**Art, Culture & Media Quarterly**

**2026/ Vol. 1/ No. 2/ PP 34-57**

https://doi.org/ 10.22034/acmj.2026.600404.1019

**Research Paper**

# Redefining Culture in Aftab va Zamin: A Critique of the Discourse of Absence and the Conceptualization of "True Capital" in the Constitutional Era

**Seyyed Esmaeil Masoudi**

Assistant Professor, Department of Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran:

se.masoudi@hafez.shirazu.ac.ir

**Hossien Abbasi**

PhD Candidate in Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran, (Corresponding Author):

hossein.abbasi@hafez.shirazu.ac.ir

Received:
2026/09/02

Accepted:
2026/09/13

## Abstract

The Constitutional Era marked a turning point in the history of political thought in Iran, during which new concepts such as "culture," "progress," and "civilization" were formulated within the consciousness of the intellectual elite. Drawing on a postcolonial approach and the method of critical phenomenology, this study examines the treatise Aftab va Zamin (The Sun and the Earth), written by Mirza Abbas Yazdi in 1332 AH, and demonstrates how the treatise offers an alternative to the reified conception of culture prevalent within a dominant discourse of absence that defined Iran in terms of what it lacked. The findings show that, through four fundamental ruptures—radical criticism of modern progress and civilization; a reinterpretation of Iranian history as a source of spiritual capital; a critique of imitative constitutionalism and an emphasis on cultural contexts; and a critique of the modern political economy—the author challenges the Orientalist epistemic logic and the discourse of absence, formulating an alternative conception of Iranian culture. Within this alternative, "true capital," defined as beliefs and spiritual values, is presented as a counterpoint to the discourse of absence. By bringing an overlooked treatise to the fore, this study demonstrates that even amid the dominance of Orientalist discourse, alternative voices existed that subjected its fundamental premises to critical scrutiny. A critical rereading of this treatise can contribute to revising dominant narratives of the cultural history of the Constitutional Era and to rethinking the concept of "culture" on the basis of Iran's historical and spiritual resources.

**Keywords:** Discourse of Absence, Orientalism, True Capital, Critical Phenomenology, Aftab va Zamin, Constitutional Era.

ISSN: 3134-0903

## Extended Abstract

### Introduction

The relationship between «culture» and «politics» in Constitutional-era Iran is a complex theoretical juncture. Intellectuals drew on Western concepts—constitutional law, parliament, freedom, homeland, and national rights—to reflect on backwardness, modernity, and identity. Yet a neglected question is not the «essence» of these concepts, but «how» they emerged in the elite's consciousness. This research examines how «culture», «progress» and «civilization» appeared within that horizon of understanding, and how this related to dominant epistemic discourses. The Constitutional Revolution was not merely social but a turning point challenging prior political, economic, and cultural heritage. Iran entered transformations bringing new patterns: debates on human rights arose, and for the first-time theoretical reflection on the inherited past occurred, with efforts—largely unsuccessful—to adapt it to modern conditions. Economically, Iran became part of a world under global capitalism's profound influence (Abadian, 2003: 7). Within this context, Orientalist discourse drew an image of «lack» in the East: lack of law, modern state, rationality, and civil society.

### Theoretical Framework

This research rests on two pillars: the critique of Orientalism and the discourse of lack, and the postcolonial approach for deconstructing dominant knowledges. Edward Said, in *Orientalism* (1978), shows the «Orient» is not an objective reality but a discursive construct defined against the «West»—«a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between 'the Orient' and... 'The Occident'» (Said, 1979: 2-3). Bryan Turner, drawing on Said and Foucault, argues Western sociology—especially Weberian and Marxist—defined Islamic societies as a «system of lacks»: «absent cities, absent middle class, absent autonomous urban institutions, and absent property» (Turner, 1994: 40). This logic links to an objectifying view of culture: not a dynamic network of meanings formed and reproduced in history, but an «object» measurable by quantitative criteria, comparable to others, and if «deficient», replaceable by the Western model. Postcolonial studies further emphasize modern social sciences formed in the heart of empire, inseparable from imperial knowledge: «social theory was born in/from, and to some extent for, modern empire» (Go, 2016: 1). This framework enables a critical reading of *Aftab va Zamin*, revealing its relation to the dominant Constitutional discourse as one constructed within epistemic colonialism—where «lack» was formulated as «lack of science», «lack of law», «lack of education», and «lack of patriotism».

### Methodology

This research employs critical phenomenology, which does not seek the «objective reality» of culture but asks how concepts «appeared» within the elite's horizon of understanding. Phenomenology views text not as a neutral document but as the locus of consciousness and the author's semantic horizon. Critical phenomenology, unlike classical readings focused on universal structures of consciousness, emphasizes that a priori structures of experience are always formed within specific historical, cultural, and social contexts—«contingent structures

of experience» (Al-Saji, 2024: 2-6). Analysis proceeds at three levels: (1) phenomenological description of the author's semantic horizon (how progress, civilization, constitutionalism, and culture appear in his consciousness); (2) revealing lack-oriented presuppositions operating as «natural attitude» in contemporary texts (*Ketab-e Ahmad*, *Sur-e Esrafil*, *Hab al-Matin*); and (3) demonstrating *Aftab va Zamin*'s rupture from this horizon and its replacement with an alternative based on «true capital».

**Findings**

*Aftab va Zamin* (The Sun and the Earth), by Mirza Abbas Yazdi (1914/1332 AH), eight years after the Constitutional decree, offers a distinctive voice through four fundamental ruptures: First, a radical critique of the age of progress and modern civilization, where Western «progress» is revealed as new «deception» and «liberty and equality» become instruments of domination (Yazdi, 2013: 273-275). Second, a reinterpretation of Iran's history as spiritual capital challenging the Orientalist «narrative of decline» (Turner, 2014: 6) and emphasizing historical continuity (Yazdi, 2013: 252-253). Third, a critique of imitative constitutionalism: mere adoption of Western institutions without attention to cultural and historical contexts not only fails to resolve problems but reproduces despotism in new form (Yazdi, 2013: 294-295). Fourth, a critique of political economy and modern capitalism: the «lacks» attributed to Iran result from unequal global power and wealth relations, through the monetary system and usury, transferring surplus value from poor to wealthy societies (Yazdi, 2013: 284-285). Against the dominant discourse of lack, the author redefines Iran based on «true capital» (beliefs and spiritual values), viewing culture not as object but as a «system of meaning-making».

**Conclusion**

By highlighting a neglected treatise, this research demonstrates that within an era dominated by Orientalist discourse, alternative voices fundamentally critiqued this hegemonic framework. The postcolonial reading of *Aftab va Zamin* offers implications for cultural studies: first, redefining culture based on «assets» rather than «lacks»—the discourse of lack is not neutral description but a discursive construct within Orientalism that, defining culture by deficiencies, deprives us of understanding «what is». Second, a critique of imitative cultural policies—the author's critique of «imitation in constitutionalism» emphasizes cultural policymaking cannot rest merely on borrowing external models. Third, attention to «spirituality» and «beliefs» as cultural capital—Iran's «true capital» lies not in material objects but in the meaning-making system of Iranian-Islamic culture. This research focuses primarily on conceptual and discursive dimensions, paying less attention to social and economic contexts of production (author's class position, networks), which could be subjects of future research: comparative study of alternative Constitutional treatises to identify discursive diversity; examining social contexts of alternative perspectives' formation; and comparing this treatise's economic critique with new theories of political economy.

فصلنامهٔ علمی هنر، فرهنگ و رسانه
سال اول، شمارهٔ دوم، تابستان۱۴۰۵، صص ۵۷-۳۴
https://doi.org/ 10.22034/acmj.2026.600404.1019

مقالهٔ پژوهشی

# بازتعریف فرهنگ در رسالهٔ *آفتاب و زمین*:

# نقد گفتمان فقدان و صورت‌بندی «سرمایهٔ حقیقی» در عصر مشروطه

**سید اسماعیل مسعودی**
استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران: se.masoudi@hafez.shirazu.ac.ir
**حسین عباسی**
دانشجوی دکتری گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسندهٔ مسئول): hossein.abbasi@hafez.shirazu.ac.ir

**تاریخ دریافت:**
۱۴۰۵/۰۶/۱۱
**تاریخ پذیرش:**
۱۴۰۵/۰۶/۲۲

## چکیده

عصر مشروطه، نقطهٔ عطفی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی ایران است که در آن، مفاهیمی نوین چون «فرهنگ»، «ترقی» و «تمدن» در آگاهی نخبگان صورت‌بندی شد. این پژوهش، با رویکرد پسااستعماری و روش پدیدارشناسی انتقادی، به خوانش رسالهٔ آفتاب و زمین (نوشتهٔ میرزا عباس یزدی، ۱۳۳۲ق) پرداخته است و نشان می‌دهد که چگونه این رساله در برابر گفتمان مسلطِ فقدان‌محور که ایران را براساس «نداشته‌ها» تعریف می‌کرد، بدیلی برای نگاه شیءانگارانه به فرهنگ ارائه می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که نویسنده با چهار گسست بنیادین (نقد رادیکال ترقی و تمدن جدید، بازخوانی تاریخ ایران به‌مثابهٔ منبعی از سرمایهٔ معنوی، نقد مشروطهٔ تقلیدی و تأکید بر زمینه‌های فرهنگی، و نقد اقتصاد سیاسی مدرن) در برابر منطق معرفتی شرق‌شناسانه و گفتمان فقدان، صورت‌بندی بدیلی از فرهنگ ایرانی ارائه می‌کند و «سرمایهٔ حقیقی» (عقاید و معنویات) را به‌مثابهٔ بدیلی برای گفتمان فقدان مطرح می‌سازد. این پژوهش با برجسته‌سازی رساله‌ای مغفول، نشان می‌دهد که در دل عصرِ سیطرهٔ گفتمان شرق‌شناسانه، صداهای دیگری نیز وجود داشته‌اند که به نقد بنیادینِ این گفتمان پرداخته‌اند. بازخوانی انتقادی این رساله به بازنگری در روایت‌های مسلط از تاریخ فرهنگی عصر مشروطه و بازاندیشی در مفهوم «فرهنگ» براساس داشته‌های تاریخی و معنوی یاری می‌رساند.

**واژگان کلیدی:** گفتمان فقدان، شرق‌شناسی، سرمایهٔ حقیقی، پدیدارشناسی انتقادی، آفتاب و زمین، مشروطه، فرهنگ.

CC BY

ISSN: 3134-0903

این مقاله مستخرج از پروژهٔ «مطالعهٔ پدیدارشناسی هرمنوتیکی رهیافت‌های نسبت دولت و فرهنگ در ایران معاصر: نگاهی جامعه‌شناختی - فلسفی» است که با حمایت «پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات» در سال ۱۴۰۴ - ۱۴۰۵ به انجام رسیده است.

## مقدمه و بیان مسئله

نسبت میان «فرهنگ» و «سیاست» در ایران عصر مشروطه، یکی از پیچیده‌ترین گره‌گاه‌های نظری در تاریخ اندیشهٔ سیاسی معاصر به شمار می‌رود. در این دوره، روشن‌فکران و روزنامه‌نگاران ایرانی، با بهره‌گیری از مفهوم‌ها و نهادهای مدرن غربی (چون قانون اساسی، مجلس، آزادی، وطن و حقوق ملت) به تأمل در باب عقب‌ماندگی و تجدد و هویت ملی پرداختند (حائری، ۱۳۶۴: ۲۶ تا ۶۰). بااین‌حال، پرسشی که کمتر مورد مداقه قرار گرفته، نه «چیستی» این مفاهیم، که «چگونگی پدیدارشدنِ» آن‌ها در آگاهی نخبگان آن عصر است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۴ و ۲۵). به عبارتی، مسئلهٔ اصلی نه بازسازی عینی ساختارهای دولت و فرهنگ در عصر مشروطه، بلکه مطالعهٔ «آگاهیِ» رساله‌نویسان دربارهٔ این مفاهیم و صورت‌بندی آن‌ها در متن‌هایی است که در آن برههٔ تاریخی تولید شده‌اند. این پژوهش، از این منظر، در پی آن است که نشان دهد مفاهیمی چون «فرهنگ»، «ترقی» و «تمدن»، چگونه در افق فهم روشن‌فکران آن دوره پدیدار شده‌اند و این پدیدارشدن، چه نسبتی با گفتمان‌های مسلط معرفتی آن عصر داشته است.

