



Research Paper

Archaism; The Ideological Controversy of the Intellectuals of the Nasser Era in the Context of a Religious Community

Nasibe Noori¹ *Seyed Mohammad Ali Taghavi² Morteza Manshadi³ Rohollah Eslami⁴

1. Ph.D. Candidate in Political Science, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
2. Associate professor in political science, Ferdowsi University of Mashhad & Allameh Tabataba'i University, Mashhad/ Tehran, Iran
3. Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
4. Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

DOI: <https://dx.doi.org/10.22034/ipsa.2022.449>

Receive Date: 07 October 2021

Revise Date: 24 December 2021

Accept Date: 26 January 2022



©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Extended Abstract

Introduction

The familiarity of Iranians with Western civilization began with communication between Iran and Europe. Although this connection dated back to the Safavid period, attention to the new science and its achievements, and its impact on Iranians occurred during the rule of the Qajars. The competition between European governments that began in the Nineteenth century affected Asia. Meanwhile, Iran stepped in global politics because of its particular geographical location. As a result of these competitions, Iran placed on the path to familiarity with the elements of Western civilization. In addition, the occurrence of Iran-Russia wars, the attention of the French government and the United Kingdom to Iran and their competition to attract the Qajars, sending ambassadors to Europe, sending students to Europe, the economic privileges and the journeys of Iranian tourists, were among factors that provided Iranian familiarity with Western civilization. At the beginning of acquaintance with the West, Iranians felt backward and attempted to bring civilization to Iran. For Iranian intellectuals, the order and law of these countries was the result of the law and justice, so legalization and justice became the main issue of the critical texts and critique of the Nasser era.

In this period, Iran was recognized as the land of faith, due to the Shia government of Qajar. The normative system ruling the society, used concepts such as belief and disbelief to discuss a civilized, legal, and just community. Shia ideological texts, which formed the normative system of society, worked for the perfection of people's soul in the light of the performance of the Shari'a. In these texts, the greatness of the government depended on the dignity and support of religion and Shi'ites. These concepts and texts attempted to implement religion and suppress disbelievers. In this political-religious order, sultans fought infidels and removed their evil. They tried to justify their authority by supporting their religion and faith.

*** Corresponding Author:**

Seyed Mohammad Ali Taghavi, Ph.D.

E-mail: sma.taghavi@atu.ac.ir / smataghavi@um.ac.ir



Meanwhile, Archaism or praise for ancient Iran appeared within intellectual texts. The first archaists in Iran were the intellectuals of the Nasser era, who criticized Iran's backwardness and condemned the Qajar's autocratic system. The intellectuals considered the Arab attack on Iran as the beginning of the Iranian backwardness process. Also, the continuation of this backwardness was due to the sovereignty and teachings of Arabs. The praise of ancient Iran is one of the most important and radical propositions of intellectual texts. This paper, based on Skinner's method wants to understand the intentions of intellectuals from raising archaism in this historical period. This kind of reading, firstly, considers the text as a response to a question, and secondly, understands the meaning of the text as the author has carried out with the use of normative concepts and in order to solve the problem.

Methodology

This article uses Quentin Skinner's text readings method. The pivotal issue for Skinner is the understanding of the text. The Skinner method has been based on "conceptual history" and "conceptual change". The conceptual change to Skinner means changing the use of concepts. This kind of historical analysis is, in turn, based on the idea of "executive" of language and the theory of "speech action". That is, "the author and speaker, when they express a story, raise it with a certain speech remainder; they do things with words and sentences. The view that "text has an executive aspect" has caused Skinner to consider texts and generally a political theory as a political action that tends to do certain actions. The text is tied as a deed with common norms and moral language dominant in a specific period. The logic of this link is that the author / speaker perform its actions by words. Words have a special illocutionary force and lead to a special action. Skinner's order of words with a special illocutionary force is the concept that can contain "an impact such as expressing, or seeking approval or disapproval of acts that are described. In other words, normative vocabulary is used to implement things like praise and confirming or criticizing any acts that describe it. This means that the author is forced to apply conventional normative concepts. This brings us to the author's use of conventional norms or language innovations. Skinner states that authors try to resort by changing the use of normative concepts and their reference to situations. What happens is that an account of legitimacy is degraded and in this way social formulation changes. According to Skinner, the interpretation of texts can be achieved in four steps. That is, the interpreter should pay attention to these, A. What the writer has done when writing about existing texts that form an ideological field of era? B. What does the author have done in writing the text in relation to the problematic political action, which forms the practical context of the text? C. How should the ideologies be identified and how should their development process and evolution be explained?, And ultimately, D. What is the relationship between political ideology and political action that deals with the prevalence of a particular ideology, and what does this effect on political behavior?

Result and discussion

Iran was conquered by Muslims after the Arab arrival. During the period of the Qajar, it was identified as the land of faith in the form of the Shi'i religion.

Collective and political life inhabitants of the land of faith were conducted under the rule of religion and reign. Religion and reign were two pillars of Imamate. At all times of Qajar, from the beginning of the reign until the discussion period, mujtahids and sultans were engaged in ordering community affairs. In this political-religious order, sultans fought against infidels and mujtahids tried to defend faith and beliefs, and spread the Shari'a. In accordance with the ideological texts of the Shi'a, the reign, as one of the pillars of the Imamate, aimed at collaboration with the scholars. In the light of these texts, which formed the normative system of society, prosperity refers to the status of the implementation of religious sentences and the greatness and authority of the government also defined the reverence and support for religion. Since the change in the use of concepts is one way in which social activists can recover their world and change it, so change the use of concepts from competing groups can be seen as an ideological tool. It was conducted by those such as Akhundzadeh, Aga Khan Kermani and Zaynandaddin Maragheh and Abdul Rahim Talalef. They changed the use of concepts in the path of civilization and progress. Intellectuals also tried to provide the ground for eliminating the problems of the country and obtaining progress and civilization. Something they had seen in the West and demanded. The first step for these intellectuals was trying to prepare a new meaning for politics and governance. The meaning that was introduced by European states. By providing this definition, the intellectuals substituted science for the Shari'a and considered its implementation by the reign with disregard and marginalized on the path of their civilization. The intellectuals considered the benefit and interest of the country, which makes the authority of the nation and the homeland dominated. In this way, the first step was to turn to the authority of nation and a country.

Conclusion

The intellectuals, after familiarity with the Western political system, sought to modernize the political-social system in Iran. The views that existed on politics and reign had difficulty to reconcile with the civilized, legal and just community. According to the ideological texts dominating society, the reign, as one of the pillars of the Imamate, was engaged in the implementation of the Shari'a. The reign carried out the execution of the Shari'a with the aim of perfecting the spirit of the people. In the light of these texts, the normative system of society was used to describe a situation in which the Shari'a is implemented. In addition, the magnificence of the government was also dependent on the dignity and support of religion and belief. It was also used for a situation in which the enemies of God and Muhammad are suppressed. These intellectuals claimed they need to correct the social beliefs and perceptions of their audience. For this reason, they tried to change the use of normative concepts so that they can prepare society's normative system for accepting new political-social formations and provide a new moral stance to look at social issues. Intellectuals defined happiness as prosperity and welfare. While the application of the concept of happiness in the community of that day was observed as the implementation of the Shari'a and followed by passion. This change was made by intellectuals, with the intention of repudiating traditional social formulations and transition to a civilized society, which in turn meant the critique of ideological texts. Archaism occurs in this process. The



intellectuals focused on ancient civilization, which had a different situation with new civilization due to their specific perceptions of politics and society. Iran in ancient period was introduced as the magnificent era.

Keywords: Archaism, Modernization, Intelligence, Religion-Based Community, Nasser Era, Quentin Skinner.

Four stages of interpretation and understanding of the intellectuals of the Nasser era

levels	Topic	Axis of subject	Interpreter / historian action	The result of interpretation
Step1	Legitimacy of the reign and social hierarchical structure in religious texts	Application of the concept of happiness to providing the possibility of religious life by the monarchy of the supporter of religion	Application of the concept of happiness for civilian life by intellectuals	Criticism of the monarchy and social structure, and therefore rejecting religious norms for politics and society in intellectual texts
Step2	The weak reign in the realm of global politics, oppression and lack of law in domestic realm and ignorance, poverty and misery	The lack of sense of belonging to the homeland and in religious norms	Trying to replace the concept Ummah with of homeland.	Removing the normative framework governing the society to favor a civilized and prosperous society
Step3	The formation of the Qajar religious monarchy and considering it as one of the pillars of Imamate as the executive agent of the Shari'a in the Shi'a ideological texts	The legitimacy of the monarchy in the ideological texts of the community (jurisprudential texts)	Despotism and fanaticism as two pillars of reign - Mujtahid	The condemnation of religious assessments of politics and society And description and re-evaluation of them based on civilization, in intellectual texts
Step4	Writing critical texts by intellectuals as political action with the aim of civilization in the framework of the religious normative system of society	Confirmation of the reign with the use of the concept of happiness for description it and confirming the existing social relationships	Changing the application of the concept of happiness, and the elimination of the undesirable Speech Act of the ruling ideology (such as disbelief and unbelievers by intellectuals)	Eliminating the legitimacy of religious formulation of society and government Praising civilization and as a result, praising ancient Iran because of its civilization vis-a-vis Iran of the Islamic period

References

Abrahamian, Yarvand (2015). *Iran between the Two Revolutions*. Translated by Ahmad Golmohammadi, Mohammad Ebrahim Fattahi. Tehran: Markaz Publication. (In Persian)

Adamiyat, fereydon (1982). *Rebellion Against Patent Ressi*. Tehran: Payam



Publication.

Akbari, Ali Mohammad (2007). *Genealogy of the New Persian Identity of Qajar and Pahlavi*. Tehran: elmi and farhangi Publication.

Akbari, Mohammad Ali (1997). *Westerners' Approach to Renovation of Iran*. Tehran: soroosh Publication(In Persian)

Akhundzade, Mirza Fatali (1979). *Letters of Kamal-al-dawla*. Set by Hamid Mohammadzade. Tabriz: ehya Publication(In Persian)

Akhundzade, Mirza Fatali (2017). *New Alfabet and Letters*. Set by Ali Asghar Haghdar. Bashgah Adabiat Publication.

Asadabadi, Seyyed Jamal (2001). *Letters Aljamal, Letters and Political-Historical Documents*. Set and Translate by seyed hadi khosroshahi. Tehran: Kolbe shorogh. (In persian)

Ashraf, ahmad (2011). *Iranian Identity*. Translated by Hamid Ahmadi. Tehran: nashre ney. (In Persian)

Austin. J.I. (1970). *Performative utterance*. In philosophical papers. Second edition . eds by j.o. ursmon and Warnock. Oxford: at the clarendon press. pp 233-252.

Azod al Dole, Ahmad Mirza (1984). *History of azzoddi*, Sarv Publication.

Ball, Terence (2004). History and the Interpretation of Texts. in *Handbook of Political Theory*. ed. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas. London: Sage Publication. 18-30

Browne, Edward Granville (1993). *One Year Among Eranian*. Translated by Zabihallah Mansoori. maarefat Publication.

Dollat Abadi, Yahya (1982). *Vita of yahya*. Vol.1. Attar Publication.

Hedayat, Reza-Qoli Khan (2002). *Roze alssaffa*. Corrector by Jamshid Kianfar. asateer Publication.

Jober, P.A. (1998). *Travel to Armenia and Iran*. Translated into Farsi by mahmood masaheb. Elmi and Farhangi Publication.

Kachooian, Hossain (2006). *Iran's Identity Discourses in Modernity and Postmodernity*. Ney Publication.

Kasravi, Ahmad (1984). *History of the Iranian Constitutional Revolution*. Tehran: Amirkabir Publication.

Kermani, Agha Khan (2000). *Three Letters*. By Effort Bahram Choobin. pdf version by [http:// books. Myownflag. Org](http://books.Myownflag.Org)(In Persian)

Mahalati, Mirza Mohammad Ali (1968). *The Memories' Hajj Sayyah*. By Effort hamid sayyah. Tehran: Amirkabir Publication



- Maraghei, Zeyn al-Abedin (2019). *Ebrahim Big' Travelogue*. By Effort m. Sepanloo. Agah Publication.
- Mirza Malkam Khan (1929). *Newspaper Qanun*. Number one. Shahr rajab.
- Mirza Malkam Khan (1985). *Collection of Writings' Malkam Khan*. Set by mohammad Mohit Yabatabaii. Tehran: Elmi Publication.
- Mirza Qomi (2012). *Political and Social Letters and Statements*. Vol. I. Set by Hassan Rajabi. Tehran: Nashre Ney.
- Mostashar al-Dowleh, Yousuf Khan (2019). *Treatise "A Word"*. by Effort Bagher mo'meni. London: Mehri Publication.
- Mostoufi, Abdollah (1943). *Description of my life*. Vol. 1, Zavvar Publication.
- Muhammad Husayn Kāshif al-Ghīṭa (2002). *In ahkam aljihad and asbabb hlrashad*. Ghaem Magham Farahani, Boghe'e Publication.
- Müsiroddövle, Mirza Jafar (1942). *Border Research*. Library of the Islamic Consultative Assembly.
- Naraghi, Mohammad Mehdi (2012). *Political and Social Letters and Statements*. Vol.I. Set by hassan rajabi. Tehran: Nashre Ney.
- Naraghi, Molla Ahmad (2012). *Political and Social Letters and Statements*. Vol.I, Set by hassan rajabi. Tehran: nashre ney(In Persian)
- Skinner, Quentin (2015). *Vision of Politics*. Vol. I: Regarding Method. Translated into Farsi by Fariborz Majidi. Tehran: farhange javid Publication.
- Safaii, Ebrahim (1974). *One Hundred Historical Documents*. Shargh Publication.
- Sepehr, Mohammad Taghi (1999). *Nasekh Altavarikh*. Set by jamshid kianfar. Asateer Publication.
- Shirazi, Asghar (2017). *Iran, Nationality, Ethnicity*. Tehran: Jahan ketab Publication.
- skinner. Quentin (1970). Conventions and Understanding of Speech Act. *The Philosophical Quarterly*. 20(79). Philosophy of language number apr. Pp 118-138.
- Syrjamaki. juSami (2011). Sins of a Historian, Perspectives on the Problem of Anachronism. *Academic dissertation*, To be presented with the permission of the board of the school of humanities and social sciences of the university of tampere. School of humanities and social sciences finland. On September.
- Tabrizi, Mahammad Ali (2012). *Political and Social Letters and Statements*. Vol.I, Set by hassan rajabi. Tehran: Nashre Ney.
- Talebov, abdalrahim (1986). *Ahmad*. Shiraze Publication.



Tully. James (1998b). *The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinners Analysis of Politics*. James tully. In james tully(ed). *Meaning and Context: Quintin Skinner and his Critics*. Princeton: university press.

