اصلی و علت‌العلل بسیاری از مسائل دیگر تلقی می‌شود. همچنان که در روایت قبلی استقلال ایران راه‌حل مسئله دانسته می‌شد، در اینجا نیز آزادی و دموکراسی راه‌حل مسئله دانسته می‌شود. غرب، نه استعمارگر، بلکه مهد پیشرفت و ترقی و دانش و آزادی و دموکراسی تلقی می‌شود و غربی یا متمدن شدن نه تنها مذموم نیست که بسیار پسندیده است.

#### نتیجه‌گیری و پیشنهاد

"غرب" و "تجدد" فقط مفاهیم جدید نیستند، بلکه برساخته یا سازه فرهنگی هستند که نخستین صورت آن در دوره قاجار شکل گرفته است. این برساخته نشان می‌دهد که در آن روزگار "غرب" و "تجدد" نماد آزادی دانسته می‌شده است. غرب در دوره‌های متقدم قاجار به‌مثابه شرّ رمزپردازی شده بود، ولی در دوره‌های میانی و متأخر قاجار به این رمزپردازی وزن کمتری داده شد. براساس این تغییر در وزن‌دهی، دو نوع روایت اصلی در جامعه شکل گرفت: سنت‌گرا و تجددگرا. در روایت سنت‌گرا، "غرب" موجودیت شریر دانسته می‌شد که مسبب انواع مشکلات است. "استعمار" شرارت او و مسئله اصلی است که وضعیت را دچار آشفتگی می‌کند. شخصیت‌های ملی و میهن پرستی چون امیرکبیر و برخی از علما مانند سیدجمال‌الدین

قهرمانان مبارزه با استعمار و زیاده‌خواهی‌های بیگانگان هستند. اما در روایت تجددگرا، نه غرب، که شاهان مستبد قاجاری جزء شخصیت‌های شریر تلقی می‌شوند. در اینجا "استبداد" مسئله اصلی است و روشنفکران و برخی علمای روشن‌اندیش به‌عنوان کسانی که در برابر استبداد ایستادگی می‌کنند همچون شخصیت‌های قهرمان در نظر گرفته می‌شوند.

می‌توان گفت که از "غرب" و "تجدد"، تنها یک سازه فرهنگی بر ساخته نشد، بلکه در اصل، دو سازه فرهنگی از آن ساخته شده است. برحسب اینکه کدام یک از دو گروه حامل آن (علماء یا منورالفکرها)، قدرت اجتماعی بیشتری داشته و کنترل ابزار تولید نمادین را در اختیار داشته‌اند، یکی از این دو سازه فرهنگی در جامعه مسلط شده است. به نظر می‌آید آن سازه فرهنگی که مسئله او استعمار و راه‌حل آن حفظ استقلال در برابر استعمار است و غرب را به‌مثابه شرّ رمزپردازی می‌کند و به روایتی پای‌بند است که در آن عمدتاً روحانیان به‌مثابه شخصیت‌های قهرمان تعریف می‌شوند، در اوایل دوره قاجار حاکم و مسلط بوده است. در دوره میانی و بعد از آن، سازه فرهنگی رقیب به تدریج بر ساخته و تا حدودی جایگزین آن شده است.

بر مبنای این نتیجه می‌توان چند پیشنهاد علمی به‌ویژه برای استمرار و توسعه پژوهش‌هایی از نوع جامعه‌شناسی فرهنگی ارائه داد. نخست اینکه تحول و ترکیب این دو سازه فرهنگی در دوره‌های تاریخی متفاوت، به‌ویژه در دوره پهلوی و در دوره انقلاب اسلامی نیز مطالعه شود. دوم اینکه رابطه یا سازوکار علی میان فرهنگ یا سازه فرهنگی با کنش‌های فردی و جمعی در جامعه ایران در پرتو چنین مطالعه‌ای به‌طور دقیق روشن گردد، کارهایی که در این پژوهش، به علت وسعت دامنه کار، عملاً امکان‌پذیر نبود.