باید گفت که مشروطه:

> نقطهٔ عطفی در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود. مشروطیت نه یک پدیدهٔ اجتماعی ساده، که از جهات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، میراث پیشین خود را به چالش خواند. با مشروطیت، ایران وارد گردونه‌ای از تحولات شد که الگوهایی تازه را به ارمغان آورد: ازسویی، مباحث عدیده‌ای در باب حقوق انسان مطرح شد و برای نخستین بار، تأملی نظری در میراث به‌جای‌مانده از گذشته صورت گرفت و تلاش‌های قابل توجهی (اگرچه ناکام) برای انطباق آن با شرایط روز انجام شد. از دیدگاه اقتصادی نیز ایران، جزء دنیایی شد که باید زیر تأثیرات شگرف جهان سرمایه‌داری قرار گیرد (آبادیان، ۱۳۸۳: ۷).

در این زمینهٔ جهانیِ دگرگون‌شده بود که گفتمان شرق‌شناسی، تصویری از «فقدان» در شرق ترسیم کرد: فقدان قانون، فقدان دولت مدرن، فقدان عقلانیت و فقدان جامعهٔ مدنی. آنچه این تصویر را به‌ویژه برای پژوهش حاضر حائز اهمیت می‌سازد، نه صرفاً تأثیر آن بر نظام علمی غرب (علوم اجتماعی جدید)، بلکه بازتاب آن در خودآگاهی نخبگان ایرانی و درونی‌شدنِ این «گفتمان فقدان» در متن‌های تولیدشده در آن دوره است. از این منظر، رسائل عصر مشروطه، نه اسنادی بی‌طرف از واقعیت، که متونی هستند که می‌توان در آن‌ها ردپای این گفتمان مسلط و نیز امکان‌های گسست از آن را جست‌وجو کرد.

در میان انبوه متونِ منتشرشده در این دوره، رسالهٔ آفتاب و زمین (تنبیه للغافلین) نوشتهٔ میرزا عباس یزدی، جایگاهی استثنایی دارد. این رساله که در سال ۱۳۳۲ق (هشت سال پس‌از صدور فرمان مشروطه) منتشر شده است، نه‌تنها در چهارچوب گفتمان فقدان قرار نمی‌گیرد، بلکه نقدی بنیادین بر آن وارد می‌کند. نویسنده، برخلاف روشن‌فکران هم‌عصر خود که ایران را براساس «نداشته‌ها» تعریف می‌کردند، آن را براساس «سرمایهٔ حقیقی» (عقاید و معنویات، تاریخ شش‌هزارساله و توان بیداری و مقاومت) بازتعریف می‌کند و فرهنگ را نه به‌مثابهٔ شیء، که به‌عنوان «نظام معنابخشی» می‌نگرد. این نگاه، باوجود عمق و بصیرت، در دورهٔ خود مغفول ماند و تا امروز نیز پژوهشی مستقل دربارهٔ آن صورت نگرفته است.

پژوهش پیش رو، در پی پاسخ به این پرسش است که رسالهٔ آفتاب و زمین چگونه و با چه مفاهیمی، گفتمان فقدان‌محور را به پرسش می‌کشد و چه تصویری از «فرهنگ» و «سرمایهٔ حقیقی» در ایران عصر مشروطه ترسیم می‌نماید. برای پاسخ به این پرسش، مقاله در سه گام اصلی سامان یافته است: نخست، با تکیه بر چهارچوب نظری شرق‌شناسی و گفتمان فقدان و با روش پدیدارشناسی انتقادی،

ابزارهای تحلیلی پژوهش معرفی می‌شوند. سپس، با مرور مختصر سه متن شاخص عصر مشروطه (کتاب احمد، روزنامه‌های صوراسرافیل و حبل‌المتین)، زمینهٔ تاریخی‌گفتمانی شکل‌گیری نگاه مرسوم ترسیم می‌گردد. در گام سوم، با تمرکز بر متن رسالهٔ آفتاب و زمین، ابعاد مختلف نقد او بر عصر ترقی، تمدن جدید، مشروطهٔ تقلیدی و اقتصاد سیاسی مدرن واکاوی می‌شود.

## پیشینهٔ پژوهش

باوجود جایگاه استثنایی رسالهٔ آفتاب و زمین در فضای فکری عصر مشروطه، این اثر تاکنون چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. در میان منابع موجود، سه اثر به‌طور مستقیم به این رساله پرداخته‌اند که هریک عمدتاً جنبهٔ معرفی و توصیف دارد. نخست، نجفی (۱۳۹۲) در مجموعهٔ بنیاد فلسفهٔ سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، با گنجاندن متن کامل رساله در کنار یازده رسالهٔ سیاسی دیگر، به معرفی اجمالی آن پرداخته است. بااین‌حال، اثر نجفی بیشتر به‌منزلهٔ منبعی برای دسترسی به متن اصلی است و نه تحلیلی از محتوای آن. دوم، جعفریان (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «رسالهٔ آفتاب و زمین»، کوشیده است تا این رساله را از منظر تاریخ اندیشه معرفی کند؛ اما این مقاله نیز عمدتاً به توصیف محتوای رساله و زمینهٔ تاریخی آن محدود شده است. سوم، ابویی مهریزی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «سیمای مشروطه‌خواهی تجددستیز در آفتاب و زمین»، به بررسی وجوه تجددستیزانهٔ این رساله پرداخته و به نقد اقتصادی نویسنده از نظام سرمایه‌داری و رباخواری اشاره کرده است. بااین‌همه، این مقاله نیز از تحلیلی نظری و روشمند برای آشکارسازی لایه‌های گفتمانی رساله برخوردار نیست. به عبارتی، تاکنون پژوهشی که رسالهٔ آفتاب و زمین را با رویکردی نظری و در چهارچوبی انتقادی (چون نقد شرق‌شناسی یا مطالعات پسااستعماری) واکاوی کرده باشد، صورت نگرفته است. این خلأ پژوهشی، از یک سو، نشان‌دهندهٔ غربت این رساله در فضای علمی ایران و ازسوی‌دیگر، بیانگر ضرورت بازخوانی آن با ابزارهای تحلیلی جدید است. پژوهش حاضر با تکیه بر چهارچوب نظری شرق‌شناسی و گفتمان فقدان و با روش پدیدارشناسی انتقادی، در پی آن است که این خلأ را پر کند و برای نخستین بار، خوانشی نظری و عمیق از این رساله ارائه دهد.

## مبانی نظری

پژوهش پیش رو بر دو بنیاد نظری استوار است: نخست، نقد شرق‌شناسی و گفتمان فقدان و دوم، رویکرد پسااستعماری به‌منزلهٔ چشم‌اندازی برای واسازی دانش‌های مسلط. این چهارچوب، امکان خوانشی انتقادی از رسالهٔ آفتاب و زمین را فراهم می‌آورد و نسبت آن را با گفتمان مسلط عصر مشروطه به‌مثابهٔ گفتمانی برساخته در بستر استعمار معرفتی، آشکار می‌سازد.

- **شرق‌شناسی به‌مثابهٔ گفتمان قدرت**

ادوارد سعید در کتاب خود، شرق‌شناسی (۱۹۷۸)، نشان می‌دهد که «شرق»[1] نه واقعیتی جغرافیایی یا فرهنگی عینی، بلکه برساخته‌ای گفتمانی است که در نسبت با «غرب» تعریف می‌شود. به گفتهٔ سعید، شرق‌شناسی «سبک خاصی از اندیشه است که بر پایهٔ تمایزی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان ''شرق'' و (در بیشتر موارد) ''غرب'' بنا شده است» (سعید، ۱۹۷۹: ۲-۳). این گفتمان،

1. Orient

مجموعه‌ای ساختاریافته از مفهوم‌ها و مفروض‌ها و رویه‌هایی است که برای تولید و تفسیر و ارزیابی دانش دربارهٔ مردمان غیراروپایی به کار رفته است (کتبی، ۱۳۷۲: ۲۲۰ تا ۲۲۳).

سعید با بهره‌گیری از تحلیل دانش / قدرت فوکو (۱۴۰۲: ۷۱ و ۷۲)، استدلال می‌کند که شرق‌شناسی صرفاً نظمی آکادمیک یا مجموعه‌ای از متون نیست، بلکه:

> توزیع آگاهی ژئوپلیتیکی در متون زیبایی‌شناختی، علمی، اقتصادی، جامعه‌شناختی، تاریخی و زبان‌شناختی است... [که] نه‌تنها شرحی از یک تمایز عمده جغرافیایی است... بلکه مجموعه‌ای کامل از «منافع» است که ازطریق ابزارهایی مانند کشف علمی، بازسازی زبان‌شناختی، تحلیل روان‌شناختی، چشم‌انداز و توصیف جامعه‌شناختی، نه‌تنها [تمایز شرق و غرب] ایجاد می‌کند، بلکه آن را حفظ نیز می‌کند (سعید، ۱۳۷۷: ۳۱).

به بیان دیگر، شناخت شرق، خود بخشی از پروژهٔ تسلط بر آن بوده است. او در ابتدای کتاب خود، این نکته را با نقل‌قولی از کارل مارکس به‌خوبی به تصویر می‌کشد: «آن‌ها نمی‌توانند خودشان را نمایندگی کنند؛ باید کسی آن‌ها را نمایندگی کند»[1] (سعید، ۱۹۷۹: xii). در این زبانِ تفاوت، هیچ گفتمان معادلی از غرب‌شناسی وجود نداشت. جامعه‌ای که قرار است مقایسه‌ها از آن صورت گیرد، از ویژگی‌ها و امتیازهایی نظیر عقلانیت، پیشرفت، نهادهای دموکراتیک و توسعهٔ اقتصادی برخوردار است که جوامع دیگر (ازنظر شرق‌شناسان و کسانی که این انگاره‌های شرق‌شناسانه را درونی کرده‌اند) فاقد آن‌ها هستند و در نتیجه، ناقص و عقب‌مانده لحاظ می‌شوند (توسلی، ۱۳۷۳: ۲ و ۳).