باستان‌گرایی؛ جدال ایدئولوژیکی روشنفکران متجدد عصر ناصری در بستر جامعه کیش محور

نسبیه نوری^۱ * سیدمحمدعلی تقوی^۲ مرتضی منشادی^۳ روح‌الله اسلامی^۴

۱. دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۲. دانشیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد و دانشگاه علامه طباطبائی، مشهد/تهران، ایران

۳. دانشیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۴. استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: https://hamyab.sinaweb.net/Ci_result/apidetails/3AF3D217AE7B2CCE/5%

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.1735790.1401.17.2.1.3>

چکیده

هدف این نوشتار، خوانش تاریخی باستان‌گرایی در اندیشه روشنفکران عصر ناصری با در نظر گرفتن آرمان‌تمدن‌خواهی، قانون‌خواهی، و عدالت‌خواهی آن‌ها در بستر جامعه‌ای کیش محور است. در این دوره، سرزمین ایران، به واسطه حکومت شیعه‌مذهب قاجار، تشخص «دارالایمانی» داشت. نظام هنجاری حاکم بر دارالایمان، با کاربرد خاص مفاهیمی همچون سعادت و کفر، زاویه اخلاقی‌ای را تدارک دیده بود که به نظر گروهی از روشنفکران، راهیابی به جامعه متمدن، قانون‌مدار، و عدالت‌محور را با مشکل روبه‌رو می‌کرد. این نوشتار با دشواره دانستن فرایند عبور از جامعه‌ای کیش محور به جامعه متمدن و قانون‌مدار، این پرسش را مطرح می‌کند که، «باستان‌گرایی، چگونه در اندیشه روشنفکران عصر ناصری، امکان ظهور یافته و تمجید از آن با چه هدفی انجام شده است؟» فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، زین‌العابدین مراغه‌ای و عبدالرحیم طالبوف، از جمله روشنفکران مورد نظر این پژوهش هستند. فرضیه قابل طرح این است که «باستان‌گرایی در فرایند جدال ایدئولوژیکی روشنفکران به منظور تغییر صورت‌بندی اجتماعی کیش‌محور رخ نمایند». یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روشنفکران با هدف ایجاد تغییرات هنجاری در جامعه دینی، گذار به مدنیت و تدارک زاویه اخلاقی مطلوب برای آن، کاربرد مفهوم سعادت را تغییر دادند. روشنفکران، مفهوم سعادت را، که در جامعه آن روز ناظر بر اجرای شریعت بود، برای توصیف مدنیت و آبادانی به کار بردند و از همین رهگذر، ایران باستان در برابر ایران دوران اسلامی قرار گرفت و با سعادت توصیف شد. شیوه گردآوری داده‌های پژوهش حاضر، کتابخانه‌ای بوده و برای تفسیر داده‌ها از فن خوانش متن کوئنتین اسکینر بهره گرفته‌ایم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۱/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

باستان‌گرایی،
تجددخواهی،
روشنفکران،
جامعه کیش‌محور،
هرمنوتیک قصدگرا،
کوئنتین اسکینر

* نویسنده مسئول:

سیدمحمدعلی تقوی

بست الکترونیک: smataghavi@um.ac.ir / sma.taghavi@atu.ac.ir

مقدمه

ایرانیان پس از برقراری روابط میان ایران و اروپا با تمدن غربی آشنا شدند. اگرچه این ارتباط به دوره صفویان برمی‌گردد، ولی در دوران حاکمیت قاجارها بود که متوجه علم جدید و دستاوردهای آن و تأثیر آن بر ایرانیان شدند. رقابت میان دولت‌های اروپایی که در پی تحولات عظیم قرن نوزدهم آغاز شده بود، به آسیا کشیده شد. در این میان، ایران به دلیل موقعیت خاص جغرافیایی خود به عرصه بازی سیاست جهانی گام نهاد. در نتیجه این رقابت‌ها، ایران در مسیر آشنایی با عناصر تمدن غرب قرار گرفت. افزون‌براین، وقوع جنگ ایران و روس، توجه دولت فرانسه و انگلستان به ایران، و رقابت آن‌دو با یکدیگر برای جلب موافقت دولتمردان قاجار، گسیل داشتن سفیر سیاسی به سرزمین‌های فرنگی، اعزام دانشجویان ایرانی به فرنگ، ورود هیئت مستشاری به ایران، امتیازهای اقتصادی، و سفر جهانگردان ایرانی، مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز آشنایی ایرانیان با تمدن غرب بودند. آنچه ذهن ایرانیان را در آغاز آشنایی با غرب به خود مشغول می‌کرد، سامان‌یافتگی و مترقی بودن آن‌ها بود که احساس عقب‌ماندگی و ترقی‌خواهی را در آنان ایجاد می‌نمود. به بیان روشن‌تر، آنچه در ابتدا نظر بینندگان ایرانی را به خود جلب می‌کرد، «نظم و آبادی» این سرزمین‌ها بود. آرزوی روشنفکران برای داشتن «انتظام و اقتدار لشکر، آسایش و آبادی مملکت» که آن را رهاورد «قانون و عدالت» می‌دانستند (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۴۸)، قانون‌خواهی و عدالت‌خواهی را به شاه‌بیت همه متون و رساله‌های انتقادی عصر ناصری تبدیل کرده بود. ایران در دوره موردبحث، با حاکمیت حکومت شیعه‌مذهب قاجار بر آن و به‌ویژه پس از جنگ‌های ایران و روس، جایگاه «دارالایمانی» به‌دست آورده و به‌عنوان سرزمین فرقه‌ناجیه هویت یافته بود. نظام هنجاری حاکم بر دارالایمان، با کاربرد خاص مفاهیمی همچون سعادت و کفر، زاویه اخلاقی‌ای را شکل داده بود که راهیابی به جامعه متمدن، قانون‌مدار، و عدالت‌محور را با مشکل روبه‌رو می‌کرد. متون ایدئولوژیکی شیعه که نظام هنجارین جامعه را تشکیل می‌دادند، سعادت را برای تکمیل نفوس خلایق در پرتو اجرای شریعت به‌کار می‌بردند. در این متون، سعادت‌مندی و شوکت و عظمت دولت در گروی عزت و حمایت دین و مؤمنان معرفی می‌شد. آنچه از این مفاهیم و متون درباره کارویژه سلطنت برداشت می‌شد، تلاش برای پوشیده نماندن معالم حلال و حرام، نصرت دین حق و تأیید شریعت و فرود آوردن تیغ سلطنت بر فرق اعادی حق و دشمنان دین (کفار و فجار) بود. در این نظم سیاسی-دینی، سلاطین به محاربه و مجاهده کفار و فجار و سد ثغور و رفع شرور آن‌ها مشغول می‌شدند و با تلاش برای حفظ عزت و حمایت دین مبین و ترویج شعار ایمان و مؤمنین، بنای دولت و ازدیاد عظمت و شوکت سلطنت خود را فراهم می‌کردند.

در این میان، باستان‌گرایی یا تمجید از ایران باستان در متون روشنفکران نمودار شد. باستان‌گرایی در پی آن است که با احیا و تجدید حیات سنت‌ها و عقاید کهن و باستانی، نظم جدیدی را در تفکر اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی جامعه بازتولید کند و زیرساخت‌ها و پایه‌های فرهنگی و اجتماعی نوینی را بر پایه سنت‌های کهن بنا نهد (اکبری، ۱۳۷۵: ۱۸۸). روشنفکران عصر ناصری، پیشگامان باستان‌گرایی در ایران بودند که ضمن انتقاد از عقب‌ماندگی ایران، نظام استبدادی قاجار را نکوهش می‌کردند. روشنفکران، افزون‌بر استبداد، آغاز عقب‌ماندگی و فلاکت ایرانیان را حمله اعراب به ایران و تداوم این عقب‌ماندگی را ناشی از حاکمیت و تعلیمات اعراب، که همان احکام اسلام باشد، معرفی می‌کردند. تجلیل از شکوه و سعادت ایران باستان، از مهم‌ترین و پرتکرارترین گزاره‌های این روشنفکران در میان متون است. این مقاله بر آن است که با تکیه بر روش خوانش متن اسکینر، نیت و قصد روشنفکران از مطرح کردن باستان‌گرایی در این دوره تاریخی را دریابد. این نوع خوانش، نخست، متن را به‌مثابه پاسخ به یک پرسش در نظر می‌آورد و دوم اینکه، معنای متن را فهم کنشی می‌داند که مؤلف با کاربرد (تغییر کاربرد) مفاهیم هنجارین و در جهت حل مشکل انجام داده است.

۱. پیشینه پژوهش

اندیشه سیاسی روشنفکران عصر قاجار، تاکنون دستمایه پژوهشی کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی بوده است که در ادامه، مهم‌ترین و نزدیک‌ترین منابع به موضوع این نوشتار را بررسی خواهیم کرد. حسین کچوییان در کتاب «تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد» (۱۳۸۴) مسئله هویت (معصل هویتی) را نقطه محوری پژوهش خود قرار داده و اندیشه متفکران ایرانی از ابتدای قاجار تا جمهوری اسلامی را در چارچوب دستاوردهای فکری غرب برای شرق و به عبارت بهتر، در چارچوب بحران هویتی ایجادشده برای ایرانیان، پیگیری کرده است. کچوییان در این کتاب، مسئله هویت و گفتمان‌های هویتی ایران را در چارچوب کلی‌تر تاریخ تجدد قرار داده و به شرایط بیرونی تطورات تاریخی تجدد در غرب توجه نشان داده است.

کتاب «ایرانیت، ملیت و قومیت» به قلم اصغر شیرازی (۱۳۹۵)، به تاریخ پیدایش مفهوم ایران و مدلول سرزمینی، قومی، و سیاسی آن در دوران پیشامدرن و شناخت گونه‌های ناسیونالیسم (گرایش‌های ایران‌گرا، ملت‌گرا، و قوم‌گرایانه) در دوران مدرن، از آغاز سال ۱۲۰۰ شمسی تا آغاز جنگ جهانی دوم و سقوط رضاشاه، پرداخته است. نویسنده این کتاب، بر این

نظر است که ناسیونالیسم ایرانی در بستر رویارویی با غرب پدید آمد و به همین دلیل، ایده‌هایش از ناسیونالیسم اروپایی تأثیر می‌پذیرفت.

محمد توکلی طرقي در کتاب «تجدد بومی و بازانديشی تاريخ» (۱۳۹۵)، از منظري نو باستان‌گرایی را در تاريخ‌نگاری‌های جديد پي می‌گیرد. وی با اعتقاد به این گزاره که تجدد، فراساخته روند آمیزش و پیوند فرهنگ‌ها و مردمان سراسر جهان و در نتیجه، پیدایش تجربه‌های تازه و بازنگرایی خویش است، بیان می‌کند که دادوستد فرهنگی با فرنگ در عصر قاجار، زمینه بازپردازی مفهوم ملت، ایران، و ملت ایران را در گزارش‌های تاريخ فراهم کرد. نتیجه این وضعیت، ایران و ملت نوپرداخته‌ای بود که حاصل پیوند متون کهن و آثار باستانی بود؛ با این تفاوت که گذشته، دیگر عنوان جهالت را نداشت، بلکه گذشته‌ای باشکوه نمودار شد که در جهت آینده‌نگری بازآرایی شده بود.

محمدعلی اکبری در کتاب «تبارشناسی هویت جديد ایرانی» (۱۳۸۴)، با پایبندی به منطق کار مورخانه که از اصل عدم تداوم تاریخی رویدادها پیروی می‌کند، موضوع هویت ایرانی در قرن سیزدهم را واکاوی کرده است. وی در پاسخ به این پرسش که کدام مقتضیات تاریخی، توجه به هویت جديد ایرانی را در روزگار قاجار و پهلوی گریزناپذیر کرد، به بروز تحولات فکری، اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی که همان ورود به عرصه تحولات جهانی پس از جریان جنگ ایران و روس است، اشاره می‌کند که صورت‌بندی اجتماعی گذشته را دگرگون کرده و گفتار جديد هویتی را رقم زده است.

احمد اشرف، یکی از فصل‌های کتاب «هویت ایرانی، از دوران باستان تا پایان پهلوی» (۱۳۹۶) را به هویت ایرانی در دوره مدرن، یعنی دوره قاجار، اختصاص داده است. وی در این فصل تلاش می‌کند تا ابتدای هویت ایرانی بر مؤلفه‌های هویت تاریخی ایرانی در دوره مدرن را نشان دهد که در آثار ادبی نظم و نثر شاعران و کتاب‌های تاریخی دوران اسلامی نمودار شده است.

رستمی و زیباکلام در مقاله‌ای با عنوان «تبارشناسی ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرا و دیگری‌سازی» (۱۳۹۷)، با تمرکز بر سده نوزدهم و گسترش ایدئولوژی‌های سیاسی به‌عنوان نیروهای مترقی در این سده، به مکتب ناسیونالیسم باستان‌گرا اشاره کرده‌اند که منجر به تشکیل دولت پهلوی شده است.

قادری و میرزایی در مقاله «ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم» (۱۳۹۰)، چگونگی شکل‌گیری ناسیونالیسم و ویژگی‌ها و گرایش‌های آن را بررسی کرده‌اند. نویسندگان، پیدایش

ناسیونالیسم ایرانی در این سده را، پیامد گریزناپذیر بحران ناشی از رویارویی ایران سنتی با مدرنیت دانسته‌اند که آشنایی و دریافت داده‌های سیاسی مدرن، گرایشی مدنی به آن داده و سپس، در بازگشت به داشته‌های فرهنگی به ترتیب، گرایشی باستانی و مذهبی یافته است.

علی‌زاده و طرفداری در مقاله «تبارشناسی مبانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه دوران قاجار و مشروطه» (۱۳۸۹)، تلاش کرده‌اند تا چگونگی پیدایش تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه در میان مورخان ایرانی و نتایج گوناگون و پرشمار این نوع تاریخ‌نویسی را از زاویه تدارک مبانی هویت ملی مبتنی بر تاریخ ایران باستان، بررسی کنند.

قدیمی قیداری نیز در مقاله «تاریخ‌نویسی باستان‌گرا و ناسیونالیستی در ایران عصر قاجار» (۱۳۹۱)، با تکرار همین موضع، تأثیر اندیشه غربی ناسیونالیسم را بر نگاه تاریخی باستان‌گرا و ناسیونالیستی اندیشه آخوندزاده، آقاخان کرمانی، و جلال‌الدین میرزا واکاوی کرده است.

اگرچه این دسته از منابع مطالعاتی، باستان‌گرایی را به عنوان محتوای گفتارهای ملی روشنفکران و مورخان در نظر آورده و آن را در بستر آشنایی با تمدن غرب به تصویر کشیده‌اند، بیشتر آن‌ها طرح ملی‌سازی و مدرن‌سازی را بدون در نظر گرفتن بستر دینی جامعه (جامعه کیش محور) و بن‌بست‌هایی که این نوع صورت‌بندی اجتماعی برای برنامه مدرن‌سازی و ملی‌سازی (به سبب نوع خاص سیاست‌اندیشی و تقسیم‌بندی جمعیتی مبتنی بر راست‌کیشی و بدکیشی) ایجاد می‌کند، بررسی کرده‌اند. این مقاله به لحاظ موضوعی و روشی، معیار نوآورانه یک متن پژوهشی را برآورده می‌کند. هرچند موضوع ناسیونالیسم و هویت ملی، موضوع پرتکرار متون پژوهشی بوده است، لیکن هیچ‌گاه مسئله باستان‌گرایی، به گونه‌ای مستقل، موضوع اندیشه روشنفکران نبوده است. به لحاظ روشی نیز نگارندگان با هدف فهم قصد روشنفکران تجددخواه از باستان‌گرایی، کوشیده‌اند متون روشنفکران این دوره را در بستر تاریخی و زبانی زمانه آنان بازخوانی کنند؛ کاری که مورخ را برای حل مسائل موجود (بن‌بست‌های سیاسی) به دنیای جدال‌های ایدئولوژیکی روشنفکران با طرفداران نظم سنتی وارد کرده و از این طریق، لایه‌های عمیق منازعات مفهومی میان آنان را بر وی آشکار می‌کند. بازخوانی باستان‌گرایی روشنفکران با این روش، منازعات مفهومی‌ای را آشکار می‌کند که مبتنی بر تمهیدات روشنفکران در جهت بازتوصیف‌های اجتماعی است و فهمیدن آن برای تاریخ‌اندیشه سیاسی و نیز تاریخ سیاسی ایران، اهمیت فراوانی دارد؛ منازعاتی که در پرتو کاربرد مفاهیم رخ داده و ادراک‌ها و دریافت‌های اجتماعی ساکنان سرزمین ایران در عصر قاجار را درباره صورت‌بندی جامعه، دگرگون کرده است.