در سطحی دیگر نیز می‌توان برخی پژوهش‌های بنیادی را با الهام از این پژوهش طراحی کرد و به اجرا درآورد. پژوهش‌هایی که می‌توانند در گشودن برخی مسائل اصلی این جامعه که ریشه تاریخی و فرهنگی دارند کمک مؤثری نمایند. مثلاً رابطه میان سطوح مختلف قدرت اجتماعی با تبدیل شدن غرب و تجدد به نماد آزادی در جامعه ایران و اهمیت یافتن این نماد در سطح فرهنگ. می‌توان مستقلاً و با الهام از جامعه‌شناسی فرهنگی، گردش روایت‌های مربوط به غرب و تجدد را در جامعه به‌طور استقرایی، با توجه به اهمیت تعیین‌کننده‌ای که در شکل‌دهی به افکار عمومی دارند، بررسی و مطالعه کرد و پیشنهادهای کاربردی تعیین‌کننده‌ای از آن‌ها اخذ کرد.

## منابع

- آسابرگر، آرتور (۱۳۸۰) روایت: در فرهنگ عامیانه رسانه و زندگی روزمره، ترجمه محمدرضا لیراوی، تهران: سروش.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۶) «یادداشتی درباره ریکور»، فصلنامه ارغنون. شماره ۳: ۱۱-۲۲.
- اسکولز، رابرت (۱۳۸۴) در آمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: آگه.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳) در آمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- اشرف، احمد (۱۳۷۲) «زمینه اجتماعی سنت‌گرایی و تجددخواهی»، ایران‌نامه، سال یازدهم شماره ۲: ۱۶۴-۱۸۴.
- اصفهان‌ی، ابوطالب بن محمد (۱۳۸۳/۱۳۶۳) مسیر طالبی: سفرنامه میرزا ابوطالب‌خان، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱) رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران: نی.
- افشار، میرزا مصطفی (۱۳۴۹) سفرنامه خسرو میرزا به پترزبورگ...، میرزا مسعود انصاری، به کوشش محمد گلبن، تهران: کتابخانه مستوفی.
- اعتصام‌الدین منشی، شگرف‌نامه ولایت (نسخه خطی، نقل از توکلی طرقی).
- ایلچی، شیرازی، میرزا ابوالحسن (۱۳۶۴) حیرت‌نامه: سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به کوشش حسن مرسلوند، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- اینس، پل (۱۳۸۲) روایت‌شناسی در مایکل پین، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- باکاک، رابرت (۱۳۸۶) صورت‌بندی‌های فرهنگی جامعه مدرن، ترجمه مهراں مهاجر، تهران: آگه.
- برتنز، یوهانس ویلم (۱۳۸۲) نظریه ادبی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: آهنگ دیگر.
- بیرو، آلن (۱۳۷۰) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- پالس، دانیل (۱۳۸۵) هفت نظریه دریاب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- تاج السلطنه (۱۳۶۲) *خاطرات تاج السلطنه*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران: تاریخ ایران.
- تولان، مایکل (۱۳۸۶) *روایت‌شناسی: درآمدی زبان‌شناسی-انتقادی*، ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی. تهران: سمت.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۰) *تجددبومی و بازاندیشی تاریخ، تهران: تاریخ ایران*.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۲) *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- چندلر، دانیل (۱۳۸۷) *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳) *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
- رستم‌الحکماء، محمدهاشم آصف (۱۳۴۸) *رستم‌التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران: امیرکبیر.
- رضاقلی میرزا (۱۳۴۶) *سفرنامه رضاقلی میرزا نایب‌الایاله نوه فتحعلی‌شاه*، به کوشش اصغر فرمان‌فرمایی قاجار، تهران: دانشگاه تهران.
- ریکور، پل (۱۳۸۶ الف) *زندگی در دنیای متن: شش گفتگو*، یک بحث، ترجمه بابک احمدی، تهران: مرکز.
- ریکور، پل (۱۳۸۶ ب) *زمان و حکایت: پیرنگ و حکایت تاریخی*، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: گام نو.
- ریکور، پل (۱۳۸۶ ج) «هرمنوتیک: احیای معنای کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، شماره ۳: ۱-۱۰.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷) *رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- سلطان‌الواعظین، ابوالفتح الحسنی الحسینی (۱۲۳۹ ق) *سفرنامه و سیاحت‌نامه سلطان‌الواعظین در هند*، نسخه خطی.
- سکستون، ملانی (۱۳۸۸) «رمزگان»، در *ایرنا ریما مکاریک*، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.