- **گفتمان فقدان: هستهٔ مرکزی شرق‌شناسی**

برایان ترنر، با الهام از سعید و فوکو، نشان می‌دهد که جوامع شرقی (به‌ویژه اسلامی) در جامعه‌شناسی غربی همواره با «فقدان» تعریف شده‌اند. او در دو کتاب مارکس و پایان شرق‌شناسی (۱۹۷۸) و شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن (۱۹۹۴) استدلال می‌کند که مفروضات شرق‌شناسانه به درون هم جامعه‌شناسی و هم مارکسیسم نفوذ کرده‌اند و جوامع اسلامی را به‌مثابهٔ «نظامی از فقدان‌ها» تصویر کرده‌اند (ترنر[2]، ۲۰۱۴: ۷). ترنر متذکر می‌شود که در گفتمان شرق‌شناسی، شرق و اسلام با مجموعه‌ای از فقدان‌ها معرفی می‌شوند:

> جامعه‌شناسی غربی[3] به‌طور مشخص استدلال می‌کند که جامعهٔ اسلامی فاقد[4] آن نهادهای خودمختار جامعهٔ مدنی بورژوایی[5] است که در نهایت، سلطهٔ سرسخت فئودالیسم بر غرب را در هم شکست. براساس این دیدگاه، جامعهٔ اسلامی فاقد شهرهای مستقل، یک طبقهٔ بورژوای خودمختار، بوروکراسی عقلانی، اعتبار قانونی، مالکیت شخصی و آن دسته از حقوقی است که فرهنگ حقوقی بورژوایی را در بر می‌گیرد. بدون این عناصر نهادی و فرهنگی، هیچ‌چیزی در تمدن اسلامی وجود نداشت که بتواند سنت‌های پیشاسرمایه‌داری را به پرسش بکشد. دیدگاه شرق‌شناسانه از جامعهٔ آسیایی را می‌توان در این مفهوم خلاصه کرد که

1. They cannot represent themselves; they must be represented.
2. Turner
3. western sociology
4. lacked
5. autonomous institutions of bourgeois civil society

ساختار اجتماعی جهان شرق با فقدان جامعهٔ مدنی، یعنی فقدان شبکه‌ای از نهادها که بین فرد و دولت واسطه باشند، مشخص می‌شود (ترنر، ۱۹۹۴: ۲۳).

همچنین در تحلیل جامعه‌شناسی دین وبر، عبارات کلیدی او را برجسته می‌کند: اسلام «در ایجاد یک قانون عقلانی و رسمی شکست خورد»؛ زیرا قانون مقدس تابع دولت و مصلحت سیاسی بود؛ و «شهر در جامعهٔ اسلامی هرگز فراتر از یک اردوگاه نظامی و محل تجارت دولتی توسعه نیافت» و گروهی از شهرنشینان یا بازرگانان مستقل پدید نیاورد (ترنر، ۱۹۹۸: ۱۷۲-۱۷۳؛ ترنر، ۱۳۸۸: ۲۹۷ و ۲۹۸). این زبانِ «نبود»، «شکست خورد» و «هرگز توسعه نیافت» حاکی از فقدان چیزی است که «باید» تحقق می‌یافت. پرسش ترنر این است که چرا جوامع غیرغربی باید دقیقاً همان چیزی را محقق کنند که در جوامع غربی رقم خورده است. گویی اگر چنین نکرده‌اند، ذاتاً ناقص‌اند. آنچه در این تبیین نادیده گرفته می‌شود، نقش استعمار و حضور مستقیم و غیرمستقیم غرب در شکل‌گیری وضعیت کنونی این جوامع است (اشتاینمتز، ۱۴۰۳: ۶۵).

ترنر همچنین پیوند بنیادین شرق‌شناسی با مارکسیسم را آشکار می‌سازد: هر دو بر تاریخ‌باوری استوارند که تاریخ را سلسله‌ای از مراحل می‌بینند و تقابل میان «غربِ پویا، خودآگاه» و «جهان اسلامِ ایستا و بی‌نقد» را مفروض می‌گیرند (ترنر، ۲۰۱٤: ۷-۸). در شرق‌شناسی، غرب وارث فضیلت‌های یونانی (فلسفه، دموکراسی و فردگرایی) است؛ درحالی‌که خاورمیانه از یک سو در حصار خاص‌گرایی و انحصارطلبی یهودیت فرو رفته و ازسوی‌دیگر به‌دست تعصب و خمودگی اسلامِ سقوط‌کرده سخت و خشک شده است (ترنر، ۱۳۸۱: ۵۵ تا ۵۸). بدین‌سان، گفتمان فقدان نه صرفاً وصف و گزارش، بلکه سازوکاری ایدئولوژیک برای تثبیت برتری غرب و توجیه مناسبات استعماری است.

- **نگاه شیءانگارانه به فرهنگ**

منطق فقدان‌محور شرق‌شناسی، با نگاهی خاص به «فرهنگ» پیوند خورده است. در این رویکرد، فرهنگ نه به‌عنوان شبکه‌ای پویا از معانی و باورها و ارزش‌ها که در بستر تاریخ شکل گرفته و پیوسته بازتولید می‌شود، بلکه به‌مثابهٔ **شیء** تلقی می‌گردد (کاپور، ۱۳۹۹: ۶۳)؛ شیئی که می‌توان آن را با معیارهایی کمّی سنجید، با فرهنگ جوامع دیگر مقایسه کرد و درصورت «نقص» یا «عقب‌ماندگی»، الگوی مطلوب (فرهنگ غربی) را جایگزین آن نمود. در این نگاه شیءانگارانهٔ برآمده از منطق فقدان‌محور، فرهنگ از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی و معنوی خود جدا می‌شود و به مجموعه‌ای از صفت‌ها و ویژگی‌های قابل انتقال و جایگزین‌پذیر تقلیل می‌یابد. داوری اردکانی (۱۴۰۳: ۱۴۵) در بحث از تبدیل «ادب نفس» به «ادب درس»، به همین مطلب اشاره دارد که مواجههٔ شرق‌شناس، این دگرگونی را رقم زده است. به گفتهٔ او، شرق‌شناسی از فرهنگ‌های متفاوت آسیایی تصویری کلی و انتزاعی ساخت و گذشتهٔ همهٔ اقوام شرقی را در حیطهٔ آن قرار داد. آنچه در این نگاه غایب است، التفات به «سرمایهٔ حقیقی» فرهنگ‌هاست؛ سرمایه‌ای که نه در اشیا و کالاهای مادی، که در نظام معنابخشی آن‌ها نهفته است.

- **پسااستعماری و نقد معرفت‌شناختی**

مطالعات پسااستعماری، که از دل جنبش‌های ضداستعماری و نقدهای معرفت‌شناختیِ شرق‌شناسی زاده شد، صرفاً به بررسی تأثیرات فرهنگی و سیاسی استعمار بر جوامع مستعمره محدود نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، خودِ علوم اجتماعی مدرن را موضوعِ

بازاندیشی انتقادی قرار می‌دهد (شیرزادی، ۱۳۸۸). ایجاز احمد[1] با تأکید بر گستره‌ای فراتر، نظریهٔ پسااستعماری را «یک سبک فرهنگی خودبازاندیشانه در پسامدرنیتهٔ فلسفی»[2] می‌داند که در آن، خود سوژهٔ مدرن و امکانات بازنماییِ آن به پرسش گرفته می‌شود (احمد[3]، ۱۹۹۷: ۳٦٥). اسپیواک نیز در مقالهٔ «آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟»،[4] همین امکان بازنمایی ازطریق دانش مدرن را به پرسش می‌کشد (اسپیواک[5]، ۲۰۱۳: ۷۰-۷۷).

هستهٔ مرکزی این نقد معرفت‌شناختی، آن است که علوم اجتماعی مدرن، نه در خلأ، که در دل امپراتوری و در پیوند با آن شکل گرفته است. جولیان گو[6] به‌صراحت بیان می‌کند که «نظریهٔ اجتماعی در / از و تا حدی **برای** امپراتوری مدرن زاده شد» (گو، ۲۰۱۶: ۱). کانل[7] نیز با شواهدی تاریخی نشان می‌دهد که هم‌زمان با نگارش آثار بنیادین دورکیم، ارتش‌های استعماری فرانسه درگیر لشکرکشی‌های گسترده‌ای علیه مسلمانان شمال و غرب آفریقا بودند (کانل، ۱۹۹۷: ۱۵۱۵-۱۵۱۹). بااین‌حال، خود جامعه‌شناسی، این خاستگاه استعماری را از روایت رسمی خود حذف کرده و خود را دانشی جهان‌شمول معرفی نموده است (سیدمن[8]، ۱۹۹٦: ۳۱۳-۳۱۵). گورمیندر بامبرا[9] این نقد را یک گام جلوتر می‌برد و استدلال می‌کند که جامعه‌شناسی، «پسااستعماری» را از دو سو از حیطهٔ خود بیرون رانده است: از یک سو، در **چهارچوب ساختاری** (با تمرکز بر جوامع «مدرن» اروپایی) و ازسوی‌دیگر، در **چهارچوب اجتماعی** (با نادیده‌انگاشتن نقش استعمار در شکل‌گیری خود مدرنیته). او تأکید می‌کند که صرف افزودن «صداهای دیگر» یا رویکردهای کثرت‌گرایانه، برای دگرگونی علوم اجتماعی کافی نیست؛ آنچه لازم است، واسازی و بازسازی مفهوم‌ها و مقوله‌ها و روش‌های پایه‌ای این رشته است؛ رویکردی که با تکیه بر «تاریخ‌های مرتبط»[10] امکان‌پذیر می‌شود. به گفتهٔ او، پسااستعمارگرایی به‌دلیل ایستادن در بیرون از چهارچوب مسلطِ «امر اجتماعی مدرن»، ظرفیت مقاومت در برابر هضم‌شدن را داراست و می‌تواند انقلاب گم‌شده‌ای[11] را در عرصهٔ اندیشه رقم بزند که بنیان‌های معرفتی علوم اجتماعی را دگرگون سازد (بامبرا، ۲۰۰۷: ۸۷۱-۸۸۰).

چهارچوب نظری این پژوهش بر دو ستون به‌هم‌پیوسته استوار است. از یک سو، نقد شرق‌شناسی که نشان می‌دهد چگونه «گفتمان فقدان» (فقدان قانون، عقلانیت، جامعهٔ مدنی و...) به‌مثابهٔ هستهٔ مرکزی بازنمایی شرق در گفتمان غربی عمل می‌کند و ازسوی‌دیگر، نقد معرفت‌شناختی پسااستعماری که این گفتمان مسلط را نه باوری شخصی، که برساخته‌ای ساختاری در بستر علوم اجتماعی مدرن و در خدمت امپراتوری می‌داند. این دو ستون، با درهم‌تنیدگی‌ای تنگاتنگ، امکان خوانشی انتقادی را فراهم می‌آورند که در آن، رسائل عصر مشروطه نه اسنادی بی‌طرف، که متونی هستند برای تبارشناسی «آگاهیِ» نخبگان ایرانی از فرهنگ خویش. در این چهارچوب، «گفتمان فقدان» در مفاهیمی چون «فقدان علم»، «فقدان قانون»، «فقدان تربیت» و «فقدان وطن‌پرستی» در

1. Aijaz Ahmad
2. A self-reflexive cultural style within philosophical postmodernity
3. Ahmad
4. Can the Subaltern Speak?
5. Spivak
6. Julian Go
7. Connell
8. Seidman
9. Gurminder K. Bhambra
10. connected histories
11. missing revolution

رسائلِ این دوره صورت‌بندی شده است. در برابر این نگاه شیءانگارانه و فقدان‌محور، رسالهٔ آفتاب و زمین با التفات به «سرمایهٔ حقیقی» و نقد بنیادین «تمدن جدید»، گسستی معرفتی را رقم می‌زند و بدیلی برای فرهنگ ارائه می‌دهد که نه براساس «نداشته‌ها»، که براساس «داشته‌ها»ی تاریخی و معنوی تعریف می‌شود.