۲. روش پژوهش

بررسی اندیشه متفکران و پی بردن به معنای متون آن‌ها درباره موضوع‌های گوناگون، نیازمند اتخاذ روشی است که در پرهیز از قرائت‌های غیرتاریخی به مورخ کمک می‌کند. این مقاله، از هرمنوتیک روشی و شیوه پیشنهادی مهم‌ترین نظریه پرداز آن، یعنی کوئنتین اسکینر^۱، که روش مبتنی بر «قصیدیت»^۲ مؤلف خوانده می‌شود، استفاده کرده است. مسئله محوری مورد نظر اسکینر، فهم متن و روش فهمیدن آن است. بنای روش اسکینر بر «تاریخ مفهومی»^۳ و «تغییر مفهومی»^۴ استوار بوده است. از دیدگاه اسکینر، تغییر مفهومی به معنای تغییر کاربرد مفاهیم است؛ اینکه کنشگران گوناگون در زمان‌های متفاوت، مفاهیم را چگونه و با چه قصدی به کار برده‌اند. اسکینر، نگارش حقیقی تاریخ را نگارشی می‌داند که بر کاربرد متغیر مفاهیم و ایده‌ها استوار است. به بیان وی: «تاریخچه کاربرد، یگانه تاریخچه اندیشه [و مفاهیمی] است که باید نوشته شود» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۹۷). این نوع تحلیل تاریخی به نوبه خود بر ایده «کرداری و اجرایی»^۵ بودن زبان و نظریه «کنش گفتاری»^۶ مبتنی است؛ به این معنا که «نویسنده و گوینده، هنگام بیان یک مطلب، افزون بر اینکه آن را با معنای گفتاری معینی، یعنی معنا و دلالت خاصی، مطرح می‌کند، چیزهایی را نیز با کلمات و جملات انجام می‌دهد» (تولی، ۱۹۹۸: ۹-۸).

برداشت اسکینر درباره اینکه «متن‌ها جنبه اجرایی و کرداری دارند» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۱)، سبب شده است که او متون را و به طور کلی، یک اثر یا نظریه سیاسی را، یک کنش سیاسی بدانند که تمایل به خلق تأثیرهای معینی (انجام کنش خاصی) دارد (بال^۷، ۲۰۰۲: ۲۷). توجه به کنش انجام شده توسط کلمات و متون، این نتیجه را در نحوه خوانش متن دارد که مورخ درمی‌یابد که نویسندگان متن در هنگام نوشتن آن چه می‌کرده‌اند. پی بردن به این قضیه، ابتدا نیازمند توجه به زمینه

1. Quentin skinner
2. Intentionality
3. The History Of Concept
4. Conceptual Change
5. Performative
6. Speech Act
7. Tully
8. Ball

یا شرایطی است که متن در آن ساخته شده است (آستین^۱، ۱۹۷۰: ۲۳۴)؛ زیرا، هر متنی در پاسخ به یکسری مسائل نوشته شده و متن به مثابه پاسخ، در حال حل آن‌ها بوده است (بال، ۲۰۰۲: ۲۷). افزون بر زمینه تاریخی متن، فهمیدن زبان اخلاقی جامعه نیز اهمیت دارد (اسکینر، ۱۹۷۰: ۱۳۶-۱۳۵). اهمیت زبان اخلاقی جامعه در تفسیر به این سبب است که متن به عنوان کردار با هنجارهای رایج و زبان اخلاقی حاکم بر یک دوره خاص گره خورده است. منطق این پیوند این است که نویسنده/گوینده، کنش‌های خود را به وسیله کلمه‌هایی با نیروی گفتاری^۲ انجام می‌دهد؛ نیرویی که در ضمن هر گفتار جدی‌ای وجود دارد و منجر به اجرای کنش کارگفتی ویژه‌ای می‌شود. منظور اسکینر از کلمه‌های دارای نیروی کارگفتی ویژه، مفاهیمی است که می‌توانند در بردارنده «تأثیرهایی از قبیل ابراز کردن، بیان کردن، یا جو یا شدن تأیید یا عدم تأیید اعمالی که توصیف می‌کنند» باشند (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۵۲)؛ به بیان روشن‌تر، منظور اسکینر، مفاهیم دارای تأثیر کارگفتی تأیید یا عدم تأیید است؛ یعنی تمام واژگان هنجارین یا واژگان ارزشی (توصیفی-هنجاری) که برای اجرای کارهایی مانند ستودن و تأیید کردن یا نکوهیدن و انتقاد کردن از هرگونه عملی که آن را توصیف می‌کنند، استفاده می‌شوند.

این وضعیت، به این معناست که نویسنده، مجبور به کاربرد مفاهیم هنجارین مرسوم است. در واقع، اگر آن‌ها تمایل به فهمیده شدن داشتند، مجبور بودند شکل‌هایی از توسعه یا انتقاد از برخی جهت‌گیری‌ها یا جریان‌های موجود را که معمولاً هنجار مرسوم و حاکم هستند، به خود بگیرند. در غیر این صورت، شانسی برای فهمیده شدن نداشتند (سیرجامکی^۳، ۲۰۱۱: ۷۸). این مسئله ما را به دخل و تصرف‌های نویسنده در هنجارهای مرسوم یا نوآوری‌های زبانی‌ای می‌رساند که نویسنده مشغول آن است. اسکینر به دو راهبرد برای اجرای فرایند دخل و تصرف در کاربرد واژگان هنجارین در راستای اهداف نویسنده اشاره می‌کند. در راهبرد خطابی^۴، کنشگر درگیر دخل و تصرف در کنش گفتاری واژه‌هاست. آنچه در این فرایند رخ می‌دهد، این است که قابلیت یک‌دسته از واژگان هنجارین برای اجرا و ترغیب اعمال ارزیابی خاص، از حیث مسیر یا به لحاظ شدت، تغییر می‌کند. یکی از راهکارهای این راهبرد عبارت است از «دگرگون کردن واژه‌ای خنثی به واژه‌ای مطلوب و

1. Austin
2. Illocutionary Force
3. Sirjamaki
4. Rhetorical Strategies

به کار بردن آن در راستای معنای گسترش یافته‌اش، به منظور توصیف جریان عملی که می‌خواهید مورد تمجید قرار گیرد» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۵۷). راهکار دوم، «تلاش برای تغییر دادن آن حوزه‌ای از کنش گفتاری است که معمولاً با واژه‌های نامطلوب موجود به اجرا درمی‌آید»؛ به این شکل که یا آن را خنثی می‌کنید یا اینکه ظرفیت کنش گفتاری آن را وارونه کرده و از آن برای تأیید و رضایت استفاده کنید (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۵۸). این دو راهکار، به گفته اسکینر، تصویر آینه‌ای نیز دارند، یعنی «می‌توان واژه‌های نامطلوب را برای ابراز مخالفت یا اعتراض در برابر هنجارهای پذیرفته شده رفتار، به کار برد یا اینکه واژه‌های خنثا را (از طریق گسترش استعاره‌ی کاربردشان) به واژه‌هایی نامطلوب تبدیل کرد و در نهایت، ظرفیت کنش گفتاری واژه‌های ستایشگرانه موجود را وارونه ساخت» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۵۹).

در راهبرد دوم، کشگر، یا به بیان اسکینر، «ایدئولوژیست نوآور»، درگیر دخل و تصرف در معیارهای مربوط به کاربرد مجموعه‌ای از واژه‌های ارزشی موجود است. در این هنگام پرسیده می‌شود، آیا عمل یا وضعیت معینی به ما اجازه می‌دهد که واژه ارزشی خاصی را (مطلوب یا نامطلوب) به عنوان توصیف مناسب آن عمل یا وضعیت به کار بریم یا نه؟ اگر به گونه‌ای پذیرفتنی بتوان ادعا کرد که معیارهای مربوط به کاربرد یک واژه در عملی معین یا در شرایطی خاص بازتاب می‌یابد، پس آن واژه نه تنها در راستای توصیف، بلکه در عین حال، برای ارزیابی آن [نیز] کاربرد دارد. اسکینر بیان می‌کند که نویسندگان با تغییر کاربرد مفاهیم هنجاری و اطلاق آن‌ها بر وضعیت‌ها، سعی در بازتوصیف آن‌ها دارند. آنچه در این بازتوصیف‌ها رخ می‌دهد، این است که دسته‌ای از اعمال، مشروعیت می‌یابند یا از دسته دیگری مشروعیت‌زدایی می‌شود و به این ترتیب، صورت‌بندی اجتماعی تغییر می‌کند. به بیان روشن‌تر، نویسنده با استفاده از این دخل و تصرف‌ها در کاربرد مفاهیم توصیفی-هنجاری و اطلاق آن‌ها بر اعمالی که قصد توصیفشان را دارد، در پی تحمیل بینش اخلاقی خاصی بر عملکردهای جهان اجتماعی است و سعی دارد به اعمال نظارت اجتماعی بپردازد (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۵). این همان چیزی است که به واژه‌های ارزشی-توصیفی اهمیت ایدئولوژیک می‌بخشد؛ به این معنا که کاربرد واژه‌های هنجاری از سوی کنشگران، به منزله منازعات و درگیری‌های ایدئولوژیک است که در این منازعات، مفاهیم هنجاری دیگر نه به منزله گزاره‌هایی درباره جهان، بلکه بیشتر به منزله ابزار و جنگ‌افزارها نمایان می‌شوند. آنچه در فرایند تغییر کاربرد مفاهیم رخ می‌دهد، نگاه کردن به امور از روزه اخلاقی جدید است. به گفته اسکینر، ما با بررسی مجموعه واژگانی که برای توصیف و ارزیابی جهان اجتماعی خویش به کار می‌بریم، به سه نوع

بینش، شناخت، و آگاهی مهم اجتماعی دست پیدا می‌کنیم: (بینش درباره تغییر نظریه‌ها و باورهای اجتماعی، درباره تغییر آگاهی و دریافت‌های اجتماعی، و درباره تغییر نگرش‌ها و ارزش‌های اجتماعی) (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۹۰).

بر پایه روش اسکینر، فهم و تفسیر متون در چهار مرحله از کاوش رخ می‌دهد؛ یعنی مفسر بایستی به این نکته توجه کند که «الف» نویسنده در هنگام نوشتن، نسبت به متون موجود و در دسترس خود که زمینه ایدئولوژیک دوران را تشکیل می‌دهد، چه کاری انجام می‌دهد یا داده است؟ (ب) نویسنده هنگام نوشتن متن درباره کنش سیاسی مسئله‌دار و موجود که زمینه عملی متن را تشکیل می‌دهد، چه کاری انجام داده است یا می‌دهد؟ (ج) چگونه باید ایدئولوژی‌ها را شناسایی و فرایند تکوین و تحول آن‌ها را بررسی و تبیین کرد؟ (د) ارتباط بین ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که به اشاعه یک ایدئولوژی خاص می‌پردازد، چیست و این چه تأثیری بر رفتار سیاسی دارد؟ (تولی، ۱۹۹۸: ۸-۷).

جدول شماره (۱). چهار مرحله تفسیر و فهم متون

مراحل	موضوع مورد بررسی	محور موضوع	عمل مفسر/ مورخ	نتیجه تفسیر
گام اول	عمل (کنش) انجام شده توسط نویسنده هنگام نوشتن نسبت به زمینه ایدئولوژیک دوران؟	توجه به مفاهیم و دلالت واژگان	قرار دادن متن در زمینه ایدئولوژیک و زبان شناختی آن	فهم دخل و تصرف‌های انجام شده در هنجارها/ پی بردن به عمل ایدئولوژیک متن / رد یا پذیرش هنجارها توسط نویسنده
گام دوم	عمل انجام شده توسط نویسنده هنگام نوشتن درباره کنش سیاسی مسئله‌دار موجود (زمینه عملی متن)؟	توجه به معضلات در پرتو مفاهیم و ایده‌ها	قرار دادن متن در زمینه عملی و نگاه کردن به آن به عنوان پاسخی به معضلات و بن‌بست‌های سیاسی / راه‌حل متن	فهم متن به عنوان یک عمل سیاسی
گام سوم	شناسایی ایدئولوژی و بررسی فرایند تکوین و تحول آن؟	توجه به متن‌های کوچک و شناسایی هنجارهای مرسوم سازنده ایدئولوژی حاکم	بررسی تحولات ایدئولوژیک متن‌های بزرگ	فهم تحول ایدئولوژیک در یک مقطع تاریخی
گام چهارم	ارتباط بین ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی؟	توجه به واژگان سیاسی ایدئولوژی حاکم از طریق ظرفیت کنش گفتاری کلمات هنجارین آن	تلاش برای فهم تحولات ظرفیت کنش گفتاری واژه‌ها و دخل و تصرف‌های انجام شده توسط نویسنده	فهم عمل ستودن یا نکوهیدن / مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی از کنش توسط ایدئولوژی حاکم و خصیصه‌یابی دوباره وضعیت توسط نویسنده

فهم تاریخی و پی بردن به مسائل و پرسش‌هایی که نویسنده در پی حل آن‌ها بوده است، توجه به زمینه و شرایط و بازسازی پرسش‌های تاریخی را گریزناپذیر می‌کند. در این راستا، نگارندگان بر حجمی از منابع و متون تکیه کرده‌اند که زمینه و بستر تاریخی عمل روشنفکران در دوره مورد نظر را تشکیل می‌دهند.

۳. زمینه عملی و تاریخی

۱-۳. حراست شکننده از ممالک محروسه

دوران سلطنت فتحعلی‌شاه، همراه با کارنامه دو جنگ و دو عهدنامه، با مرگ وی به پایان رسید و تاج و تخت سلطنت به محمدشاه واگذار شد. لشکرکشی نافرجام برای تصرف هرات، درگیری با دولت عثمانی بر سر محمره، و مماشات در برابر غرب به منظور حفظ این سرزمین‌ها، بخشی از کارهایی بود که شاه جدید را در دوران سلطنتش به خود مشغول کرده بود. در روزهایی که محمدشاه مشغول محاصره هرات بود، عثمانی هم به محمره حمله کرد. صدراعظم دولت عثمانی در برابر اعتراض فرستاده دولت ایران، محمره را «از توابع شهر بغداد و بصره» شمرد و با این استدلال که ساکنان محمره «مدتی از زمان سر به طغیان و عصیان برآوردند، کیفر عمل ایشان فرض افتاد و با شریعت سلطنت، آن جماعت را کیفر کردیم»، محمره را در شمار اراضی روم به حساب آورد (مشیرالدوله، ۱۳۲۰: ۲؛ سپهر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۲۵۳). حرکات دولت روم در محمره، به تصمیم اعزام امیرکبیر به ارزنة الروم منتهی شد که خود، منجر به «قتل مفتضحانة اهل سفارت ایران در ارزنة الروم» گردید (صفائی، ۱۳۵۲: ۴۱).