شرت، ایون (۱۳۸۷) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی: از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

شوشتری، سید عبداللطیف خان (۱۳۶۳) تحفة العالم، به کوشش صمد موحد، تهران: طهوری.  
فرهادپور، مراد (۱۳۷۵) «یادداشتی درباره زمان و روایت»، فصلنامه ارغنون، شماره ۹ و ۱۰: ۲۷-۳۸.

فریمن، راجر (۱۳۷۷) روایت و ضد روایت، در ویژه‌نامه روایت و ضد روایت، زیر نظر محمد حسن پزشکی، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.

فوکو، میشل (۱۳۷۷) ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.

قاجار، ناصرالدین شاه (۱۳۷۴) روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان (کتاب دوم)، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی و فاطمه قاضی‌ها، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.  
علوی شیرازی، محمد هادی (۱۳۵۷) دلیل السفراء: سفرنامه میرزا ابوالحسن خان شیرازی (ایلچی) به روسیه، به کوشش محمد گلبن، تهران: آسیا.

کالر، جان اتان (۱۳۸۸) بوپتیقای ساختارگرا: ساخت گرای، زبان‌شناسی و مطالعه ادبیات، کوروش صفوی، تهران: مینوی خرد.

کربی، آنتونی (۱۳۸۸) «هرمنوتیک»، در: ایرناریما مکاریک، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.

کرمانشاهی (بهبهانی)، آقا احمد (۱۳۷۲) مرآت الاحوال جهان‌نما، با مقدمه و تصحیح و حواشی علی دوانی، تهران: قبله.

گرم‌رودی، میرزا فتاح خان (۱۳۴۷) سفرنامه میرزا فتاح خان گرم‌رودی به اروپا در زمان محمد شاه قاجار، به کوشش فتح‌الدین فتاحی، تهران: بانک بازرگانی ایران.

لوئیس، برنارد (۱۳۷۴) نخستین مسلمانان در اروپا، ترجمه محمد قائد، تهران: مرکز.  
محمد ربیع بن محمد ابراهیم (۲۵۳۶) سفینه سلیمانی (سفرنامه سفیر ایران به سیام) ۱۰۹۴ -

۱۰۹۸ ه.ق. به تصحیح و تحشیه و تعلیقات عباس فاروقی، تهران: دانشگاه تهران.  
میر سپاسی، علی (۱۳۸۴) تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان روشنگری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.



- نراقی، ملا احمد (۱۳۳۰ قمری) *سیف‌الامه و برهان‌المله*، نسخه دست‌نویس.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۸۵) *سیف‌الامه و برهان‌المله*، به تصحیح سیدمهدی طباطبایی، قم: پژوهشگاه علوم انسانی.
- نوری، شیخ فضل‌اله (۱۳۸۷) «رسالة حرمت مشروطه»، *رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان*، غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی. وحدت، فرزین (۱۳۸۲) *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌اله (۱۳۸۴) *جامع‌التواریخ (تاریخ افرنج، پایان و قیصره)*، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیان.
- Alexander, Jeffrey and Philip Smith (2006) "Strong Program in Cultural Sociology: Elements of Structural Hermeneutics", in Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life: a Cultural Sociology*, Oxford and New York: Oxford University Press:11-26.
- Tavakoli-Taraghi, Mohamad (2001) *Refashioning Iran, Orientalism, Occidentalism and Historiography*, New York Palgrave.