## روش تحقیق و شیوهٔ اجرای پژوهش

رویکرد روش‌شناختی این پژوهش، پدیدارشناسی انتقادی[1] است. این رویکرد به ما اجازه می‌دهد که نه‌تنها به دنبال «واقعیت عینی» فرهنگ در عصر مشروطه باشیم، بلکه بپرسیم این مفاهیم چگونه در افق فهم و آگاهی نخبگان آن دوره «پدیدار» شده است. پدیدارشناسی، متن را نه سند بی‌طرف واقعیت، بلکه محل تجلی آگاهی و افق معنایی نویسنده‌اش می‌داند؛ یعنی خود متن به‌مثابهٔ «شیوه‌ای از بودن در جهان»[2] لحاظ می‌شود (دوبور و زیلر[3]، ۲۰۲٤). از این منظر، رسالهٔ آفتاب و زمین نوشتهٔ میرزا عباس یزدی، نه یک متن تاریخی معمولی، بلکه متنی پدیدارشناختی است که در آن می‌توان لایه‌های پنهان آگاهی نویسنده و گفتمان فقدان‌محور را مشاهده کرد.

بااین‌حال، پدیدارشناسی به‌کاررفته در این پژوهش، برخلاف خوانش‌های کلاسیک که بر ساختارهای جهانی و تغییرناپذیر آگاهی متمرکز بودند، بر این نکته تأکید دارد که ساختارهای پیشینی تجربه، همواره در بسترهای تاریخی و فرهنگی و اجتماعی خاصی شکل گرفته‌اند و این بسترها، خود به‌مثابهٔ «ساختارهای مشروط تجربه» عمل می‌کنند:

> به‌طور خاص، پدیدارشناسی انتقادی طیف گسترده‌ای از پیش‌فرض‌هایی را که بخشی از افق پس‌زمینهٔ نگرش طبیعی هستند[4] آشکار می‌کند و زاویهٔ جدیدی برای ادغام تحلیل پدیدارشناختی با توصیف پدیده‌های اجتماعی‌سیاسی فراهم می‌کند (ماگری و مک‌کوئین[5]، ۲۰۲۳: ۲۱).

وجه انتقادی این روش در پژوهش حاضر، در بهره‌گیری از چهارچوب نظری شرق‌شناسی و گفتمان فقدان برای به‌پرسش‌کشیدن مفروضات مسلط روشن‌فکری عصر مشروطه تجلی می‌یابد. همان‌گونه که آلیا السّاجی[6] (۲۰۲۴: ۲ تا ۶) نشان می‌دهد، خوانش‌های کلاسیک پدیدارشناسی (مانند ادعای وابستگی فانون[7] به مرلوپونتی[8]) اصالت روش فانون و اهمیتش برای یک پدیدارشناسی انتقادی‌استعمارزدا را نادیده می‌گیرند و او را صرفاً به چشم ادامه‌دهندهٔ فیلسوفان اروپایی می‌بینند. این پژوهش نیز، به پیروی از همین نگاه، نشان می‌دهد که «گفتمان فقدان» چگونه به‌عنوان یک هنجار ساختاری معرفتی، ادراک روشن‌فکران ایرانی از فرهنگ خویش را شکل داده و بازتولید کرده است.

برای عملیاتی‌سازی این روش، تحلیل متن در سه سطح انجام می‌شود:

1. critical phenomenology
2. modes of being-in-the-world
3. de Boer & Zeiler
4. background horizon of the natural attitude
5. Magri & McQueen
6. Alia Al-Saji
7. Fanon
8. Merleau-Ponty

۱. توصیف پدیدارشناختی افق معنایی نویسنده (چگونگی پدیدارشدن مفاهیمی چون ترقی، تمدن، مشروطه و فرهنگ در آگاهی او)؛
۲. آشکارسازی پیش‌فرض‌های فقدان‌محور که در متون هم‌عصر (کتاب احمد، صوراسرافیل و حبل‌المتین) به‌عنوان «نگرش طبیعی» عمل می‌کنند؛
۳. نشان‌دادن گسست رسالهٔ آفتاب و زمین از این افق مسلط و جایگزین‌شدن افقی بدیل که بر «سرمایهٔ حقیقی» استوار است.

این رویکرد لایه‌های پنهان‌تر رسالهٔ آفتاب و زمین را آشکار و جنبهٔ انتقادی پژوهش را برجسته می‌کند. با تکیه بر پدیدارشناسی انتقادی، علاوه‌بر بررسی متون تاریخی، بسترهای اجتماعی‌فرهنگی و سیاسیِ سازندهٔ تجربه و معنا را نمایان می‌سازد و هم‌زمان امکان شکل‌گیری شرایطی آزادانه‌تر برای تجربه و وجود را فراهم می‌آورد (گونتر[1]، ۲۰۲۰: ۱۵). این مطالعه، با بهره‌گیری از نقد شرق‌شناسی و مطالعات پسااستعماری، نحوهٔ صورت‌بندی فرهنگ در این رساله و نسبت آن را با گفتمان فقدان در عصر مشروطه واکاوی می‌کند. در این خوانش، مسئله صرفاً شناسایی مخالفت نویسنده با وجوهی از تمدن جدید نیست، بلکه پرسش اصلی آن است که او چگونه پیش‌فرض معرفتیِ تعریف ایران بر مبنای فقدان و عقب‌ماندگی و نیاز به اقتباس را به پرسش می‌گیرد و در برابر آن، امکان دیگری برای فهم فرهنگ ایرانی براساس «سرمایهٔ حقیقی» طرح می‌کند. از این منظر، آفتاب و زمین نه بیرون از زمینهٔ تاریخی و گفتمانی عصر مشروطه، بلکه در مواجهه‌ای انتقادی با یکی از منطق‌های معرفتی مسلط آن دوره خوانده می‌شود.

## یافته‌ها

### الف. زمینهٔ تاریخی‌گفتمانی: صورت‌بندی فقدان در سه متن شاخص مشروطه

برای فهم جایگاه انتقادی رسالهٔ آفتاب و زمین، نخست باید نوعی منطق معرفتی را بازسازی کرد که در بخش مهمی از گفتمان تجددخواهی عصر مشروطه، ایران را از منظر فقدان و عقب‌ماندگی و ضرورت جبران این وضعیت ازطریق اقتباس از الگوهای تمدن جدید صورت‌بندی می‌کرد. منظور از «گفتمان مسلط» در این پژوهش، ادعای یکدستی و فقدان هرگونه صدای مخالف در اندیشهٔ مشروطه نیست؛ بلکه اشاره به آن منطق معرفتی قدرتمندی است که در روایت‌های تجددخواهانه، ایران را در نسبت با الگوی غربی و براساس فاصله و کمبود تعریف می‌کرد. برای نشان‌دادن نحوهٔ حضور این منطق در متون عصر مشروطه، سه متن کتاب احمد و روزنامه‌های صوراسرافیل و حبل‌المتین به‌صورت هدفمند بررسی می‌شوند. این متون در این پژوهش نه به‌عنوان نمایندهٔ تمام اندیشه‌های مشروطه، بلکه به‌عنوان شواهد متنیِ صورت‌بندی منطق فقدان در بخشی مهم از گفتمان تجددخواهانهٔ آن دوره به کار گرفته می‌شوند.

- **فقدان «تعلیم‌وتربیت علمی» در *کتاب احمد***

میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی در سال ۱۲۵۰ق در کوی سرتاب تبریز به دنیا آمد. پدرش، ابوطالب، نجار تبریزی بود و او نیز به شغل نجاری اشتغال داشت. طالبوف در تفلیس تحصیل کرد و با علوم روز و احزاب سوسیال‌دموکرات روس آشنا شد. در دورهٔ اول مجلس از تبریز نماینده شد؛ اما هرگز به تهران نیامد (ابوالحسن شیرازی و خواجوی، ۱۳۹۵: ۱۴۵). برخلاف صنیع‌الدوله و مستشارالدوله، خدمتگزار دولت نبود و تا حد زیادی خودساخته بود. او از روسو، ولتر، رنان و بنتام نام می‌برد و ازطریق ترجمه‌های

1. Guenther

روسی، با اندیشه‌های این متفکران آشنا شده بود. طالبوف جنبه‌های مثبت نوخواهی و اصول مشروطیت‌گونهٔ غربی را ستایش کرد؛ اما گاهی تحلیل‌هایی نادرست از مفاهیم «وطن»، «ملت» و «دولت» ارائه داد (حائری، ۱۳۶۴: ۴۸). او نه‌تنها یک روشنگر سیاسی و اجتماعی بود، بلکه در فیزیک و هیئت نیز آثاری منتشر کرد. برخی از آثار او عبارت است از: نخبهٔ سپهری (۱۳۱۰ق)، ترجمهٔ فیزیک یا حکمت طبیعیه (۱۳۱۱ق) مسائل الحیات (۱۳۲۴ق) و ایضاحات درخصوص آزادی. شعر و نمایشنامه نیز از وی منتشر شده است (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳ و ۴).

کتاب احمد در بیست‌ودو «صحبت» به‌صورت سؤال‌وجواب میان پدر و پسر (احمد) نوشته شده است. هر صحبت حاوی نکته‌هایی آموزنده در مباحث تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، نجوم، شیمی، اختراعات جدید و دین است. محور اصلی کتاب احمد، مسئلهٔ «تعلیم‌وتربیت» است. طالبوف در سراسر کتاب، نظام آموزشی ایران را نقد می‌کند و آن را مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی می‌داند. او در صحبت ۲ می‌گوید:

> الفبای ما آن‌قدر مشکل و اوضاع تعلیم ما به‌حدی بی‌نظم است... اطفال سایر ملل روی زمین حروفات خود را یاد می‌گیرند... برخلاف اطفال وطن ما که از صعوبت الفبای ما، نمی‌توانند بعداز پنج سال کلمه‌ای را درست بخوانند (طالبوف، ۱۳۵۶: ۲۲).

او سادگی را معیار می‌گیرد و پیچیدگی را برابر با عقب‌ماندگی می‌خواند، بی‌آنکه به ظرفیت‌های این الفبا و نظام آموزشی در پرورش ذهن‌های خلاق در طول تاریخ ایران توجه کند.

طالبوف با تحسین از فرنگی‌ها یاد می‌کند که «نه‌فقط اطفال که حیوانات را هم تعلیم داده‌اند» (همان: ۲۴). این نوع مقایسه، غرب را در جایگاه معیار مطلق قرار می‌دهد. گویی تعلیم‌وتربیت در غرب، حقیقت مطلقِ «تربیت» را محقق کرده و ایران در این مسیر «عقب‌مانده» است. این نگاه، تاریخ تعلیم‌وتربیت در ایران (مکتب‌خانه‌ها، نقش مسجدها و حوزه‌ها) را به حاشیه می‌راند و آن را فاقد ارزش لحاظ می‌کند. به عبارت دیگر، در نگاه شرق‌شناسانه‌ای که حضور آن را می‌توان در طالبوف دید: «اعمال و کردار و رفتار و عادات و رسوم شرقی که یا بی‌اهمیت و جزئی است یا زشت و دور از اخلاق و ادب و قانون» (داوری اردکانی، ۱۴۰۳: ۱۳۶). همچنین طالبوف در صحبت ۱۶ از «گران‌بهابودن وقت» سخن می‌گوید (طالبوف، ۱۳۵۶: ۷۵). این آموزه، یادآور سخن وبر در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است یا به بیان دیگر، در پیوند با آن باید فهمیده شود: «به یاد داشته باشید که وقت طلاست» (وبر[1]، ۲۰۱٤: ١٤). در اینجا بی‌توجهی به «زمان»، به‌عنوان نوعی «فقدان» در فرهنگ ایرانی برجسته می‌شود. یکی از وجوه برجسته در انگارهٔ شرق‌شناسی نیز همین بحث از تنبلی انسان شرقی است که سعید از قول فوره[2] نقل می‌کند: «بدن‌های شرقی‌ها تنبل است. شرق هیچ درکی از تاریخ، ملت یا میهن ندارد. شرق اساساً رازآمیز است» (سعید، ۱۹۷۹: ۲۵۳).