در سوی دیگر، حمله محمدشاه به هرات، با منافع انگلیس در هندوستان تداخل یافت. دولت انگلیس در پی این اعتراض که «هنوز فتح هرات در هندوستان سمر نگشته، مردم هند طریق بی‌فرمانی گرفته‌اند»؛ تهدید کرد که اگر از اینجا دست باز ندارند، «از جانب فارس ساخته جنگ باشند» (سپهر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۷۲۴). دولت ایران، در برابر پهلو گرفتن کشتی‌های جنگی دولت انگلیس از دریای عمان تا کنار جزیره خارک، «ادای حق دوستی ۵۰ساله با انگلیس را به هرات [که دیگر] جز نامی باقی نیست... و فتح آن سودی نخواهد بخشید» ترجیح داد و محاصره آن را رها کرد (سپهر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۷۲۳-۷۲۴؛ هدایت، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۸۲۵۶). به این ترتیب، روند تدریجی و فزاینده شکست و ترس از غرب که از جنگ‌های ایران و روس آغاز شده بود، در دوران محمدشاه نیز تداوم یافت. جوابیه وی به توصیه فریدون میرزا

در باره امر سرحدداری و لزوم تهیه اسباب و خریدن چند فروند کشتی برای حفظ و حراست از بندر خارک و بوشهر، با این عبارت که «کشتی خریدن هم بعد از اطمینان از انگلیس خوب است و الا ما بخریم، آن‌ها ضبط کنند، چه فایده دارد؟» (صفائی، ۱۳۵۲: ۳۸)، نمایانگر ترس و حقارت دستگاه سلطنتی بود که حشمت اردوی مفصلش، مرکب از سواره و پیاده و خدم و حشم، به گونه‌ای که در خور نمایش سلطنتی باشد، در برابر غرب رنگ باخت.

پس از مرگ محمدشاه، تاج و تخت سلطنت به ناصرالدین شاه رسید. بی‌توجهی و ناتوانی در اداره امور جمهور و نظم حدود و ثغور در دوره ناصرالدین شاه نیز کماکان به قوت خویش باقی ماند؛ چنان‌که در اسناد مربوط به سال ۱۲۸۴، جناب غورناتور، خداوندگار حاجی ترخان، به کنسول ایران در این شهر می‌گوید: «اولیای دولت علیّه ایران با وجود استحضار تمام از رفتار و خیال تراکمه در استرآباد و آن صفحات، استحکامات لازمه از قشون و غیره در آنجا مهیا ننموده و همیشه اهالی استرآباد از قتل و غارت آن طایفه شریر، متزلزل و پریشان و اطمینان درست از اموال و جان خودشان ندارند. [حتی] این طایفه جسور شده‌اند که ادعای تصاحب استرآباد را نموده و آنجا را محاصره کرده‌اند» (صفائی، ۱۳۵۲: ۱۳۹). این ضعف و ناتوانی، در حدی بود که «ترکمن‌های آخال و تکه، مرو را برای خود، مرکز قرار داده بودند و هر چندی یک‌بار، به حدود خراسان حمله می‌کردند و زمانی که ناصرالدین شاه به قصد سرکوبی آن‌ها تدارک لشکر و سپاه دید، شکست خورد و از هزار و دویست نفر به پانصد، ششصد نفر تنزل کرد و زمانی که روس‌ها، خيوه و بخارا را فتح کردند و تا مرو و عشق‌آباد و سرخس جلو آمدند، دولت ایران نتوانست در این اراضی از دست‌رفته، ادعای حقی بکند و فقط به کنده شدن شر ترکمن‌ها قانع شد» (مستوفی، ۱۳۲۱: ۹۴-۹۳).

بی‌قدرتی دستگاه قاجار در برابر دولت‌های خارجی، در مورد ممالک محروسه‌اش در موضوع چشم‌داشت دولت عثمانی به ملک بحرین در سال ۱۲۸۶ نمایان شد که در آن، مشیرالدوله، سفیر ایران در عثمانی، برای اثبات حاکمیت ایران بر بحرین به «تلغراف دولت انگلیس که می‌گوید، بحرین متعلق به دولت ایران است» بسنده می‌کند و آن را مکفی می‌داند. سپس، «به جهت سد راه و رخنه دیگران» صلاح می‌داند که «بحرین و خلیج را به موجب فرمان در حمایت کارکنان دولت انگلیس واگذار فرمایند [به این جهت که] هم اثبات جدیدی بر حقانیت دولت علیه خواهد نمود و هم آنکه موقعی که در حمایت انگلیس قرار یافت، احدی مقتدر به آن نیست که در مقام تعرض برآید یا خیال دست‌اندازی نماید» (صفائی، ۱۳۵۲: ۱۳۵۲).

۱۴۷). در کنار سیاست‌های تهاجمی و منفعت‌طلبانه دولت انگلیس، دولت روسیه نیز حضور داشت که برپایه گزارش‌های حاجی میرزا آقاسی در سال ۱۲۶۱، «چاپار را از رفتن به تفلیس مانع می‌آمدند... با اینکه همه، موافق عهدنامه بود»، و برعکس، «هرچه خودشان می‌خواستند، همه را با اینکه خلاف عهدنامه بود، مجری می‌داشتند. تا کار به جایی رسید که با زور به استرآباد آمدند و با ترکمان مخالطه کردند و قنسول گذاشتند. حالا بی‌اذن و اجازه، کشتی به مرداب‌آمده گیلان را بر هم زده‌اند» (صفائی، ۱۳۵۲: ۴۲). تداوم این روند در سال ۱۲۸۶، وزیرمختار ایران در روسیه (ساعداالملک) را بر آن داشت که، در برابر خطر احتمال تجاوز روسیه به مرز گرگان و روانه شدن قشون از سمت استرآباد و اترک تا خویق، به بهانه نزدیکی راه تجارت با ترکستان و اطاعت طوایف یموت و کولکلان از آن‌ها، به شاهنشاه هشدار بدهد و بیان کند که «نمی‌داند که آخر این کار چه خواهد شد؟ مگر اینکه خداوند، خود از جای دیگر چاره این کار را بنماید و مشغولیت دیگری از برای حضرات پیدا شود و الا بسی مشکل است که از این خیالات صرف‌نظر نمایند» (صفائی، ۱۳۵۲: ۱۵۸).

مطالب مطرح‌شده، نشان‌دهنده وضعیت ایران در عرصه سیاست جهانی بود. در این شرایط، روشنفکران با سلطنتی بی‌قدرت روبه‌رو بودند که ممالک محروسه‌اش، هر چند وقت یک‌بار، مورد تجاوز و تصرف قدرت‌های خارجی قرار می‌گرفت. وضعیت اقتصادی، اجتماعی، و حقوقی ایرانیان در سرزمین‌های تحت حراست قاجاریان، بخش دیگری از زمینه عملی و تاریخی کنش روشنفکران است که در اینجا نیاز به بازسازی دارد.

۲-۳. خویشتن‌پروری نیروهای حاکم بر ایران

در این گفتار، اوضاع داخلی ایران را آن‌گونه که در متون انتقادی ترسیم شده است، ارزیابی خواهیم کرد. یحیی دولت‌آبادی «قدرت ناصرالدین‌شاه و قدرت‌های شخصی شاهزادگان و رجال بزرگ که در ایالات و ولایات حکمرانی دارند، به‌ضمیمه قوای نظامی و قوه رؤسای ایالات» را اولین قوه در مملکت معرفی می‌کند که «حال خلق نسبت به این قوه، دائرمدار کم‌طمعی و پرطمعی» آنان می‌باشد (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۹). این مناصب، براساس نسب و رشوه، و نه لیاقت، تصاحب می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که «تبدیل اغلب حکام در سالی یک‌مرتبه» و آن‌هم برای جبران «کسر بودجه و بگرفتن تقدیمی زیاد از حکام ولایات» انجام می‌شد (همان، ۱۰۱). به این صورت که «از هر یک، تقدیمی زیاد که مقابل قسمت بزرگ مالیات

محل است، گرفته آن‌ها را با قدرت کامل به ایالات و ولایات می‌فرستد. آن‌ها نیز برای پرداختن این مبلغ هنگفت، کارهای اداری حکومت مرکزی یا حکومت‌های جزء خود را با اشخاص متمول دارای هر صفت که باشند، می‌فروشند؛ حتی چوب و فلک دارالحکومه را مقاطعه می‌دهند. خریداران و مقاطعه‌کنندگان نیز با شعبه‌های کارهای خود و نسبت به زیردستان، همین معامله را می‌کنند» (همان، ۱۰۱).

نویسنده «مسالك المحسنين» درباره این وضعیت می‌گوید: «تغییر حکام که هر شش ماه، یکی عزل و دیگری نصب می‌شود، نه در ایلخی ما کره، نه در کیسه ما دینار، نه برای جهیز دختران ما قالیچه و سجاده گذاشت. هیچ‌کس از حالت خود مطمئن و آسوده نیست. بازار نماد رواج است؛ هرچه می‌گوید و می‌نویسد، چون بهانه مداخل است، مسموع است. این زندگی ما کرایه مردن نمی‌شود. فرار. به نظر می‌رسد که تنها راه نجات همین است، اما به کجا؟ ظلم استبدادی، بساط خود را در خارج از کشور نیز گسترده است و حتی در خارج نیز مردم از دست او امان ندارند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۸-۱۷). حاج سیاح در موارد دیگری از قول ظل السلطان می‌گوید: «شاهزاده معتمدالدوله، خودش بسیار نفوس تلف می‌کند که به شاه و دربار خبر نمی‌رسد و کسی قدرت اظهار ندارد و اگر شخص معروف و معتبری باشد، تهمت یاغی‌گری و سرکشی یا دزدی و غارتگری می‌زند و یا کفر و زندقه و بابی‌گری نسبت داده، جان و مال و خاندانش را پایمال می‌کند» (سیاح، ۱۳۴۶: ۴۱-۴۰). «متفرق و پراکنده شدن ثلث بیشتر نفوس ایران به اطراف عالم، از کثرت ظلم حکام، فقر و پریشانی و بیکاری، ذلت و حقارت و فعلگی و نوکری و آب‌فروشی در ممالک خارجه» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۸۳)، «به فنا رفتن ایران، گرسنگی و پریشانی ایرانیان، از دست دادن ثروت، غیرت، صنعت، تجارت و عزتشان» (سیاح، ۱۳۴۶: ۴۸۶)، «اسیری صدوپنجاه‌هزار رعیت ایران، زیر و زبر نمودن کل بنادر ایران توسط هزار سرباز هندی، قحطی غله در یک ولایت و وفور غله و فقر و یأس زارعین ولایت دیگر به واسطه عدم وجود مشتری» (ملکم، ۱۳۶۳: ۵-۶)، «پریشانی لشکر، اغتشاش استیفا، گرسنگی نوکر، تعدی حکام، ذلت رعیت، هرج و مرج دستگاه دیوان، افتضاح و خطرات خارجه» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۷)، نمودهایی از نتایج خویشتن‌پروری دستگاه سلطنت قاجار بود.

ایرانیان در دوره قاجار و به‌طور مشخص در عصر ناصرالدین‌شاه، گرفتار فقر، ظلم، و بی‌قانونی بودند و ایران در عرصه سیاست جهانی نیز کشور عقب‌مانده و بی‌قدرتی بود.

روشنفکران در بستر این مشکلات داخلی و خارجی، اقدام به نگارش متون خود کردند و در تدارک این بودند که نخست: خلق ایران هم بتوانند «مانند خارجه در ملک اجدادی خود صاحب حق زندگی کنند» (ملکم، ۱۳۸۲: ۱۹۵) و دوم اینکه؛ «بر مکتب و ثروت و ترقی و صنعت خود بیفزایند» (شیرازی، ۱۳۳۳: ۱۰۹-۱۰۸). وضع موجود به بیان اسدآبادی، «جهتی به غیر از اینکه عدل و مساوات و اخوت و آزادی و قانون» نبود، نداشت (همان، ۱۱۰-۱۰۹). مفاهیم ذکر شده در عبارت‌های اسدآبادی، ارمغان‌آشنایی با تمدن غرب بود که غیابشان در نظام اجتماعی-سیاسی ایران احساس شده و به عنوان راه حل رخ می‌نمایند. همان‌گونه که گفته شد، متون، جنبه کرداری دارند و یک کنش سیاسی به‌شمار می‌آیند. برای درک و فهم کنش روشنفکران لازم است که مروری بر متون ایدئولوژیکی حاکم بر جامعه داشته باشیم؛ فهمی که انتظار ما را دربارهٔ محمل ظهور باستان‌گرایی و تمجید از آن برآورده می‌کند.

۴. نظام اجتماعی مبتنی بر دین‌دوستی

۱-۴. سعادت در دارالایمان

ممالک ایران پس از ورود اعراب، سرزمین‌های «مفتوح‌العنه» ای تلقی می‌شدند که به تصرف مسلمانان درآمده بود (کاشف‌الغطا، ۱۳۸۰: ۲۱۳) و در دورهٔ مورد بحث نیز با حاکمیت حکومت شیعه‌مذهب قاجار بر آن، جایگاه «دارالایمانی» یافته و به عنوان سرزمین فرقهٔ ناجیه هویت یافته بود. به موازات همین شرایط، زیست جمعی و سیاسی ساکنان سرزمین ایمان، زیر سایهٔ دو «رکن دین و سلطنت به‌مثابه ارکان منصب امامت» قرار گرفته بود و تداوم داشت. به بیان روشن‌تر، لزوم اجرای طریقهٔ حقه در «ملک امام زمان» و حفظ حدود الهی میان مسلمین (کشفی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۳۸) باعث شده بود که در تمام دوران قاجار، از آغاز سلطنت، و در تمام دوران جنگ و پساجنگ، مجتهدان و سلاطین، انتظام امور جامعه را «براساس دین، که علم بر اوضاع رسولی بود، و سلطنت، که اقامه نمودن همان اوضاع در ضمن نظام دادن عالم بود»، به عهده بگیرند (همان، ۱۳۳). در این نظم سیاسی-دینی، سلاطین به «محرابه و مجاهدهٔ کفار و فجار و سد ثغور و رفع شرور آن‌ها» مشغول می‌شدند و با تلاش برای حفظ «عزت و حمایت دین مبین و ترویج شعار ایمان و مؤمنین»، «بنای دولت و ازدیاد عظمت و شوکت» سلطنت خود را فراهم می‌ساختند (بهبهانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۷).

میرزای قمی در یکی از نامه‌هایش به فتحعلی‌شاه «کلام مختصر نافی» را پیشکش وی

می‌کند که «در مراحل معرفت و بندگی و خداشناسی کافی و به وصول اعلی مقاصد نشاتین وافی» است و آن «طریقه‌ای است که مدار انبیا و اوصیا از زمان آدم تا عصر خاتم و اوصیای او، بر آن بوده و قرآن مبین و کلمات معصومین به آن مشحون بوده و از قیل و قال مخالفین و اهل بدعت و ضلال، فارغ» است. این طریقه نزد میرزای قمی، «اعتقاد به اصول دین و افعال و اعمال فروع دین» بود که قرآن و حدیث از ما می‌خواستند؛ بنابراین، «آنچه بر پادشاه ما لازم بود [این بود که] به قدر مقدور، سعی در ترویج شریعت داشته باشد و به مقتضای اوامر و نواهی الهی عمل کند» تا جامع «سعادات» گردد و دولتش مفتخر به سعادت‌مندی گردد (قمی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۵-۴۰).

وضعیت سیاسی مطلوب نزد سیدجعفر کشفی نیز وضعیتی است که در آن «مجتهدین و علما، حامل یک رکن، یعنی علم و دین و معرفت به اوضاع رسولی، و سلاطین، متکفل رکن دیگر، یعنی اقامه و ترویج همان اوضاع رسولی» هستند (کشفی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۴). وی همکاری علما و سلطان را حالت و وضعیت «سیاست فاضله و دولت حقه» معرفی می‌کند که در آن، «سلطنت و امارت بر وجهی است که در ضمن نظام عالم، امور دین و سنن شریعت ایضا» اقامه می‌شود و «معیشت او در سلطنت، معیشت دینیه و معادیه و بر وفق آثار عقل و بر طریق عدالت و انسانیت که طریق نیابت از جانب امام است، می‌باشد». غرض این نوع سیاست، «تکمیل نفوس خلائق و رسانیدن آن‌ها به سعادت ابدیه و جنت سرمدیه» است (همان، ۱۵۴). به این ترتیب، سیدجعفر کشفی با «سیاست ناقصه و تغلبی و دولت باطله» نامیدن سلطنتی که «بر وجه مذکور نباشد و به اقامه امور دین و سنن شریعت» نپردازد، همه سلطنت‌های «دنیویه غیردینیه» را موجب «تضییع نفوس خلائق و شقاوت ابدیه و ندامت سرمدیه» معرفی می‌کند و در مقابل، «سعادت» و «سعادت‌مندی» را بر وضعیت همکاری میان سلطان و علما در اجرای اوضاع رسولی، اطلاق می‌کند (همان، ۱۵۶).

محمد مهدی نراقی، هم‌راستا با نظام فکری فقیهان این عصر بر این نظر است که «فرمانروای مقتدر»ی که بتواند «مردم را قهراً بر عمل [به اوضاع رسولی] وادارد» و «قاضیان و حاکمان و زندان و بازار ترتیب» دهد و «خلق را به قانون شرع و عدل ناگزیر» سازد، سلطنتی «سعادت‌مند» خواهد بود که همگی این‌ها به وجود او بستگی خواهد داشت (نراقی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۷). ملا احمد نراقی، یکی دیگر از علمای این عصر، اقامه دین را در صورت عدم سلطنت سلطان، غیر متحقق الوقوع می‌داند. به نظر وی، شرایط تحصیل «سعادت»، که عمل به علم

اوضاع رسولی است، در نبود انتظام امر معاش، که ضروری زندگی انسان است، محقق نمی‌شود (نراقی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۶۱). ملا محمدعلی فقیه تبریزی نیز «مناطق کلی در تحصیل کمالات و وصول به مراتب سعادات» را سلطانی معرفی می‌کند که «التفات به اعلائی کلمه دین و سعی در ترویج احکام سید المرسلین» داشته باشد (تبریزی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۳۰).

این نگاه در سراسر عصر قاجار تا دوره ناصرالدین شاه حاکم بود. آنچه از انتظام امور جامعه در دارالایمان ایران از سوی مجتهدان به‌عنوان «اوضاع رسولی» در حال اجرا بود، عبارت بود از دفاع از فرهنگ و افکار متشرعانه، استتار و تناقض ملل باطله و نحل عاطله، تزیید و انتشار شریعت غرا و به‌طورکلی، عزت و حمایت دین مبین و ترویج شعار ایمان و مؤمنین؛ بنابراین، بر سلطان واجب بود که در جمیع احوال، «احکام الهیه» را و اینکه کدام حلال و کدام حرام است، از «علمای فرقه محقه» بپرسد و چگونگی تکلیف خود را در جمیع احوال جویا گردد. آنچه از این مناسبات، که مبتنی بر نصرت دین حق و تأیید شریعت سید انام بود، منتج می‌گردید، «تیغ و شوکت سلطنت» بر فرق اعدای حق و دشمنان دین بود (قائم‌مقام، ۱۳۸۰: ۶۶). به این ترتیب، شوکت اسلام و دولت اسلام در پرتو «مدرس نشدن رسوم اسلام و معطل نماندن شریعت ملک علام و دفاع از شریعت و پوشیده نماندن معالم حلال و حرام‌های شرعی» معرفی می‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۱). براساس متون ایدئولوژیکی حاکم، سلطنت به‌عنوان یکی از ارکان منصب امامت با هدف تکمیل نفوس خلاق با همکاری با علما به اقامه شریعت مشغول بود. در پرتو این متون که نظام هنجارین جامعه را تشکیل می‌دادند، سعادت به وضعیت آشکارگی معالم حلال و حرام اطلاق می‌شد و شوکت و عظمت دولت نیز وابسته به عزت و حمایت دین و مؤمنان تعریف می‌گردید.

۲-۴. طردها و حاشیه‌سازی‌ها در پرتو کشاکش‌های کیشی

نتیجه و انعکاس تلاش برای پوشیده نماندن معالم حلال و حرام‌های شرعی در جامعه، سرکوب فرقه‌های مذهبی و دینی، رواج اتهام‌های بدکیشی و بددینی، و به‌طورکلی، «استتار ملل باطله و نحل عاطله» در عرصه زیست سیاسی و اجتماعی بود؛ به‌گونه‌ای که میرزای قمی در «راستای حفاظت از دین الهی و شریعت محمدی و مذهب اثنی‌عشری» (میرزای قمی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۳۹) از شاه قاجار می‌خواهد که صوفی‌مذهبان و طرفداران اهل سنت را به خود راه ندهد و از این طریق، به مقتضای «الناس علی دین ملوکهم» خلاق را «فاسدالعقیده» نکند تا شریعت،

بالمهره از بین برود (همان، ۱۳۷) و برای «سعادت» دنیا و آخرت، «به‌قدر مقدور، سعی در ترویج شریعت و مقتضای اوامر و نواهی الهی» داشته باشد و صوفیان و اباحتیان و جبری‌مذهبان را در «ذلت و خواری» نگه دارد و اعتنایی به آن‌ها نکند تا «خلایق از شر آن‌ها محفوظ بمانند» (همان، ۱۴۴). سیدجعفر کشفی نیز، با استناد به کتاب «حدیقة الشیعه» و روایت منتسب به امام جعفر صادق(ع)، اهل فلسفه و تصوف را «قطاع الطریق مؤمنین از طریقت شریعت و راه حق، فریب‌دهنده و خواننده مردمان به نحله و طریقه ملحدین و دوستی نمودن با مخالفین ائمه» معرفی می‌کند که برای «حفظ ایمان و دین» بایستی از آنان به‌دور بود. وی سرانجام، حکم و جوب اجتناب از «تمام فریق دیگر» را که «همگی از طریقه اوایل بیرون رفته‌اند و عدول و انحراف از شریعت و طریقتی که تکلیف هر یک از آن‌هاست، نموده‌اند» صادر می‌کند (کشفی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۵۹-۱۵۸).

سخنان حاج محمدکریم‌خان در جریان حمله انگلیس به بوشهر، افزون بر اینکه دستاورد اندیشه «دولتی از ما» بود، ناظر بر دسته‌بندی ارزشی ساکنان دارالایمان نیز بود. به‌نظر وی، چنانچه «اشرار، استیلا یابند... در مجالس و محافل اشراف و سادات و علما، گیر و یهود و ارمنی را بنشانند. بلکه آن‌ها را مقدم دارند بر علمای شیعه و سادات و ذریه رسول و احدی نتواند حرف بزند و اشرف مسلمین برای ادنای نصرانی، کرنش و تعظیم نماید. به‌جهت آنکه دولت، دولت ایشان است. بلکه از قرار مذکور حکمی است که باید بکنند؛ و چنانکه یهودی و نصرانی و مجوس در دولت اسلام از اهل ذمه و خوار است، مسلمین هم در دولت آن‌ها ذلیل و خوار». به‌همین دلیل، «غیرت و حمیت» اهل ایران اقتضا می‌نمود که «آثار محمد» برنیفتند و «نصرانی استیلا نیابد و مسلمانان مثل یهودی به ذمه درنیابند» (حاج محمدکریم‌خان، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۱۷). حاج محمدکریم‌خان در نهایت از خداوند می‌خواهد که «پادشاه اسلام را بر این اشرار فجار، ظفر» و «ساحت ایران را از لوٹ آن فجار» پاکي ببخشد و «لباس مذلت بر مسلمین و مؤمنین» نباشد و «آثار دین اسلام را» برنندازد و اهل ایران را دارای «غیرت دفاع از دین» نماید (حاج محمدکریم‌خان، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۲۰). چیزی که در همه این عبارات‌ها مشهود است این است که غیرت و حمیت به دین‌داری و دین‌خواهی (حب دین) اطلاق می‌شد و ذلت و خواری در پرتو برافتادن شعایر و آثار دین اسلام در جامعه رخ می‌داد.

مفاهیم اباحتیان، جبری‌مذهبان، ملل عاطله و نحل باطله، مفاهیمی با کنش‌گفتاری منفی بودند که در متون ایدئولوژیکی فقیهان برای توصیف اقلیت‌های مذهبی و دینی به‌کار

می‌رفت. کاربرد این مفاهیم، هم‌زمان روزنه اخلاقی‌ای را ایجاد می‌کرد که از طریق آن به سایر ساکنان، یعنی غیرمسلمانان و مسلمانان غیرشیعه و شیعه غیراثنی‌عشری نگریسته می‌شد؛ روزنه‌ای که دربرگیرنده ارج و قرب یک دسته و ذلت و خواری دسته‌های دیگر بود. این دسته‌بندی ارزشی، به نوبه خود، عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی ساکنان را درگیر سرکوب‌ها، مناقشات، و منازعاتی کرده بود. اذیت و آزار زردشتیان در یزد و کرمان توسط بعضی مسلمانان متعصب به سبب شرکشان (براون، ۱۳۷۱: ۳۳۴)، خشونت دو دسته حیدری و نعمتی، کشمکش فرقه‌های متشرعه و شیخی با یکدیگر (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۴۰؛ کسروی، ۱۳۴۰: ۱۳۵-۱۳۰)، گوشه‌ای از رخدادهایی هستند که در چارچوب مفاهیم یادشده اتفاق می‌افتاد و از آن تغذیه می‌کرد. دین‌دوستی و غیرت‌دین‌دارانه در بسیاری از شهرهای بزرگ ایران و در میان اهالی جنگ‌های مذهبی و فرقه‌ای برپا [کرده] بود و به هواخواهی آن فرقه، همه‌ساله خون‌ها ریخته و بسا می‌شد که طرف غالب به خانه‌ها و دکان‌ها و مغلوبین افتاده، از غارت اموال نیز خودداری نمی‌کردند. فتنه و آشوبی که مشتعل می‌گردید، معمولاً به موجب دستورالعمل بعضی از علما صورت می‌گرفت و حکومت هم اصلاً در مقام منع یا مؤاخذه نبود (شریف کاشانی، ۱۳۹۸: ۱۳۶).

در پرتو متون فقها، مفاهیمی همچون سعادت، شوکت، و سعادت‌مند به این دلیل در مورد سلطنت قاجار به کار می‌رفت که فراهم‌کننده زیست‌مشرعانه بود. براساس روش‌شناسی اسکینر، کاربرد مفهوم سعادت، دولت سعادت‌مند، کفار، و فجار برای توصیف وضعیت سیاسی-اجتماعی موجود، هم‌زمان به معنای تأیید و مشروعیت‌دهی به سلطنت و ساختار سلسله‌مراتبی جامعه نیز بود. در واقع، همین تحمیل کردن بینش اخلاقی بر عملکرد جهان اجتماعی (مشروعیت‌دهی/زدایی جهان اجتماعی به وسیله کاربرد مفاهیم) است که به مفاهیم هنجارین، اهمیت ایدئولوژیک می‌بخشد و آن‌ها را تا حد ابزار و جنگ‌افزار در منازعات ایدئولوژیک برمی‌کشاند. از آنجاکه تغییر کاربرد مفاهیم از راه‌هایی دانسته می‌شود که در آن کنشگران اجتماعی می‌توانند جهان خویش را از نو ارزیابی کنند و تغییر دهند، پس تغییر کاربرد مفاهیم از سوی گروه‌های رقیب، به منزله جدالی ایدئولوژیک است.

۵. دخالت‌های جدلی در کشمکش‌های ایدئولوژیک

روشنفکران در بستر دستگاه سلطنتی که «بنای دولت و ازدیاد عظمت و شوکت» خویش را بر

«محرابه و مجاهده کفار و فجار» و «ترویج شعار ایمان و مؤمنین» نهاده بود، سعی داشتند زمینه را برای رفع مشکلات مملکت و اخذ ترقی و تمدنی که در غرب دیده و خواستارشان بودند، فراهم کنند. در روند این جنس از خواستن‌ها بود که منازعه شکل گرفت و مفاهیم به میدان آورده شدند تا به تصاحب درآیند، تخلیه شوند، تغییر مسیر دهند، یا حذف شوند. آنچه میان روشنفکران و شیوه مرسوم زندگی جمعی موجود، منازعه ایجاد کرد، تلاش برای رهایی از چنگ تلقی‌های سلطه‌جویانه از آن ارزش‌ها بود که پیش‌آهنگانی همچون آخوندزاده، آقاخان کرمانی، زین‌العابدین مراغه‌ای، و عبدالرحیم طالبوف انجام دادند و در پرتو سیویلیزاسیون و ترقی‌خواهی، اقدام به تغییر کاربرد مفاهیم کردند.