طالبوف همچنین بر «علم و عقل و دانش» تأکید می‌کند و آن را کلید ترقی می‌داند؛ اما علم را عمدتاً با علوم جدید اروپایی یکی می‌گیرد. او در تعریف قانون می‌گوید: «قانون یعنی درجات حقوق و حدود. حقوق یعنی وظایف افراد بشری نسبت به هیئت جامعهٔ خود. حدود یعنی تنبیه با وسایل استقرار انتظام هیئت جامعهٔ بشری» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۲۵). این سخنان، قانون را به معنای مدرن غربی آن (قانون موضوعه، عقلانی، مدون) معیار تمدن قرار می‌دهد و مباحث حقوقی ایران و اسلام (ازجمله فقه اسلامی، نسبت

1. Weber
2. Faure

میان عرف و شرع، مناسبات قضایی تاریخ ایران) را نادیده می‌گیرد. در همین راستا، ترنر می‌گوید: «ازنظر وبر، تنها غرب از مزایای اقتصادی یک قانون نظام‌مند، عقلانی و انتزاعی بهره‌مند بود؛ سنت‌های حقوقی جوامع موروثی آسیا، آفریقا و خاورمیانه عمدتاً خودسرانه بودند» (ترنر، ۱۹۹۸: ۱۰۸). طالبوف نیز همین انگارهٔ شرق‌شناسانه را در کتاب خود بازتولید می‌کند.

- **فقدان «نظام ارزشی مبتنی بر حقوق و وطن» در *صوراسرافیل***

نامهٔ هفتگی صوراسرافیل به مدیریت میرزا جهانگیرخان شیرازی و میرزا قاسم‌خان تبریزی بود. از شمارهٔ ۱۵ به بعد، میرزا علی‌اکبر دهخدا دبیر و نگارنده شد. این روزنامه یکی از پرفروش‌ترین جرائد عصر مشروطه بود و دو بار توقیف گردید (مؤمنی، ۱۳۵۷: ۵ و ۶). جهانگیرخان دلواپس طبقات محروم بود و اصول سوسیالیسم قفقاز را در روزنامه منتشر کرد. نام روزنامه از فرشتهٔ اسرافیل گرفته شده است که در روز رستاخیز، مردگان را حیاتی دوباره می‌بخشد. سرلوحهٔ روزنامه نیز تصویری از اسرافیل، با دو بال بر فراز مردمان درحال دمیدن در صور است که سمت راست آن عده‌ای برخاسته‌اند (کلاه به سر دارند) و در سمت چپ، عده‌ای هنوز در خواب هستند (عمامه به سر دارند) و اکثریت نیز هنوز در خواب غفلت به سر می‌برند. در دست او علاوه‌بر ابزار دمیدن، پرچمی است که بر آن «حریت، مساوات، اخوت» نوشته شده است. بنابراین می‌توان گفت: «هم نام روزنامه و هم تصویر آن تمثیلی بودند. روشن‌فکران ایرانی از سدهٔ نوزدهم به این سو، رسالت خود را ''بیدارکردن'' مردم می‌دانستند... اسرافیل نماد آگاهی بود و با صور خود، یعنی ابزار آگاهی، مانند روزنامه، مردم را بیدار می‌کرد» (یزدانی، ۱۳۸۶: ۶۷).

در صوراسرافیل، رویکرد فقدان‌محور نه در سطح ساختارهای سیاسی یا اقتصادی، بلکه در سطح «فرهنگ» بازتولید می‌شود. آنچه محور نقد قرار می‌گیرد، نه نهادهای سیاسی یا مناسبات قدرت، بلکه ویژگی‌های ذهنی و اخلاقی و ارزشی خودِ ایرانیان است: آنچه آنان «نیستند» یا «ندارند». «انسان ایرانی» در این نگاه، موجودی است که از «آگاهی» محروم است، در «خواب» به سر می‌برد، اسیر «خرافه و اوهام» است، به «تعبد کورکورانه» خو گرفته است و هنوز «خود را آدم نمی‌شمرد» (صوراسرافیل، ش۱۵: ۴ و ۱۲). بدین‌سان، ریشهٔ عقب‌ماندگی از سطح مناسبات استعماری و ساختاری به سطح فرهنگ و منش مردم منتقل می‌شود.

در شماره‌های ۷ و ۸ که در یک شماره منتشر شده است، نقدی صریح بر «افکار ایرانیان» و «شیوهٔ زندگی ایرانیان» صورت می‌گیرد. نویسنده می‌گوید ایرانیان معتقدند «کارخانهٔ دنیا فقط منتظر افکار و اعتقاد ماست» و در پی «غضب و شهوت» هستند و نمی‌خواهند آن را تعدیل کنند و می‌گویند «دنیا دو روز است» (۷ و ۸: ۲). این نگاه، مشکل را در «منش و اخلاق ایرانیان» می‌بیند، نه در ساختارهای سیاسی یا اقتصادی کلان و نه در مناسبات استعماری؛ و بدین‌سان ریشهٔ عقب‌ماندگی را از سطح مناسبات قدرت به سطح ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی مردم منتقل می‌کند. صوراسرافیل با پذیرش ضمنی انگارهٔ شرق‌شناسانهٔ «شرقی تنبل و شهوت‌ران» (سردار، ۱۳۸۷: ۴۹)، ریشهٔ عقب‌ماندگی را در فقدان اخلاق خاصی جست‌وجو می‌کند. این همان چیزی است که ترنر از قول وبر، آن را فقدان اخلاق ریاضت‌کشی پروتستانی در جوامع اسلامی می‌داند (ترنر، ۱۳۸۸: ۶۲ و ۶۳).

مقاله‌ای از «یکی از مخدرات وطن‌دوست» منتشر می‌شود که می‌گوید: «اهل ایران هنوز در خواب‌اند و جز معدودی، بیدار نیستند» (صوراسرافیل، ش۸: ۵). این تعبیر «خواب» و «بیداری»، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در گفتمان روشن‌فکری دورهٔ مشروطه است که در انگارهٔ شرق‌شناسانهٔ «شرق ایستا و بی‌حرکت» ریشه دارد (توسلی، ۱۳۷۳: ۳). صوراسرافیل با برجسته‌کردن «وطن»، در واقع، «فقدان حس ناسیونالیستی» را در فرهنگ ایرانی «می‌بیند». مفهوم «وطن» در این روزنامه جایگاهی محوری دارد.

در شمارهٔ ۴، چکامهٔ وطنیهٔ میرزا ابراهیم‌خان منتشر می‌شود (صوراسرافیل، ش۴: ۳):

«وطن غریب و وطن بی‌کس و وطن تنها  کجاست آنکه شود یک‌دم آشنای وطن»

در شمارهٔ ۱۴ نیز سرگذشت انبیا و به‌ویژه ارمیای نبی بیان می‌شود که چگونه بر وطن گریسته است (صوراسرافیل، ش۱۴: ۳). این تأکید شدید بر وطن‌پرستی و تفسیر تاریخ انبیا بر مبنای وطن، تصویری شرق‌شناسانه را بازتولید می‌کند که مسلمان را موجودی متعصب و متحجر می‌داند که تنها به امت اسلامی می‌اندیشد (جمیله[1]، ۱۹۹۰: ۸۶). روزنامه با برجسته‌کردن «وطن» به‌عنوان محور هویت، عملاً می‌گوید ایرانیان دیگر نباید پیوندهای خود را بر مبنای مذهب برقرار کنند و باید وطن را اصل قرار دهند.

یکی از مهم‌ترین نکته‌ها در صوراسرافیل، تقدس‌بخشی به مشروطه و مجلس است. در شمارهٔ ۱۵، تلگرافی از کرمان خطاب به «مجلس مقدس شورای ملی شید الله ارکانه» ارسال می‌شود (صوراسرافیل، ش۱۵: ۶). این کاربرد واژهٔ «مقدس» برای مجلس و مشروطه، نشان‌دهندهٔ نوعی جابه‌جایی امر قدسی است: تقدسی که پیش‌تر از آنِ دین و نهادهای دینی بود، اکنون به نهادهای جدید سیاسی منتقل می‌شود. این جابه‌جایی صرفاً تغییر موضوع تقدس نیست، بلکه دلالت بر دگرگونی در ژرف‌ترین لایه‌های فرهنگ، یعنی نظام ارزشی انسان ایرانی دارد. ارزش‌ها آن دسته از باورهای بنیادین‌اند که تعیین می‌کنند چه چیزهایی خط قرمز و اصل شمرده می‌شوند و درعین‌حال جنبهٔ آرمانی نیز دارند (ونِدث و اسکاربروگ، ۱۳۷۸). وقتی مجلس «مقدس» خوانده می‌شود، مرجعیت ارزشی از نهاد دین به نهاد سیاست منتقل می‌گردد؛ جایی که انسان ایرانی «خوب» و «بد»، «رستگاری» و «شقاوت» را تعریف می‌کند. صوراسرافیل با تقدس‌بخشی به مشروطه، در واقع، می‌کوشد ساختار ارزشی جامعه را دگرگون کند؛ ساختاری که تا پیش‌از این، تقدس را در انحصار دین می‌دید. این تلاش برای دگرگونی ساختار ارزشی جامعه، محدود به مطبوعات نبود. به گفتهٔ ونسا مارتین، مدارس تازه‌تأسیس پیش‌از مشروطه نیز همین هدف را دنبال می‌کردند: «هدف غایی اکثر مدارس، ایجاد یک نظام آموزشی سکولار به‌منظور تربیت ایرانیانی طراز جدید بود که بتوانند کشور را در ترقی و رسیدن به جهان مدرن یاری کنند» (مارتین، ۱۳۹۸: ۷۳). جریان مشروطه نیز راه را بر روزنامه‌نگاران و روشن‌فکران باز کرد تا نظرات خود را دربارهٔ ارزش‌ها و عقاید و فرهنگ بیان کنند.

- **فقدان آدمیت به‌مثابهٔ ریشهٔ استبداد در *حبل‌المتین***

میرسعید حسن کاشانی در سال ۱۳۲۵ق امتیاز انتشار حبل‌المتین را در تهران گرفت و شیخ یحیی کاشانی دبیر آن بود. اولین شماره در ۱۵ربیع‌الاول۱۳۲۵ منتشر شد. این روزنامهٔ یومیه و چهارصفحه‌ای، به نقد دولتمردان، جهل مردم، تداوم استبداد و اصلاح معرفت دینی می‌پرداخت.

حبل‌المتین از همان شمارهٔ نخست، ایران را در چهارچوب گفتمان فقدان تعریف می‌کند. در شمارهٔ ۱ می‌نویسد که باید به «رواج تجارت و صناعت»، «ازدیاد ثروت و مکنت»، «تأسیس اساس عدالت و مشروطیت» و «محو آثار استبداد و ظلم و بدعت» پرداخت (حبل‌المتین، ش۱: ۱ و ۲). این عبارات پیشاپیش فرض را بر این می‌گذارند که ایران تا پیش‌از مشروطه فاقد تجارت رونق‌دار و فاقد ثروت و فاقد عدالت بوده است. در شمارهٔ ۲، مقالهٔ «آیا ایران مریض است؟» این منطق را صریح‌تر بیان می‌کند: «ایران بهشت جهان است و رشک جنان... این جهل مرکب خوشحالی کاذبی برای ما تولید کرده بود... پس‌از مواجهه ملتفت می‌شویم که تا چه درجه ما در جهالت بی‌خبری بودیم... بلی، آری، ایران مریض است» (حبل‌المتین، ش۲: ۲ و ۳). تشخیص «مرض»، ایران را در جایگاه

1. Jameelah

بیمار قرار می‌دهد که باید به‌دست «اطبای حاذق» درمان شود. این استعاره صرفاً ادبی نیست؛ بلکه یکی از مهم‌ترین سازوکارهای گفتمان شرق‌شناسی است. در منطق شرق‌شناسانه، غرب خود را به‌مثابهٔ بدن سالم و عقلانی و بالغ تعریف می‌کند و شرق را به‌مثابهٔ بدن بیمار و ناتوان و نیازمند مداخله. طبیب حاذق در اینجا نماد خودِ غرب (و روشن‌فکران غربی‌شده‌ای که الگوی غرب را درونی کرده‌اند) است. غرب تشخیص می‌دهد، نسخه می‌پیچد و درمان را تجویز می‌کند؛ ایران فقط بیماری منفعل است که باید تسلیم درمان شود. بدین‌سان، روزنامه ایران را نه براساس آنچه هست، بلکه براساس آنچه در مقایسه با غرب «نیست» یا «ندارد» تعریف می‌کند (سعید، ۱۳۷۷: ۲۲ و ۲۳).