۱-۵. میرزا فتحعلی آخوندزاده

میرزا فتحعلی آخوندزاده، پیشگام‌ترین و سرشناس‌ترین اندیشمندی است که علم مبارزه را برافکنده است. نخستین گام آخوندزاده، تدارک معنایی از مملکت‌داری و سیاست است که آن را با عنوان فرنگی «پلیتیک» معنا می‌کند؛ به این ترتیب که پلیتیک را «همه آن‌گونه امور و علوم» می‌داند که «به سلطنت و مملکت تعلق و مدخلیت داشته باشد و صرفه و صلاح سلطنت و مملکت در آن، منظور» شود (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۶). به نظر می‌رسد، وی با ارائه این تعریف، علم به اوضاع رسولی و اجرای همان اوضاع توسط سلطنت را با بی‌اعتنایی به فراموشی می‌سپارد و آن را در دایره سیویلیزاسیونش به بی‌وزنی می‌کشانند. آخوندزاده در پیشگفتار «مکتوبات»، در نظر گرفتن صرفه و صلاح مملکت را موجب «اقتدار ملتی و حراست وطن از تسلط ملل و دول بیگانه» معرفی می‌کند و «سعادت» را دایرمدار دستیابی به این اقتدار ذکر می‌کند (همان، ۱۰). به این ترتیب، نخستین گام‌ها در راستای تغییر کاربرد سعادت برداشته می‌شود و به اقتدار ملتی و مملکتی اطلاق می‌گردد. پس از آن، آخوندزاده، تدبیر برای کسب این سعادت را منحصر به «انتشار علوم در کل اصناف ملت و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت‌دوستی و وطن‌پروری در مزرع ضمیر ایشان» ذکر می‌کند. نویسنده «مکتوبات» در این عبارت، ملت‌دوستی و وطن‌پروری را شرط ضروری کسب اقتدار ملت و مملکت معرفی می‌کند. او با بیان اینکه «همه این صفات از خصایص مردانگی و فتوت شمرده می‌شود» (همان، ۱۰)، دومین گام را برای تغییر کاربرد مفاهیم برمی‌دارد و مفهوم مردانگی و فتوت را برای توصیف وطن‌پروری و ملت‌دوستی، به عنوان دو ویژگی زیست اجتماعی سیاسی به کار

می‌برد و هم‌زمان می‌ستاید.

درحقیقت، طلب «سیویلیزه و پروقره» برای مملکت، آخوندزاده را به‌سوی الگوهای تازه‌ای از توصیف اجتماعی سوق می‌دهد. او پاتریوت را فردی معرفی می‌کند «که به‌جهت وطن‌پرستی و حب ملت، از بذل مال و جان مضایقه نکرده و به‌جهت منافع و آزادی وطن و ملت خود، ساعی و جفاکش باشد»، سپس، ادامه می‌دهد که «این حالت و خاصیت، همیشه در مردان غیرتمند بروز می‌کند». در اینجا آخوندزاده در راستای اهداف متمدنانه‌اش، سعی در تصاحب و کاربرد مفاهیمی دارد که دارای کنش گفتاری مطلوب هستند و در ایدئولوژی رقیب، برای توصیف شورهای دینی به‌کار می‌روند. مصنف «مکتوب‌الدوله» در جریان این بازتوصیف‌ها و موفقیت‌آمیز بودن استدلال‌هایش، «پیغمبر ما محمد» را، به‌سبب اقدامات «عظیم و شاقه‌اش» در جهت «سعادت وطن خود، عربستان، بالخصوص مکه، که عشیره او قریش در آنجا ساکن بود» از جمله افراد پاتریوت معرفی می‌کند (همان، ۱۶).

آخوندزاده در پی دخل و تصرف‌هایش در کاربرد مفاهیم، به مباحث تاریخی روی می‌آورد. او با نگاه کردن به تاریخ سرزمین ایران از زاویه مملکت‌داری و وطن‌پرستی، «سعادت، شکوه، و شوکت» را به وضعیت ایران پیش از اسلام پیوند زده و سپس، آن را به‌عنوان متاع گمشده عصر اسلامی جست‌وجو می‌کند و بیان می‌کند: «ای ایران! کو آن شوکت و سعادت تو که در عهد کیومرث و جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز می‌بود؟ سعادت و شوکت تو در جنب شوکت و سعادت حالیه ملل فرنگستان به‌منزله شمعی است در مقابل آفتاب، لیکن، نسبت به حالت حالیه ایران، مانند نور است در مقابل ظلمت». به‌این ترتیب، باستان‌گرایی آخوندزاده در فرایند تمدن‌خواهی‌اش ظهور کرد. به‌بیان روشن‌تر، او در ادامه کاربرد مفهوم سعادت برای اقتدار ملتی و مملکتی، ایران باستان را به‌سبب برخورداری «از کامرانی، نعمات، عزت، و آسایش»، کشوری متمدن، مقتدر، و باسعادت توصیف کرد و موردستایش قرار داد (همان، ۲۱).

آخوندزاده در عبارت‌های بالا سعی دارد بر مدیریت عقلانی و پلیتیکی ایران تأکید، و دستگاه سلطنت را از ورطه اوضاع رسولی خارج کند. در راستای تأکید بر مدیریت عقلانی، بر احکام پیمان فرهنگ در عصر سلاطین باستان، از جمله «بودن محاسبانی برای مالیات در هر شهر، کارگزاران و داروغگان، عدم قدرت احدی بر جور و تعدی، راهنمایی پادشاه توسط موبدانی که از جمیع علوم، خصوصاً تاریخ و احکام پیمان فرهنگ باخبر بودند» (همان، ۲۴-)

۲۲) تأکید می‌کند. او «نامداری سلاطین فرس در عالم» و «برگزیدگی ملت فارس در میان ملل عالم» و «وسعت عرصه ملک سلاطین فارس» (همان، ۲۶) را از «نتایج احکام فرهنگ» معرفی می‌کند و سرانجام، با نگاهی حسرت‌بار به «دولت و شوکت و قدرت و سعادت» باستان، «ظلم دیسپوت و زور فناتیک علما» را علت «ضعف و ناتوانی» کنونی ایران و «ذلت اهل» آن به علت فعلگی در ممالک عثمانی، روس، افغانستان، و هندوستان معرفی می‌کند (همان، ۲۷). آنچه در این عبارت‌ها مشهود است، این است که آخوندزاده با نگاه به مشکلات جامعه، یعنی بی‌قدرتی سلطنت در عرصه سیاست جهانی و وضعیت فقر و فلاکت ایرانیان، زبان به تمجید از ایران باستان گشوده است. آخوندزاده در نکوهش وضعیت «بی‌خبری امرای ایران از علم و قانون اداره و پلیتیک» جدید، آن را معلول «ظن اهل ایران به عبث بودن علمی غیر از علم آخرت، به واسطه مالاها و علمای فناتیک» (همان، ۶۰) گزارش می‌کند. سپس، در راستای تأکید بر لزوم «قاعده و قانون» (همان، ۴۳) در امر مملکت‌داری، این نگرش علما و عوام را با عنوان «جهالت» معرفی کرده و توصیه می‌کند، به جای «اعتقادات پوچی همچون مقبره‌سازی برای استجاب دعا و استشفای مرض» به «آبادی مملکت و رواج تجارت و آزادی ملت از فقر و تعمیر طرق و ساختن مریض‌خانه و بنا نمودن مدرسه علوم بامنفعت» (همان، ۴۰-۴۱) توجه کنند.

مصنف کمال‌الدوله با توصیه به «ملت دوستی و وطن پرستی»، آن را موجب «اتفاق» ملت و رفع «نفاق» ذکر می‌کند که باعث می‌شود، «ذلت و فقر، رفع شده و ثروت و مکنث برای او روی آورد» (همان، ۱۷۴). پیوند میان مفاهیم اتفاق براساس وطن پرستی و ثروت و مکنث، و ارجاع فقر و ذلت حالیه به نفاق، همگی در راستای مشروعیت‌زدایی از صورت‌بندی اجتماعی مبتنی بر دین دوستی و توجیه زیست سیاسی و اجتماعی ای انجام می‌شود که فاقد صبغه دینی باشد. وی همه اقداماتی که به گونه‌ای دین‌دارانه و به دلیل «حب دین و عمل به تکلیف برای ثواب» انجام می‌شد را ناشی از «عدم بصیرت و معرفت مردم از هجرت تا امروز» معرفی کرد و علما را با مفهوم هنجاری «فریبندگان عوام» در نظر آورد که مشغول «فتنه و شورش افکندن در خاک ایران» هستند و باعث «خانه‌خوابی متوطنان این اقلیم» شده‌اند (همان، ۱۷۵). آخوندزاده سپس با تذکر این مسئله که «هزار و دویست و هشتاد سال در خطا بوده‌ایم»، توصیه می‌کند که «بعد از این، خودمان را به مردگان تازیان، بنده شماریم. به طرف بازماندگان و یادگاران نیاکان خودمان عطف نظر بکنیم؛ یعنی پادشاهان ما و اولیای دولت ایشان و جمیع فرزندان ایران به

تعصب برادری و هم‌وطنی، زردشتیان ایران را مانند اولاد بشمارند» (همان، ۱۸۳-۱۸۲)؛ زیرا، «فقط امروز فهمیدیم که ما فرزند پارسیانیم و بر ما تعصب پارسیان فرض است نه اینکه تعصب رهنزان تازیان؛ یعنی تعصب وطن و هم‌جنسان و هم‌زبانان فرض است نه اینکه تعصب دین» (همان، ۱۸۴). وی بار دیگر «تعصب وطن و عشیره را غیرتمندی و باعث نیکنامی» معرفی کرده و امیدوار است «الواط و اشرار»، که منظورش همان محبان دین هستند، رفتار خودشان را در حق برادران وطنی خود «تغییر دهند و نسبت به آن‌ها رئوف و مهربان باشند» (همان، ۱۸۴). حتی در جایی، آرزوی «از بین رفتن پیروان بیگانه» می‌کند و در آن صورت است که «وطن ما گلزار خواهد شد و عدالت ایام سالفه، باز تجدید خواهد یافت» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۳۶).

آنچه می‌توان از متون آخوندزاده استنتاج کرد این است که وی تدبیر مشکلات سیاسی عصر، یعنی بی‌قدرتی ایران در عرصه سیاست جهانی، آوارگی، و عملگی ملت ایران و تجزیه ممالک و استیلای غرب بر آن را، منحصر به اخذ علم پلیتیک غربی توسط دولتمردان و وطن‌پرستی و ملت‌دوستی آحاد مردم می‌دانست. در جریان این توصیه‌ها و توجیحات، غیرت و فتوت بر فرد وطن‌دوست اطلاق، تشویق، و تحسین شد. وی همچنین، سعادت‌مندی، شکوه، و عزت را برای وضعیت اقتدار ملی و حراست وطن از تسلط بیگانگان، که نتیجه و برآیند سیاست وطن‌دوستانه بود، به‌کار برد. در پرتو این اقدامات، که با قصد نکوهش وضعیت جاری انجام می‌شد، ایران باستان، به‌سبب برخورداری از کامرانی و نعماتش، مورد توجه و تمجید قرار گرفت.

۲-۵. آقاخان کرمانی

آقاخان کرمانی، از جمله روشنفکران غیرمذهبی به‌شمار می‌آید. آقاخان، معضل اصلی زمانه خود را ابتدای ساختار سیاسی-اجتماعی بر دین تشخیص می‌دهد. او نیز مانند آخوندزاده، در راستای نگاه بنیادینش به «پلیتیک» که ناظر بر همه مقاصد و مطالبی بود که «در صرفه و صلاح دولت و مملکتی» است (همان، ۱۱۲)، سیاست را از اجرای اوضاع رسولی جدا می‌کند و در راستای همین پنداشت، به کاربرد مفاهیم مشغول می‌شود. آقاخان، پاتریوت را شخصی «غیرتمند و ارجمند» معرفی می‌کند که «برای ترقی ملت و تمدن مملکت خود از فرط حب وطن‌پرستی از بذل جان و مال و هستی مضایقه و خودداری» نمی‌کند. او ادامه می‌دهد که وجود این «شرف» در افراد پاتریوت، باعث می‌شود «محبی و هادی جماعتی» شوند، سپس

«پیغمبر عربی» را «که برای سعادت ملت عرب و عشیره قریش آن قدر شأن و شرافت اندوخت»، از جمله افراد پاتریوت معرفی می‌کند (همان، ۱۱۲).

کاربرد مفهوم سعادت در عبارت بالا، ناظر بر مدنیت است. آقاخان سعی دارد رسالت «پیامبر عربی» را مدنیت تفسیر کند و زاویه اخلاقی جدیدی را (توجیه و تأیید) به روی تمدن‌خواهی عصر خود بگشاید. مفهوم سعادت که در متون ایدئولوژیک دینی، بیشتر برای «زندگی براساس اوامر و نواهی شرعی و کسب رضایت پروردگار و فوز ابدی» به کار می‌رود، توسط آقاخان، برای «معالجه و مداوای امراض طاریه و اخلاق و عیوب فاسده» اشخاص «بادیه‌نشین و شترچران» که «در مکتب جهالت و بدبختی و نادانی فرو رفته» بودند و «از سعادت و صلاح خویش، به کلی غافل و بی‌خبر مانده» بودند (همان، ۱۷۵-۱۷۴) به کار گرفته شد. کرمانی با ردگیری کاربرد جدید مفهوم سعادت، و با نظر به وضعیت کنونی ایران، که آن را ناشی از «حملة اعراب، سقوط دولت سه‌هزارساله کیانیان، و رسوخ عادات این قوم در قوم ایرانی» می‌داند، با اندوه و حسرت، گذشته ایرانیان را ندا می‌دهد و می‌نویسد: «ای ایران! کو آن شوکت و سعادت تو که در عهد کیومرث و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز داشتی» (همان، ۱۱۹). ایران سعادت‌مند و باشکوه نزد آقاخان، به زمانی مربوط است که «مملکت ایران، مشهور عالم و ملتش، افتخار بنی‌آدم» بود. زمانی که «پادشاهانش بر پیمان فرهنگ عمل می‌کردند و... [ایران] در پرتو سلطنت ایشان از نعمات الهی و فیوضات نامتناهی بهره‌یاب شده، در عزت و آسایش پرورش یافته، زندگانی می‌کردند و در خارج آن، محترم‌تر و مکرم می‌زیستند» (همان، ۱۲۰) و نیز زمانی که «در هر شهری، حاسبان توانا و مستوفیان دانا» در کار بودند؛ زمانی که «از جانب پادشاه در جمیع شهرها، وقایع‌نگاران درست و راست و کارگزاران امین و کارآگاهان و داروغگان» منصوب و مسئول بودند و زمانی که «پادشاه، مقتدر، اما محروم از قدرت انحراف از احکام فرهنگ» بود؛ زمانی که «به حکم، علی‌السویه با رعایا» رفتار می‌شد، حق «تعدی و جور اعیان مملکت بر زیردستان» وجود نداشت، «رعیت به موجب قانون فرهنگ از محصولات ارضیه خود فقط نیم‌عشری زیاده نمی‌داد و...» (همان، ۱۲۴-۱۲۰).

هدف آقاخان از کاربرد جدید مفهوم سعادت، افزون بر مشروعیت‌بخشی به تمدن‌خواهی و مدنیت غربی، تخطئه متون ایدئولوژیک حاکم و خارج کردن دستگاه سلطنت از ورطه اجرای اوضاع رسولی بود؛ اوضاعی که به نظر آقاخان، مانع گذار به جامعه متمدن عدالت‌خواه می‌شد.