این گفتمان فقدان در شمارهٔ ۶ به اوج می‌رسد. در مقالهٔ «استبداد چیست و مستبد کیست؟» می‌خوانیم: «استبداد خودسری و هواپرستی است. استبداد خراب‌کنندهٔ اساس آدمیت است. استبداد برهم‌زنندهٔ عالم انسانیت است و خاموش‌کنندهٔ چراغ تمدن» (حبل‌المتین، ش۶: ۲). مستبد نیز «دشمن نوع انسان و علم و دانش است. عدو تربیت و آدمیت است» (همان). استبداد مستقیماً به «فقدان علم و تربیت» پیوند می‌خورد. در همان شماره، ممالک شرقی به‌صراحت کودک خوانده می‌شوند: «در ممالک مشرق‌زمین اهالی آن هنوز به درجه[ای] تربیت پیدا نکرده‌اند که خودشان مصالح و مفاسد را ملتفت شوند و بدون راهنما ممکن نیست طی راه کنند» (حبل‌المتین، ش۶: ۳). این تلقی با تعریف کانت از کودکی به‌مثابهٔ «ناتوانی از به‌کارگرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران» هم‌خوانی دارد (کانت، ۱۳۷۰: ۴۹) و یکی از انگاره‌های شرق‌شناسانه دربارهٔ انسان شرقیِ بی‌خرد و نیازمند قیم است (سردار، ۱۳۸۷: ۵۲ تا ۵۷).

همچنین در شمارهٔ ۲، مقالهٔ «اشتهارنامهٔ اولیای آدمیت» این منطق را تکمیل می‌کند: «خدا و پیغمبر و عقل و انسانیت به شما فریاد می‌زند که... چشم خود را باز کنید و از اوضاع دنیا عبرت بگیرید، آدم بشوید» (حبل‌المتین، ش۲: ۴). تأکید بر «آدم‌شدن» نشان می‌دهد که ایرانیان هنوز به مرحلهٔ «آدمیت» نرسیده‌اند و تا وقتی نرسند، استبداد باقی خواهد ماند. بدین‌سان، فقدان تربیت نه صرفاً نقصی فرهنگی، بلکه علت اصلی بقای استبداد معرفی می‌شود. می‌توان ادعای ترنر را که استبداد در منطق فقدان‌محور به جوامع شرقی نسبت داده می‌شود (ترنر، ۱۹۹٤: ۲۳)، بسط داد: ازنظر حبل‌المتین، فقدان تربیت نیز خود منشأ استبداد است. روزنامه با پذیرش ضمنی انگارهٔ شرق‌شناسانه، ایرانیان را فاقد تربیت و نیازمند راهنما می‌داند و ریشهٔ استبداد را از سطح مناسبات قدرت به سطح ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی مردم منتقل می‌کند.

- **جمع‌بندی زمینهٔ گفتمانی**

مرور این سه متن، تصویری نسبتاً روشن از گفتمان غالب و فراگیر عصر مشروطه به دست می‌دهد؛ گفتمانی که ایران را براساس «فقدان‌ها» تعریف می‌کند و نسخهٔ نجات را در اقتباس از غرب می‌جوید. در کتاب احمد، فقدان تعلیم‌وتربیت علمی، در صوراسرافیل، فقدان نظام ارزشی مبتنی بر حقوق و وطن و در حبل‌المتین، فقدان آدمیت به‌مثابهٔ ریشهٔ استبداد، محور نقد قرار می‌گیرد. در این نگاه، فرهنگ به‌مثابهٔ شیئی ناقص و معیوب تلقی می‌شود که باید الگوی غربی جایگزین آن گردد. ریشهٔ مشکلات از سطح مناسبات قدرت و استعمار به سطح ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی مردم منتقل می‌شود و ایرانیان به‌عنوان موجوداتی ناآگاه و خواب‌زده و نیازمند راهنما تصویر می‌گردند.

در برابر این گفتمان فراگیر، رسالهٔ آفتاب و زمین با التفات به «سرمایهٔ حقیقی» و نقد بنیادی «تمدن جدید»، صدایی دیگرگون به شمار می‌رود. در بخش بعدی خواهیم دید که چگونه این رساله منطق فقدان‌محور را به پرسش می‌کشد و امکان صورت‌بندی بدیلی از فرهنگ را براساس داشته‌های تاریخی و معنوی ایران فراهم می‌کند.

### ب. تحلیل رسالهٔ *آفتاب و زمین*: گسست از منطق معرفتی فقدان و التفات به «سرمایهٔ حقیقی»

آفتاب و زمین (تنبیه للغافلین)، نوشتهٔ میرزا عباس یزدی، فرزند میرزا علی‌اکبر صراف، در سال ۱۳۳۲ق (هشت سال پس‌از فرمان مشروطه) منتشر شده است. مانند طالبوف، یک بازاری تحصیل‌کرده است. باآنکه مشروطه را می‌بیند و می‌خواهد، درعین‌حال نمی‌خواهد تسلیم دنیای جدید و مدعیات غرب شود. «پس‌از گذشت هشت سال، گویا همهٔ امیدش را هم از دست داده و فکر می‌کند که در یک خلأ باقی مانده و به بحث‌های نظری اکتفا کرده است» (جعفریان، ۱۳۹۷: ۵۲۴). لحن کتاب ادیبانه است و در بعضی موارد، لحن حماسی نیز پیدا می‌کند. به گفتهٔ نجفی «نویسنده دچار افراط‌وتفریط‌های رایج زمانه راجع به مشروطه نبوده و با تأکید بسیار زیاد بر تعقل و واقع‌بینی سعی می‌کند نوعی بینش عمیق نسبت به وضعیت زمانه ارائه کند» (نجفی، ۱۳۹۲: ۶۵). نویسنده که از طبقهٔ تجار است، معلوماتی وسیع نیز از احوال تجاری و مناسبات اقتصادی در سطح جهان دارد که در لابه‌لای سطور، خود را نشان می‌دهد (ابویی مهریزی، ۱۳۸۷: ۷۶).

- **نقد عصر ترقی و تمدن جدید**

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این رساله، نقد رادیکال «عصر ترقی» و «تمدن جدید» است. نویسنده با بیانی صریح و تند، چهرهٔ واقعی تمدن غربی را افشا می‌کند: «امروز بیشتر افق آسیا و آفریقا به انضمام اماکن فقرا و رنجبرهای اروپا و آمریکا از دود آتش کارخانجات این کیمیاگرهای عصر ترقی و تمدن ویران و تاریک است» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۷۳). او «ترقی» را نه پیشرفت واقعی، که صورتی جدید از «فریب» می‌داند:

> علوم نیرنگ و شعبده [و]حیله‌گری هم ترقی کرده است؛ دروغ‌گویی و آدم‌فریبی و ستمگری و خودخواهی و شهوت‌پرستی شیوع یافته... فعل گول‌زدن در این زمان ترقیات کرده، استعداد گول‌خوری هم بیشتر شده است و میلیون‌ها نفوس را گدا ساخته و سرگردان برای یک لقمه نان، یک جرعه آب، محتاجشان نمودند (همان: ۲۷۳).

این نگاه نه‌فقط غرب را نقد می‌کند، بلکه تصویر رایج از «ترقی» را به پرسش می‌کشد. نویسنده با شجاعتی کم‌نظیر می‌گوید: «دقیق شده فکر می‌کنیم می‌بینیم روی‌هم‌رفته عصر خوشی نیست و چه بسیار چیزها مفید و خوب است که عوض ترقی، تنزل فاحش هم کرده است» (همان: ۲۷۴). در عصری که گفتمانِ «پیشرفت» در غرب، خود به‌مثابهٔ ابزاری برای سلطهٔ معرفتی بر شرق عمل می‌کرد (سعید، ۱۳۷۷)، نویسنده «پسرفت» را می‌بیند و «رویهٔ دانش و کارشناسی» و «رویهٔ استعماریِ» تمدن غرب را هم‌زمان افشا می‌کند (حائری، ۱۳۸۰: ۱۵). این درکِ دوگانه از تمدن جدید، او را از روشن‌فکران هم‌عصرش متمایز می‌سازد که عمدتاً یک‌سویه به «ترقی»

می‌نگریستند. همچنین می‌توان گفت که این درک از استعمار چه بسا برآمده از زمانه‌ای باشد که در آن احمدشاه جوان، دیگر عملاً قدرتی ندارد و نفوذ انگلستان پررنگ شده و راهی نمانده است تا حکومت دست‌نشاندهٔ[1] پهلوی استقرار یابد (شهبازی، ۱۳۸۵).

نویسنده مفاهیم کلیدی مدرنیته را نیز به نقد می‌کشد. او دربارهٔ «حریت و مساوات» می‌گوید: «و همچنین سیاست و پولتیک را ترقیات بی‌اندازه داده و دایرهٔ حریت و مساوات را تا هرجا تصور شود وسیع کرده‌اند. و لکن چه حریتی و چگونه مساواتی؟ ظاهرش چون گور کافر پرحُلل، باطنش قهر خدا عزوجل» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۷۵). این نقد، نه از موضع عقب‌گرد و تحجر، که از سر بصیرت به مناسبات قدرت در جهان مدرن است. او دریافته است که این مفاهیم، در عمل به ابزاری برای سلطه تبدیل شده‌اند؛ درست همان‌گونه که ترنر نشان می‌دهد که مفاهیمِ به‌ظاهر جهان‌شمول غربی، در عمل «نقص‌های شکل‌گیری‌های اجتماعیِ جایگزین را تشریح می‌کنند» (ترنر، ۱۳۸۱: ۵۴). در جای دیگر، با صراحت می‌گوید: «حق با قدرت است و چشم سیاست کور» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۷۶). این سخن، افشاگرانه‌ترین نقد به گفتمان حقوق‌بشری مدرن است.

- **معرفی «سرمایهٔ حقیقی» به‌مثابهٔ بدیل نگاه فقدانی**

نویسنده برخلاف روشن‌فکران هم‌عصر خود که ایران را براساس «نداشته‌ها» تعریف می‌کنند، بر «سرمایهٔ حقیقی» ایران تأکید می‌کند:

> این مملکت که اسمش ایران [است] تا قبل‌از سلطنت قاجار هرچه دیگران داشته‌اند، او نیز داشته و هروقت با دیگر ممالک می‌سنجیده‌اند، هم‌تراز بوده و اگر انحطاطی پیش آمده، باز پس‌از چندی به همت و کفایت مجاهدت مردانِ تاریخی و حساسیت مردمان، قوت و شوکت اولیهٔ خود را دارا گشته... زیراکه سرمایهٔ حقیقی را یک‌باره از دست نمی‌داد (همان: ۲۵۰).