در این فرایند، باستان‌گرایی ظهور کرد و به سبب آبادانی و تمدنش که رهاورد «فرهنگ اورنگ پادشاهی» اش بود، مورد تمجید واقع شد؛ ایران سعادت‌مندی که «بعد از استیلای اعراب»، عاطل مانده بود و قوه اقتدارش «از کثرت خرافات و مزخرفات، باطل» شده بود (همان، ۱۲۹). معضل دیگری که آقاخان آن را برای دریافت تمدن غربی مشکل‌ساز می‌داند، «کدورت جهالت و تاریکی و زنگ عصبیت» دینی حاکم بر مناسبات اجتماعی بود. او با به‌کارگیری مفهوم فناتیک برای «کسی که در دین، متعصب بوده»، حجم و زیادتی پایبندی به «قیودات دینیه و تعصبات مذهبی» را عامل «هر قسم تعدی و درازدستی در مال و جان و عرض و ناموس مخالفین مذهب و دین و مغایرین ملت و آیین خود» معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که انتظار «ثواب و اجر» اخروی، او را از چنگال هر «باک»ی می‌رهاند و وی را آماده «روا داشتن هر زحمتی بر مخالفان مذهبش» می‌کند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۱۱-۱۱۰). کرمانی با تعدی نامیدن اعمالی که در متون ایدئولوژیک، غیرت دین‌دارانه توصیف می‌شد، پنبه جریان عمل موجود را می‌زند و سپس، پیکره نیمه‌جان آن را به میدان هم‌آوردی مناسبات جدیدی می‌فرستد که قصد اشاعه‌اش را دارد.

آقاخان با توصیه به از بین بردن چندگانگی‌های مذهبی و دینی در قالب مفاهیم «لججاج و عناد و کینه و نفاق و جریمه و جزیه» که میراث «مخاصمات و معادات قبیله‌ای اعراب بود» به انتقاد و نکوهش جریان حاکم می‌پردازد و هم‌گرایی آنان را با مفاهیم «اتحاد و یگانگی و اخوت و جنسیت» (کرمانی، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۲۲) می‌ستاید و مشروعیت می‌بخشد. آقاخان، تفرق مذهبی و دینی ایرانیان را که با شور و حرارت دین‌دارانه پیگیری می‌شد، «نفاق و شقاق»ی معرفی می‌کند که میراث «خوی عرب»ی است و به سبب «معاشرت با کیش تازیان، داخل خون و خوی و جزو طبع ایرانیان گشته» است و «مخرب اساس آدمیت و مضع حقوق مدنیت و معوق ترقیات ملت و دولت است» (همان، ۱۲۴). در همین راستا، به اهل ایران ندا می‌دهد که «ای پسران ایران بی‌سروسامان... در این تاریخ که از الطاف رحمانی و تصادفات زمانی روایح طیبه و نفعات روحانیة عدالت و تأسیس اساس مدنیت و مشروطیت به تأییدات غیبی و توفیقات لاریبی گردیده... دنائت و رذالت را کنار گذاشته، اتفاق و وفاق را پیشه خود کرده هر اساسی که مباین و مخالف بنیان حصین و بنیاد زرین سیاسی و منافی لوازم و مقتضیات منافع و فواید خیریه عمومیة جمهوریة است، مطرود و نابودش سازید» (کرمانی، ۱۳۲۴: ۶۲۹-۶۲۸).

آنچه از متون آقاخان استنتاج می‌شود، تلاش وی برای تغییر صورت‌بندی اجتماعی جدیدی است که آبادانی، قدرت، و تمدن را برای ایرانیان به‌ارمغان می‌آورد. این مسئله، دگرگون کردن ادراک‌ها و دریافت‌های اجتماعی مخاطبان دربارهٔ زیست سیاسی-اجتماعی را نزد آقاخان به یک ضرورت تبدیل می‌کند. خصیصه‌یابی دوبارهٔ صورت‌بندی اجتماعی حاکم از حالت مشروع و ستودنی به نامشروع و نکوهیدنی، کنشی است که کرمانی در سرتاسر متونش به انجام آن مشغول است. در کنار این موارد، پیگیری متعصبانهٔ قیده‌های دینی و مذهبی، وضعیت جاری حاکم بر ایران و مناسبات اجتماعی‌ای بود که آقاخان آن را نقطهٔ مقابل مدنیت و مانع‌گذار به آن می‌دانست. این امور، آقاخان را به‌سوی انجام کنش مرتبط با بازتوصیف‌های اجتماعی کشاند تا از این طریق بتواند پشتوانهٔ اخلاقی‌ای برای سبک جدید زندگی اجتماعی تدارک بیند. در این بازتوصیف‌ها، آبادانی و رفاه، سعادت نامیده شد و فرد وطن‌پرست (نه فرد فناپیک)، فردی غیرتمند و ارجمند توصیف گردید.

۳-۵. زین‌العابدین مراغه‌ای

زین‌العابدین مراغه‌ای، نویسندهٔ کتاب «سیاحت‌نامهٔ ابراهیم‌بیگ»، از معروف‌ترین و مؤثرترین افرادی است که در عصر ناصری به بیان انتقادی وضعیت مملکت روی آورده است. مراغه‌ای با اشاره به اقداماتی که در «عصر شهریار شیرشکار» (شاه‌عباس صفوی) انجام شده است، گرایش خود را به سیاست مملکت‌داری و پلیتیک جدید آشکار می‌کند. او با بیان تأسف آمیز این مسئله که «حدود مملکت ما از بلخ گرفته، تمامی سواحل دریای خزر و جبال داغستان و کوه‌های قفقاز را گذشته از بغداد به خلیج بصره و عمان منتهی» شده بود، به بیان اقدامات شاه‌عباس می‌پردازد. «محافظت طرق و شوارع»، «توسیع دایرهٔ تجارت»، «تزیید تجارت مملکت و ثروت عمومی»، «هموار نمودن آن‌همه راه صعب‌العبور، ساختن پل‌های متین بر روی رودخانه‌ها و برپا کردن کاروانسراهای متعدد و محکم در نقاط لازمه و باز کردن ابواب مروده با دول خارجه»، «صیانت مال و جان تجار هر ملتی از هرگونه تعدی و تجاوز و بخش نمودن مساوات به عموم رعیت، به شرط صداقت به دولت، بدون استثنای مذهب و آیین خود» از جمله اقداماتی هستند که مراغه‌ای به آن اشاره می‌کند و آن را دلیل «بلندی مقام» و «سلیمان احتشام»ی پادشاه می‌داند (مراغه‌ای، ۱۳۹۷: ۶۰-۵۹).

نویسندهٔ سیاحت‌نامه، عرب‌ستیز و سکولار نیست، اما با این تذکاریه‌ها که «ایران

[همان] است که سلطنت و عدالت از آن خاک پاک به سایر بلاد منتشر شده و [از عهد] کیومرث که نخستین پادشاه [بوده] تا اواخر ساسانیان، این مملکت، آباد و منبع عدل و داد» (همان، ۲۱۶) بوده، «گلستان روی زمین و همسنگ بهشت برین» بوده و «امروز، مغیلانزار به نظر می‌آید»، آن وقت «به علم و دانش، بلندآوازه» بوده و امروز، «چونان دیو و دد، روزگار به وحشت می‌سپرنند» (همان، ۱۲۸)، همان کنش‌هایی را انجام می‌دهد که منورالفکران دیگر انجام دادند. تخطئه وضع موجود در پرتو عدم کاربرد دینی مفاهیم عزت، شوکت، و سعادت (خنثی‌سازی کنش گفتاری مطلوب این مفاهیم در توصیف و ارزیابی سلطنت)، بخشی از کنشی است که مراغه‌ای در راستای نگاه جدیدش به سلطنت و سیاست انجام می‌دهد و برعکس، بر عزت ایران باستان به سبب عمارت و آبادانی‌اش پای می‌فشارد. او ایرانیان را «اولین قوم متمدن روی زمین» معرفی می‌کند که «بیشتر از سایر ملل به عزت و افتخار می‌زیستند»، ولی اکنون، «وحشی‌تر از همه اقوامشان می‌دانند» (همان، ۱۴۶).

مراغه‌ای نیز وطن دوستی را پیش درآمد تمدن‌خواهی می‌داند. او از اینکه «احدی از منافع مشترکه وطن و ابنای وطن سخن نمی‌گوید؛ [به‌گونه‌ای که گویا] نه این وطن از ایشان است و نه با یکدیگر هم‌وطن‌اند» (همان، ۷۷) اظهار تأسف می‌کند و از ایرانیان می‌خواهد، «وطن خودشان را در انتظار بیگانگان محترم دارند. اسباب عزت و افتخار اخلاف خودشان را فراهم بیاورند. وطن را خانه خود و اولاد وطن را اولاد خود شمارند». مراغه‌ای در عبارت‌های بالا، مفاهیمی را خنثی می‌کند که در صورت‌بندی سیاسی موردنظرش بی‌اهمیت است. حذف کاربرد مفاهیم کفار و فجار برای توصیف بخشی از جمعیت و جایگزین کردن آن با مفهوم ابنای وطن، بیانگر تلاش او برای توجیه و مشروعیت بخشی به صورت‌بندی جدید موردنظرش است. وی درهمین راستا، «تربیت اولاد و آباد نگه داشتن خانه [را] از نخستین تکالیف انسانیت» معرفی می‌کند (همان، ۲۲۷).

اگرچه مراغه‌ای تمدن‌خواه است و مفاهیم را درهمین راستا به‌کار می‌گیرد، اما برخلاف روشنفکران دیگر تلاش می‌کند مؤلفه‌های تمدن جدید را در اسلام جست‌وجو کند. وی با اذعان به اینکه اسباب ترقی و تمدن همچون «حب وطن، اتفاق، اخوت» در «قوانین و احکام شریعت پاک اسلام» (همان، ۲۱۵) وجود دارد، «حب وطن» در نزد «شارع مقدس اسلام» را «هم‌سنگ ایمان» معرفی می‌کند (همان، ۵۱)؛ وطنی که «وطن معنوی و آخرت» نبود؛ زیرا «پیغمبر برای حفظ و حب وطن اخروی، درع به تن مبارک خود راست نمی‌فرمود و شمشیر به کمر مقدس خود نمی‌بست و در

روز فتح مکه آن خطابه مقدس را که معنی حب الوطن من الايمان بود، به وطن اخروی خطاب نمی فرمود؛ بنابراین، سزاوار بود که «مسلمانان غیرتمند پاکدین، معنی حب الوطن را بیاموزند و بدانند وطنی که به حب آن مأموریم، همانا خاک پاکی است که در آن به عرصه وجود آمده ایم و حفظ و حب همان فضا و در و دیوار گلین آن، که مسکن عیال و اولاد و ناموس ما و مدفن نیاکان ما و محل نشو و نمای ما است، بر ما واجب و فرض عین است» (همان، ۱۷۱). مراغه‌ای با این عبارت‌ها، نه تنها حب وطن را در قالب مفهوم غیرتمندی و پاکدینی، جایگزین حب دین می‌کند، بلکه حتی آن را اصلی از اصول اسلام معرفی کرده است.

به این ترتیب، مراغه‌ای همانند آخوندزاده و آقاخان، تمدن خواهی و مدنیت را با مفهوم سعادت و عزت توصیف می‌کند و زیست اجتماعی کیش محورانه را به حاشیه نقد و نکوهش می‌راند. به نظر او تمجید از ایران باستان نیز به اعتبار آبادانی و سلطنت رعیت پرور آن انجام می‌شود. اما مراغه‌ای برخلاف آخوندزاده و آقاخان سعی می‌کند، مؤلفه‌های مدنیت را در اسلام کشف و نمودار کند. او با آگاهی از اینکه مدنیت و تمدن خواهی با مؤلفه‌های عدالت، مساوات، و اخوت، نیازمند عبور از مناقشات مذهبی است، مفهوم ابنای وطن را مطرح و حب وطن را هم‌سنگ ایمان معرفی می‌کند و مشروعیت می‌بخشد.

۴-۵. عبدالرحیم طالبوف تبریزی

طالبوف با توجه به ارزیابی‌ای که از وضعیت مملکت دارد، به بی‌خبری از «هجوم ملل اجنبی که چون سیل بنیان‌کن، دور مملکت را فراگرفته» اشاره می‌کند که ناشی از «غشاه سامعه و باصره» است و باعث شده ندانیم «وطن و مذهب... در معرض خطر است» (طالبوف، ۱۳۵۶، ج ۲: ۹۴). وی وضعیت کنونی «مملکت» را از حیث «علم و ثروت و حیثیت» دچار «قحطی و گرانی» ارزیابی می‌کند که «از طرف جهل و نکبت بسیار بسیار فراوانی و ارزانی» دارد. طالبوف در ادامه این توصیف و ارزیابی که با توجه به تمدن جدید انجام می‌شود، با لحنی تأسف آمیز اعتقاد به «فرقه ناجیه بودن در میان همه ملل عالم» را، به عنوان تنها «زیور عروس عقاید روحانی ما»، به چالش می‌کشد که بیانگر ناکافی بودن آن برای تولید ثروت و حیثیت است (همان، ۱۲۳).

به نظر طالبوف نیز خروج از این بن‌بست، نیازمند «غیرت، حمیت، و عصیت» ورزیدن «در حفظ عزت وطن و ناموس وطن و ازدیاد ثروت وطن و تربیت اولاد وطن است و بس» (همان، ۹۳-۹۲). تغییر کاربرد مفهوم غیرت و حمیت بر حفظ وطن، نمودار تلاش طالبوف برای حذف اهمیت

وابستگی‌های دینی در عرصه اجتماعی و سیاسی است. او مخاطبانش را تفهیم می‌کند که «این وطن که وظیفه ما در حفظ او و ترقی او، هر نوع فداکاری و جان‌سپاری است، ایران است، که اسامی شهرهای معروفش شیراز، اصفهان، یزد، کرمان، کاشان، طهران، خراسان، قزوین، رشت، تبریز، خوی، و سایر ملحقات او است» (همان، ۹۳). طالبوف در راستای تأکید بر فضیلت وطن‌دوستی در جامعه دینی این دوره، پاس داشتن حرمت وطن‌پرستان را یکی از وظایف انبای وطن معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد، «هرکس در حفظ ناموس وطن و استقلال و سرپرستی آن، جلادت و صداقت مثمر نتایج مهمه ظاهر سازد...، چنین شخص بزرگوار و وطن‌پرست را از اخلاف حالیه و آئیه وطن، باید همیشه برای تشویق دیگران و تحریک غیرتمندان بستایند و روز ولادت و وفات او را از ایام تشریفات ملتی قرار دهند» (همان، ۱۰۱).

تغییر جهت حب اجتماعی مردم در نزد طالبوف به‌گونه‌ای پیش می‌رود که ولادت و وفات وطن‌پرستان را به دلیل کرامت و بزرگواری‌شان، جزو ایام ملتی قرار می‌دهد و شایسته یادآوری معرفی می‌کند. وطن برای طالبوف، «مسکن محدودالمسافه» ای است که دربرگیرنده «ملت، یعنی هیئت جامعه بشری» است (همان، ۱۲۷). این مسکن محدودالمسافه، «ملک موروثی» ای است (طالبوف، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۲۴)، که «دارای قدمت تاریخی» است (طالبوف، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۹) و «عید نوروز از اجله و اقدم اعیاد» آن است، و لازم است که همه ایرانیان به شکوه و قدمت تاریخ و فرهنگ آن در نزد سایر ملل به خودشان بیالند (همان، ۳۱-۳۰).