این «سرمایهٔ حقیقی» چیست؟ نویسنده در جای دیگر، آن را «عقاید و معنویات» می‌خواند:

> ایران مملکتی است که [مردمانش] دارای عقاید و معنویاتی هستند که اگرچه تمام قوای مادی آن هم از میان برود و از غفلت و غرور، باز به‌واسطهٔ همان عقاید و معنویات به‌محض آنکه یک نفر دل‌آگاه و خیرخواه قد مردانگی برافرازد... بیدار گشته و بر گرد شمع وجود آن بزرگوارمرد جمع می‌گردند (همان: ۲۵۱).

در اینجا با چرخشی مهم در گفتمان روشن‌فکری مشروطه مواجهیم. برخلاف طالبوف که فقدان علم و تربیت را علت‌العلل عقب‌ماندگی می‌داند و برخلاف صوراسرافیل که خواب‌زدگی و جهل ایرانیان را محور نقد قرار می‌دهد، نویسندهٔ آفتاب و زمین ایران را دارای سرمایه‌ای اصیل (معنویت و عقاید) می‌داند که می‌تواند مایهٔ بیداری و نجات شود. این نگاه، ایران را نه براساس «آنچه نیست» (در مقایسه با غرب)، که براساس «آنچه هست» (سرمایهٔ درونی) تعریف می‌کند و درست در همین نقطه، از همان «منطق فقدان‌محوری» فاصله می‌گیرد که ترنر آن را هستهٔ مرکزی گفتمان شرق‌شناسانه می‌داند (ترنر، ۱۳۸۱: ۸۴).

نویسنده برخلاف بسیاری از روشن‌فکران مشروطه که تاریخ ایران را «دورهٔ خوف و وحشت» و «عصر نکبت و فترت» می‌خوانند، تاریخ ایران را با نگاهی دیگر می‌بیند. او پیوسته به تاریخ ارجاع می‌دهد و آن را منبع الهام و عبرت می‌داند:

1. puppet states

باید رجوع به تاریخ کرد که در این مواقع چه کرده‌اند... تاریخ شش‌هزارسالهٔ ایران... تنها چیزی که لازم است و فاش دیده نمی‌شود، وجود اشخاصی است که باید مانند ستارهٔ امید بدرخشند... راست‌گو باشند و درست‌کردار، از زندگی با ننگ عار نمایند و به کشته‌شدن در راه حق و شرافت، افتخار (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۵۲ و ۲۵۳).

او شخصیت‌های تاریخی، چون خواجه نصیرالدین طوسی و نادرشاه افشار، را الگوهایی می‌داند که:

دست از قوای معنوی خود برنداشته و دل به دشمن نباخته‌اند و به همین واسطه سرمایهٔ فکر و جوهر معنی را به کار انداخته، به جلب سایر قوا و مواد و لوازم و اسباب کوشیده و تا این اندازه مظفریت یافته، خود را عظیم و بزرگوار و مملکت را آباد و برخوردار ساخته‌اند (همان: ۲۵۷).

این نگاه، تاریخ ایران را نه «دورهٔ ظلمت و جهالت»، که منبعی از «سرمایهٔ معنوی» می‌بیند. بدین‌ترتیب، نویسنده انگارهٔ شرق‌شناسانهٔ «تاریخ زوال» (ترنر، ۲۰۱٤: ٦-۸) را به پرسش می‌کشد. او نمی‌پذیرد که ایران «تاریخ» نداشته یا تاریخش صرفاً «انحطاط» بوده است.

- **نقد مشروطهٔ تقلیدی و تأکید بر زمینه‌های فرهنگی**

یکی از مهم‌ترین بخش‌های رساله، جایی است که نویسنده پرسشی بنیادین دربارهٔ مشروطه مطرح می‌کند. او پس‌از ذکر تغییرات ظاهری (آزادی قلم، مجلس، قانون اساسی، وزرای مسئول و...) می‌پرسد: «چه فرقی و تفاوتی در معنی و نتیجه حاصل شده و چه نسبت است فی‌مابین زمان ماضی و حال ما؟» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۸۸). این پرسش، دقیقاً همان‌جایی است که گفتمان فقدان‌محور به بن‌بست می‌خورد. اگر مشکل ایران فقدان قانون، مجلس، آزادی و... بود، پس‌از هشت سال مشروطه‌خواهی و استقرار این نهادها، چرا وضعیت تغییری نکرد؟ نویسنده پاسخ می‌دهد:

اگر به دیدهٔ انصاف بنگریم، باید بگوییم که نسبت فی‌مابین یکی است؛ زیراکه نه ظالمین و خائنین دست از بی‌شرفی ستم برداشته‌اند و نه ما از قبول ظلم سر باز زده، از دام فریب بیرون می‌رویم و ترک بطالت و لاابالی‌گری گفته، به تکالیف خود عمل می‌کنیم (همان: ۲۹۱).

او نتیجه می‌گیرد که مشروطهٔ موجود، «لفظی بی‌معنی و قالبی بی‌روح بیش نیست و همان زهر جان‌گداز استبداد است که در ظرف‌های مشروطه‌نما کرده، به خورد ما می‌دهند» (همان: ۲۹۵).

نویسنده در پرانتزی کوتاه اما مهم، به نقد تقلید از قوانین غربی می‌پردازد:

این هم اشتباه نشود که تقلید در مشروطیت منافی اصل مشورت و تعقل و تبادل افکار است. چون هر مملکت و ملتی و دینی و مذهب و عادات و آداب و احتیاجات و منافع علی‌حده است، نمی‌توان قوانین مشروطه را کلاً و بدون شور و اخذ رأی و ملاحظات فوق‌الذکر، از مملکتی دیگر تقلید و اخذ کرد (همان: ۲۹۴).

این نقد، از معدود نقدهای صریح به «تقلید از غرب» در میان رسائل مشروطه است. نویسنده دریافته است که قوانین و نهادها را نمی‌توان بدون توجه به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی از جایی به جای دیگر منتقل کرد؛ درست همان‌گونه که ادوارد سعید نشان می‌دهد

که «شناخت شرق، خود بخشی از پروژهٔ تسلط بر آن بوده است» (سعید، ۱۳۷۷: ۱۷) و اقتباس بی‌رویه از نهادهای غربی، بدون توجه به زمینه‌های تاریخی، خود بازتولیدی از همان سلطه است.

- **نقد اقتصاد سیاسی و سرمایه‌داری**

یکی از عمیق‌ترین بخش‌های رسالهٔ آفتاب و زمین، تحلیل اقتصادی و نقد نظام سرمایه‌داری است. نویسنده از سطح نقدِ صرفاً سیاسی یا فرهنگی فراتر می‌رود و نشان می‌دهد که «فقدان»های منتسب به ایران، خود معلول مناسبات نابرابر قدرت و ثروت در سطح جهانی است. برخلاف اغلب روشن‌فکران مشروطه که از طبقات دیوان‌سالار بودند، او از طبقهٔ تجار برخاسته است و درکی دقیق از نظام پولی و تجاری جهان دارد. ریشهٔ سلطهٔ غرب را در «تنزیل» (ربا و بهرهٔ بانکی) و نظام پولی جدید می‌بیند: «پول معنی معین ندارد و میزانش در دست خود پول‌دارهاست... روح تجارت و حقیقت ثروت در همان چیزی است که به گمان شما هیچ است و هیچ نمی‌شود یعنی تنزیل» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۸۵). او مناسبات پولی و تجاری را نه امری خنثی، بلکه بخشی از مناسبات قدرت و نابرابری در جهان مدرن می‌داند. از این منظر، نقد اقتصادی رساله نیز در امتداد نقد کلی او به تصویری قرار می‌گیرد که عقب‌ماندگی ایران را صرفاً به کاستی‌های درونی نسبت می‌دهد و نقش مناسبات نابرابر قدرت و ثروت را نادیده می‌گیرد. در ادامه با صراحت می‌گوید: «آدم [را] به میزان پولش قیمت می‌کنند و حق را با ترازوی قدرت می‌کشند» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۸۴) و «حق موجود یک مولودی است که پدرش نیزه و شمشیر است و مادرش توپ و تفنگ» (همان: ۲۸۴). این نگاه، گفتمان حقوق‌بشر لیبرال را افشا می‌کند و نشان می‌دهد که آنچه امروزه «حق و حقوق» خوانده می‌شود، در پیوند با مناسبات اقتصادی و سیاسی است.

نویسنده برای تبیین وضعیت ایران در این نظام سلطه، از دوگانهٔ «فریب‌دهنده» و «فریب‌خورده» استفاده می‌کند و «فریب» را چنین تعریف می‌کند: «عبارت است از اینکه یک چیز غیر از آنچه هست، شناخته شود و امیدِ آثار و فوایدی از آن داشته باشند که در آن نیست» (یزدی، ۱۳۹۲: ۲۶۲). او سپس ریشهٔ این فریب را در «عدم‌تفکر» می‌داند و می‌گوید: «گمراهی در بی‌فکری است... و فریب هم از عدم‌تفکر» (همان: ۲۶۲). از این منظر، مسئلهٔ اصلی ایرانیان (و به‌طور کلی، مردمان تحت‌سلطه) نه ذاتِ عقب‌ماندهٔ آن‌ها، که نادیده‌گرفتن زمینه‌های تاریخی خود و غفلت از تفکر انتقادی است. به عبارتی، فریب هنگامی رخ می‌دهد که انسان‌ها از تأمل در نسبتِ «آنچه هست» با «آنچه می‌پندارند»، بازمی‌مانند و ظواهر تمدن جدید را به جای حقیقت آن می‌نشانند. اینجاست که «فرهنگ» و «سرمایهٔ حقیقی» به‌مثابهٔ راه‌حل وارد می‌شوند: فرهنگ، به‌مثابهٔ نظام معنابخشی مستقل، زمینهٔ این تفکر انتقادی را فراهم می‌آورد و انسان را از فریب ظواهر رهایی می‌بخشد. بنابراین احیای فرهنگ، نه یک مسئلهٔ صرفاً هویتی، که شرط امکان رهایی از سلطه و بازشناسی مناسباتِ واقعیِ قدرت است.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رسالهٔ آفتاب و زمین در میان انبوه رسائل مشروطه، صدایی دیگرگون و غریب است. نویسنده با نفی گفتمان فقدان‌محور، ایران را براساس «سرمایهٔ حقیقی» (عقاید و معنویات) تعریف می‌کند. او با نقد رادیکال «عصر ترقی» و «تمدن جدید»، تصویر رایج از پیشرفت را به پرسش می‌کشد. با بازخوانی تاریخ ایران، پیوستگی تاریخی و سرمایهٔ معنوی را یادآور می‌شود. با نقد مشروطهٔ موجود، پرسش از نسبت «اکنون» با «گذشته» را مطرح می‌کند. با تحلیل اقتصادی، پرده از مناسبات قدرت در جهان مدرن برمی‌دارد و با

تأکید بر دین و سنت، منبع مقاومت در برابر سلطه را نشان می‌دهد. این چهار گسستِ معرفتی، درمجموع، بدیلی برای نگاه مسلط به فرهنگ ارائه می‌دهند که در آن، فرهنگ نه براساس «نداشته‌ها»، که براساس «سرمایهٔ حقیقی» و داشته‌های تاریخی و معنوی تعریف می‌شود.

اما این رساله، باوجود عمق و بصیرت، در دورهٔ خود غریب ماند و چندان مورد توجه قرار نگرفت؛ شاید به این دلیل که گفتمان مسلط روشن‌فکری، ایران را در آینهٔ «فقدان‌ها» می‌دید و نسخهٔ نجات را در «اقتباس از غرب» جست‌وجو می‌کرد. نویسندهٔ آفتاب و زمین اما راهی دیگر پیشنهاد می‌داد: بازگشت به سرمایهٔ معنوی، التفات به ظاهر فریبندهٔ وجوه تمدن جدید و مقاومت در برابر کیمیاگران عصر.