سرانجام، طالبوف با توجه به این مسئله که «ملیت هر طایفه، بسته به استقلال آن‌هاست» (طالبوف، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۲۴)، توصیه می‌کند که «باید چشم غیرت را باز نمایم و گوش ناموش به آواز خیرخواهان عاقل وطن بداریم... و از روی قوانین مضبوطه، اداره خانه خودمان را، که اجرای اوامر شرع شریف و حاوی جمیع جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی و سد سدید به تعدیات اقویا بر ضعف و ظالم بر مظلوم است، استدعا بکنیم... و از روی علم و بصیرت، ملیت خودمان را در روی اساس شرع قوی و بنای محکم اسلام منظم نموده، به اخلاف خود یادگار بگذاریم»، درغیراین صورت «اخلاف ما از این جهل و بی‌علمی و نداشتن قانون مملکت و ندانستن حقوق وطن محبوب، در آینده خانه شاگرد و نوکر و چوپان ملل اجنبی می‌شوند» (همان، ۹۹).

به این ترتیب، طالبوف نیز در کسوت یکی از چند روشنفکر عصر ناصری، خطر زود هنگام استیلای قدرت‌های غربی را احساس کرده و راه‌هایی از آن را تمام کردن منازعات و

دغدغه‌های صرفاً دینی معرفی می‌کند و در پی آن است که حب وطن و وطن پرستی را به عنوان یک فضیلت در زندگی فکری و اجتماعی این دوره، جاسازی کند؛ فضیلتی که آن را آبخور تلاش برای قانون گذاری و حفظ حقوق فردی و عمومی اهل مملکت می‌داند. الزام وطن پرستی در مسیر تمدن، محمل ظهور باستان گرایی در اندیشه طالبوف است.

جدول شماره (۲) فرایند تفسیر متون را برپایه چهار مرحله پیشنهادی اسکینر نشان

می دهد.

جدول شماره (۲). چهار مرحله تفسیر و فهم متون روشنفکران عصر ناصری

مراحل	موضوع مورد بررسی	محور موضوع	عمل مفسر/ مورخ	نتیجه تفسیر
گام نخست	مشروعیت داشتن سلطنت و ساختار سلسله مراتبی اجتماعی در متون دینی	کاربرد مفهوم سعادت و سعادت مندی برای فراهم شدن امکان زیست متشرعانه توسط سلطنت دین پناه	کاربرد مفهوم سعادت برای زندگی متمدنانه توسط روشنفکران	انتقاد به سلطنت و ساختار اجتماعی و در نتیجه، رد هنجارهای دینی به سیاست و جامعه در متون روشنفکران
گام دوم	بی قدرتی سلطنت در عرصه سیاست جهانی، ظلم و بی قانونی در عرصه داخلی و جهل، فقر و فلاکت ایرانیان	عدم تعلق به وطن و به طور کلی فقدان عنصر وطن به عنوان یک تعلق اجتماعی از یک سو، گرفتاری جامعه در کشاکش های کیشی برآمده از ابتدای زیست سیاسی اجتماعی در پرتو کاربرد مفاهیم سعادت، کفر، و غیرت دین دارانه از سوی دیگر	تلاش برای جایگزینی وطن دوستی و سوق دادن جامعه به سوی همکاری های وطن پرستانه	رفع بن بست های هنجاری حاکم بر جامعه و عبور به جامعه متمدن و مرفه
گام سوم	شکل گیری سلطنت شیعه پناه قاجار و تلقی کردن آن به عنوان یکی از ارکان منصب امامت به عنوان عامل اجرایی اوضاع رسولی در متون ایدئولوژیک شیعه	مشروعیت بخشی به آن با عنوان های سیاست فاضله و دولت حقه در متون ایدئولوژیک جامعه (متون فقهی) به واسطه فراهم کردن زیست متشرعانه برای مؤمنان	دیسپوتیسم و فتایتیک نامیدن دو رکن سلطنت مجتهد به عنوان ارکان اوضاع رسولی	نکوهش توصیف ها و ارزیابی های دینی از سیاست و جامعه و خصیصه یابی دوباره آن ها برپایه مدنیت در متون روشنفکران
گام چهارم	نگارش متون انتقادی توسط روشنفکران به مثابه کنشی سیاسی در راستای تمدن خواهی در چارچوب نظام هنجارین دینی جامعه	تأیید سلطنت با کاربرد مفهوم دولت سعادت مند و تأیید مناسبات اجتماعی موجود با کاربرد مفاهیم مؤمنان/ ملل عاطله و نحل باطله	تغییر کاربرد مفهوم سعادت، و خنثی سازی کنش گفتاری نامطلوب واژه های ایدئولوژی حاکم همچون کفار و فجار توسط روشنفکران	نکوهش و مشروعیت زدایی از صورت بندی دینی جامعه و حکومت/ ستایش و مشروعیت بخشی به مدنیت و تمدن و در نتیجه، تمجید از ایران باستان به واسطه مدنیتش در برابر ایران دوره اسلامی

نتیجه‌گیری

روشنفکران پس از آشنایی با سامان سیاسی غرب، در پی نوسازی نظام سیاسی اجتماعی ایران برآمدند. نابرابری موجود در دارالایمان و برداشت‌هایی که از سیاست و سلطنت وجود داشت، عبور به جامعه متمدن قانون‌مدار و عدالت‌محور را با مشکل روبه‌رو کرده بود. برپایه متون ایدئولوژیک حاکم، سلطنت به‌عنوان یکی از ارکان منصب امامت با هدف تکمیل نفوس خلایق به اقامه شریعت مشغول بود. در پرتو این متون که نظام هنجارین جامعه را تشکیل می‌دادند، سعادت به وضعیت آشکارگی معالم حلال و حرام اطلاق می‌شد و شوکت و عظمت دولت نیز به عزت و حمایت دین و مؤمنان و استتار و سرکوب اعدای حق تعریف می‌شد. این روشنفکران که اصلاح باورها و ادراک‌های اجتماعی مخاطبان خود را برای گذر به جامعه موردنظر ضروری می‌پنداشتند، به امر دخل و تصرف در کاربرد مفاهیم هنجارین روی آوردند تا از این طریق بتوانند نظام هنجارین جامعه را برای پذیرش صورت‌بندی جدید سیاسی-اجتماعی آماده کنند و روزنه اخلاقی جدیدی را برای نگاه کردن به امور تدارک ببینند. روشنفکران در تکاپو برای مدنیت، آبادانی و رفاه مادی را سعادت نامیدند و تلاش وطن‌دوستانه برای تدارک این نوع آبادانی را غیرتمندی توصیف کردند؛ درحالی‌که کاربرد مفهوم سعادت در جامعه آن روز، ناظر بر اجرای شریعت بود و با شور غیرتمندانه دنبال می‌شد. این تغییر کاربرد از سوی روشنفکران، با قصد گذر از صورت‌بندی اجتماعی سنتی و گذار به جامعه متمدن انجام می‌شد که به‌نوبه خود، به‌معنای انتقاد از متون ایدئولوژیک نیز بود. توجیه شور وطن‌پرستانه و ملت‌دوستانه در راه آبادانی مملکت، امری بود که جایگزین دین‌دوستی و شور ناشی از آن شد. افزون‌براین، روشنفکران با خنثی‌سازی کنش گفتاری نامطلوب مفاهیم ناظر بر دسته‌بندی ارزشی ساکنان دارالایمان (کفار و فجار) که صبغه دینی داشت، اهمیت کیش و آیین را در عرصه اجتماعی و زیست جمعی به‌حاشیه برده و امری بی‌اهمیت به‌شمار آوردند و درمقابل، بر ایرانی (هم‌وطن) بودن همه افراد در قالب مفهوم ابنای وطن، تأکید کردند؛ بنابراین، کنشی که روشنفکران در بستر تاریخی و زبانی جامعه عصر ناصری در حال انجام آن بودند، نکوهش صورت‌بندی مرسوم اجتماعی و تلاش برای توجیه صورت‌بندی جدید به‌واسطه تغییر کاربرد مفاهیم بود. باستان‌گرایی در این فرایند رخ نمایاند. روشنفکران با تمرکز بر تمدن‌خواهی، ایران دوره اسلامی را، که به‌واسطه تلقی‌های خاصش از سیاست و جامعه، وضعیتی متفاوت با تمدن جدید داشت، به‌حاشیه رانده و ایران باستان را به‌واسطه آبادانی و رفاهش، عصر باشکوه و سعادت‌مند تاریخ ایران معرفی کرده و آن را توجیه و ستایش کردند.*

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۸). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، نشر نی.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۷۹). نامه‌های الجمال، نامه‌ها و اسناد سیاسی-تاریخی. تهیه تنظیم و تحقیق و ترجمه سیدهادی خسروشاهی. تهران: کلبه شروق.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). بینش‌های علم سیاست. جلد اول: در باب روش. ترجمه فریبرز مجیدی. چاپ اول. انتشارات فرهنگ جاوید.
- اشرف، احمد (۱۳۸۹). هویت ایرانی. ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- اکبری، علی محمد (۱۳۸۵). تبارشناسی هویت جدید ایرانی عصر قاجار و پهلوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۷۵). رویکرد غرب‌گرایان به نوسازی ایران. کتاب سروش. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۷). الفبای جدید و مکتوبات. به‌اهتمام پروفیسور حمید محمدزاده. تبریز: نشر احیا.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۹۵). مکتوبات کمال‌الدوله. به‌اهتمام علی اصغر حقدار، اسنادی از مشروطه‌پژوهی در ایران، دفتر پنجم. چاپ اول. تهران: باشگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۰). شورش بر امتیازنامه رژی. چاپ اول. تهران: انتشارات پیام.
- براون، ادوارد (۱۳۷۱). یک سال در میان ایرانیان. ترجمه ذبیح‌الله منصوری. تهران: انتشارات معرفت.
- تبریزی، محمدعلی (۱۳۹۰). مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه. گردآوری شده توسط محمدحسن رجبی. جلد ۱. تهران: نشرنی.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱). حیات یحیی. جلد دوم. تهران: انتشارات عطار.
- رستمی، مسعود؛ زیباکلام، صادق (۱۳۹۷). تبارشناسی ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرا و دیگری‌سازی. فصلنامه پژوهش‌های جهان اسلام، سال هشتم، شماره سوم.
- ژوبر، پ. آ. (۱۳۷۶). مسافرت به ارمنستان و ایران. ترجمه محمود مصاحب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سپهر، محمدتقی (۱۳۷۷). ناسخ‌التواریخ. به‌اهتمام جمشید کیانفر. تهران: اساطیر.
- سیاح (۱۳۴۶). خاطرات حاج سیاح. به‌کوشش حمید سیاح. به‌تصحیح سیف‌الله گلکار. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شفتی قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۳۹۰). مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه. گردآوری شده توسط محمدحسن رجبی. جلد ۱. تهران: نشرنی.
- شیرازی، اصغر (۱۳۹۵). ایرانیت، ملیت، قومیت. تهران: انتشارات جهان کتاب.
- شیرازی، میرزا محمدنصیرالحسینی فرصت‌الدوله (۱۳۳۳). نقل از سیدجمال‌الدین افغانی در دبستان‌الفرصه، بمبئی: مطبع سپهر مظفری.

- صفائی، ابراهیم (۱۳۵۲). یکصد سند تاریخی، نهمین کتاب اسناد سیاسی. تهران: چاپخانه شرق.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۶۴). احمد. تهران: انتشارات شیرازه.
- طرفداری، علی محمد؛ علی زاده، محمدعلی (۱۳۸۹). تبارشناسی مبانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری ملی گرایانه دوران قاجار و مشروطه. فصلنامه مطالعات سیاسی، شماره ۷.
- عضدالدوله، احمد میرزا (۱۳۶۲). تاریخ عضدی. مؤسسه انتشاراتی سرو.
- قادری، طاهره؛ میرزایی، سید آیت‌الله (۱۳۹۰). ناسیونالیسم ایرانی در سده نوزدهم. فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۱۸، شماره ۲.
- قدیمی قیداری، عباس (۱۳۹۱). تاریخ‌نویسی باستان‌گرا و ناسیونالیستی در ایران عصر قاجار. فصلنامه علمی تخصصی مطالعات تاریخ ایران اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، پیاپی ۱.
- کچوییان، حسین (۱۳۸۴). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد. تهران: نشر نی.
- کرمانی، آفاخان (۲۰۰۰). سه مکتوب. به‌کوشش بهرام چوبین. دردسترس در: [http:// books. Myownflag. Org](http://books.Myownflag.Org)
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۵۴). پنج نامه از فتحعلی‌شاه به میرزای قمی. مجله بررسی‌های تاریخی، سال دهم، شماره پنجاه‌ونهم.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳). تاریخ مشروطه ایران. ۲ جلدی. انتشارات امیرکبیر.
- مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۳۹۷). سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ. به‌کوشش م. ع سپانلو. تهران: نشر آگه.
- مستشارالدوله، میرزایوسف (۱۳۹۷). رساله یک کلمه. به‌کوشش باقر مؤمنی. چاپ اول. لندن: نشر مه‌ری.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۲۱). شرح زندگانی من، یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجار از آقامحمدخان تا آخر ناصرالدین شاه. جلد اول، تهران: انتشارات زوار.
- مشیرالدوله، میرزاجعفرخان (۱۳۲۰). تحقیقات سرحدیه. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ملکم‌خان، ناظم‌الدوله (۱۳۰۷). روزنامه قانون. نمره اول. شهرالرجب.
- ملکم‌خان، ناظم‌الدوله (۱۳۶۳). مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان. تدوین و تنظیم محمد محیط طباطبایی. چاپ حیدری، تهران: انتشارات علمی.
- نجفی کاشف‌الغطا، حسن‌بن‌جعفر بن خضر (۱۳۸۰). در احکام‌الجهاد و اسباب‌الرشاد. قائم‌مقام فراهانی. ویراستار غلامحسین زرگری‌نژاد. تهران: نشر بقیه.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۹۰). مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه. گردآوری‌شده توسط محمدحسن رجبی. جلد ۱. تهران: نشر نی.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۹۰). مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه. گردآوری‌شده توسط محمدحسن رجبی. جلد ۱. تهران: نشر نی.
- هدایت، رضاقلی (۱۳۸۰). روضه‌الصفاء. جلد ۱۰. بخش اول زندیه و قاجاریه تا پایان جنگ اول ایران و روس و بخش دوم دنباله سلطنت فتحعلی‌شاه. تصحیح و تحشیه جمشید کیانفر، انتشارات اساطیر.

Austin. J.I. (1970). *Performative Utterance*. In *Philosophical Papers*. Second edition. eds by j.o. Ursmon and Warnock. Oxford: at the Clarendon Press. Pp.

233-252.

Ball, Terence (2004). History and the Interpretation of Texts. In: *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (London: Sage Publication. 18-30

Syrjamaki. juSami(2011). *Sins of a Historian. Perspectives on the Problem of Anachronism*. Academic Dissertation. To be Presented with the Permission of the Board of the School of Humanities and Social Sciences of the University of Tampere. School of Humanities and Social Sciences Finland. On September.

skinner. Quentin (1970). Conventions and Understanding of Speech Sct. Skinner. *The Philosophical Quarterly*. 20(79). Philosophy of Language Number apr. pp 118-138.

Tully. James (1998b). The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinners Analysis of Politics. James Tully. In James Tully (ed) Meaning and Context: *Quintin Skinner and his Critics*. Princeton: University Press.