این پژوهش با تکیه بر چهارچوب نظری شرق‌شناسی و گفتمان فقدان و با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناسی انتقادی، به خوانش رسالهٔ آفتاب و زمین در بستر فکری عصر مشروطه پرداخت. مسئلهٔ اصلی، بررسی نسبت این رساله با گفتمانی بود که ایران را از منظر عقب‌ماندگی و فقدان و ضرورت جبران آن ازطریق اقتباس از تمدن جدید تعریف می‌کرد. یافته‌ها نشان داد که آفتاب و زمین در مواجهه‌ای انتقادی با این منطق، امکان صورت‌بندی دیگری از فرهنگ ایرانی را پیش می‌گذارد.

این مواجهه در چهار سطح آشکار می‌شود: نخست، نقد «عصر ترقی» و «تمدن جدید» و به‌پرسش‌کشیدن مفهوم پیشرفت؛ دوم، بازخوانی تاریخ ایران به‌مثابهٔ حامل سرمایهٔ معنوی در برابر روایت‌های مبتنی بر زوال و عقب‌ماندگی؛ سوم، نقد مشروطهٔ تقلیدی و تأکید بر ضرورت توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی؛ و چهارم، نقد اقتصاد سیاسی مدرن و آشکارکردن نسبت میان مناسبات قدرت و نابرابری جهانی. این چهار سطح نشان می‌دهد که نقد یزدی صرفاً مخالفت با مظاهر غرب نیست، بلکه متوجه منطقی است که ایران را مجموعه‌ای از «نیستی‌ها» می‌داند و می‌بیند که این نوع دیدن (به تعبیر دیگر، دیدن نداشته‌ها) در نسبت با مشاهدهٔ غرب است به‌منزلهٔ همهٔ «هستی‌ها».

در این چهارچوب، مفهوم «سرمایهٔ حقیقی» (متشکل از عقاید، معنویات و داشته‌های تاریخی) محور بدیل پیشنهادیِ رساله است. فرهنگ در این صورت‌بندی نه مجموعه‌ای از کمبودهایی که باید با اقتباس از دیگری جبران شوند، بلکه منبعی تاریخی و معنایی برای تأمل انتقادی دربارهٔ تجدد و قدرت است. از منظر مطالعات پسااستعماری، اهمیت آفتاب و زمین در همین جابه‌جایی نقطهٔ عزیمت است: متن، در دل مناقشات فکری عصر مشروطه، منطق فقدان را به پرسش می‌کشد و امکان مواجهه‌ای کمتر مقید به انگاره‌های شرق‌شناسانه فراهم می‌کند؛ یعنی تلاش رسالهٔ مذکور، راهی یا دست‌کم تذکری است در جهت التفات به حضور مؤلفه‌های شرق‌شناسانه در متون و آثاری که «روشن‌فکران» تولید کرده‌اند.

براین‌اساس، بازخوانی آفتاب و زمین نشان می‌دهد که تاریخ فرهنگی مشروطه را نمی‌توان صرفاً در روایت اقتباس و پذیرش الگوهای غربی خلاصه کرد؛ در کنار این جریان، صداهایی نیز برای بازتعریف فرهنگ براساس منابع تاریخی و معنوی خود جامعه وجود داشته‌اند. «سرمایهٔ حقیقی» در این معنا، صورت‌بندی همین امکان بدیل است: فهم فرهنگ نه از منظر آنچه ایران فاقد آن است، بلکه از منظر داشته‌هایی که می‌توان آن‌ها را مبنای نقد تجدد و مقاومت در برابر مناسبات سلطه قرار داد. بااین‌حال، پژوهش حاضر عمدتاً بر لایه‌های مفهومی و گفتمانی رساله متمرکز بوده است و بررسی زمینه‌های اجتماعی تولید آن و مقایسهٔ آن با طیف گسترده‌تری از رسائل مشروطه می‌تواند موضوع پژوهش‌های آینده باشد.

## منابع


- آبادیان، ح. (۱۳۸۳). بحران مشروطیت در ایران. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- ابوالحسن شیرازی، ح.، و خواجوی، پ. (۱۳۹۵). مقدمه‌ای بر سیر تطور منورالفکری در ایران (از قاجار تا انقلاب اسلامی). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ابویی مهریزی، م. ر. (۱۳۸۷). سیمای مشروطه‌خواهی تجددستیز در آفتاب و زمین. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۶۹-۷۹.
- آدمیت، ف. (۱۳۶۳). اندیشه‌های طالبوف تبریزی. تهران: انتشارات دماوند.
- اشتاینمتز، ج. (۱۴۰۳). خاستگاه‌های استعماری اندیشهٔ اجتماعی مدرن (س. میرزائی راجعونی، مترجم). تهران: انتشارات وانیا.
- ترنر، ب. (۱۳۸۱). شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن (م. ر. تاجیک و غ. کیانی، مترجمان). تهران: فرهنگ گفتمان.
- ترنر، ب. (۱۳۸۸). وبر و اسلام: با پانوشت‌های انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس وبر (ح. بستان، ع. سلیمی و ع. ر. علیزاده، مترجمان). قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
- توسلی، غ. (۱۳۷۳). نقد تحقیقات شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی دربارهٔ رابطهٔ اسلام و سرمایه‌داری. نامهٔ علوم اجتماعی، ۱-۲۴.
- جعفریان، ر. ( ۱۳۹۷). رسالهٔ آفتاب و زمین (از نظریهٔ زمین مرکزی تا نقد غرب و مشروطهٔ غربی). مقالات و رسالات تاریخی، ۵۲۳-۶۳۴.
- حائری، ع. (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حائری، ع. (۱۳۸۰). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حبل‌المتین تهران. (۱۳۲۵ق / ۱۹۰۷م). مجموعه روزنامه‌های حبل‌المتین تهران (شماره‌های ۱، ۲، ۶، ۲۹، ۳۲ و ۴۲). آرشیو دیجیتال.
- داوری اردکانی، ر. (۱۴۰۳). گسست تاریخی و شرق‌شناسی. تهران: نقد فرهنگ.
- سردار، ض. (۱۳۸۷). شرق‌شناسی. (م. ع. قاسمی، مترجم). تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سعید، ا. (۱۳۷۷). شرق‌شناسی (ع. گواهی، مترجم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شهبازی، ع. (۱۹ تیر ۱۳۸۵). برخی مقدمات نظری در مبحث مشروطیت [سخنرانی]. اجلاس «جریان‌های فکری مشروطیت»، تالار کتابخانهٔ ملی، تهران، ایران.
- شیرزادی، ر. (۱۳۸۸). مطالعات پسااستعماری، نقد و ارزیابی دیدگاه‌های فرانتس فانون، ادوارد سعید و هومی بابا. مطالعات سیاسی، ۱۰۳-۱۲۸.
- صوراسرافیل. (۱۳۶۱). دورهٔ کامل صوراسرافیل. تهران: نشر تاریخ ایران.
- طالبوف، ع. (۱۳۵۶). کتاب احمد (ب. مؤمنی، مقدمه و حواشی). تهران: انتشارات شبگیر.
- طباطبایی، س. ج. (۱۳۹۲). نظریهٔ‌حکومت قانون در ایران: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی. در تأملی دربارهٔ ایران (ج۲، بخش نخست). تهران: انتشارات مینوی خرد.
- فوکو، م. (۱۴۰۲). اراده به دانستن (ن. سرخوش و ا. جهاندیده، مترجمان). تهران: نشر نی.

- کاپور، ا. (۱۳۹۹). سیاست پسااستعماری توسعه (ر. احمدرش و م. احمدزاده، مترجمان). تهران: اندیشهٔ احسان.
- کانت، ا. (۱۳۷۰). روشنگری چیست؟ (در پاسخ یک پرسش) (ه. فولادپور، مترجم). کلک دی، ۲۲.
- کُتُبی، م. (۱۳۷۲). نقش شرق‌شناسی در استعمار غربی. فصلنامهٔ علوم اجتماعی دانشگاه علامه، ۲۱۹-۲۴۳.
- مارتین، و. (۱۳۹۸). ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم (م. ا. فتاحی، مترجم). تهران: نشر نی.
- مؤمنی، ب. (۱۳۵۷). ناشر نامشخص.
- نجفی، م. (۱۳۹۲). بنیاد فلسفهٔ سیاسی در ایران (عصر مشروطیت): تلاقی اندیشهٔ سیاسی در ایران با غرب (به انضمام دوازده رسالهٔ سیاسی مهم)، چ۲. تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ون‌دث، ژ.، و اسکاربروگ، ا. (۱۳۷۸). چیستی ارزش (ا. افتخاری، مترجم). فصلنامهٔ قبسات، ۶۹-۸۸.
- یزدانی، س. (۱۳۸۶). صوراسرافیل: نامهٔ آزادی. تهران: نشر نی.
- یزدی، م. ع. (۱۳۹۲). آفتاب و زمین (تنبیه للغافلین). در م. نجفی (گردآورنده)، بنیاد فلسفهٔ سیاسی در ایران (عصر مشروطیت): تلاقی اندیشهٔ سیاسی در ایران با غرب (به انضمام دوازده رسالهٔ سیاسی مهم) (چ۲، صص. ۲۴۸-۲۹۶). تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران.

- Abadian, H. (2004). *Crisis of constitutionalism in Iran*. Institute for Political and International Studies. [In Persian]
- Abolhassan Shirazi, H., & Khajavi, P. (2016). *An introduction to the evolution of political thought in Iran (from the Constitutional Revolution to the Islamic Revolution)*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Abouei Mehrizi, M. R. (2008). The Image of Anti-Modernist Constitutionalism in Aftab va Zamin. *Tarikh va Joghrafia*, 69–79. [In Persian]
- Adamiyat, F. (1984). *The ideas of Mirza Aqa Khan Kermani*. Tahoori Publications. [In Persian]
- Ahmad, A. (1997). Post colonial theory and the “post-” condition. *Socialist Register*, 365–384.
- Al-Saji, A. (2024). Touching the wounds of colonial duration: Fanon’s anticolonial critical phenomenology. *The Southern Journal of Philosophy*, 2–23. https://doi.org/10.1111/sjp.12560
- Bhambra, G. K. (2007). Sociology and postcolonialism: Another “missing” revolution? *Sociology*, 871–884. https://doi.org/10.1177/0038038507080442
- Connell, R. W. (1997). Why is classical theory classical? *American Journal of Sociology*, 1511–1557. https://doi.org/10.1086/231125
- Davari Ardakani, R. (2024). *Historical rupture and Orientalism*. Nashr-e naqdeFarhang. [In Persian]
- de Boer, M., & Zeiler, K. (2024). Qualitative critical phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. https://doi.org/10.1007/s11097-024-10034-7
- Foucault, M. (2023). *The Will to Knowledge* (N. Sarkhosh & A. Jahandideh, Trans.). Nashr-e Ney. [In Persian]
- Go, J. (2016). *Postcolonial thought and social theory*. Oxford University Press.

- Guenther, L. (2020). Critical phenomenology. In A. V. Murphy, G. Salamon, & G. Weiss (Eds.), *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 11–16). Northwestern University Press.
- *Habl-ol-Matin Tehran*. (1946/1967). *Collection of Habl-ol-Matin Tehran newspapers* (Issues 1–2, 4, 6, 29, 32, 42). Archive Digital. [In Persian]
- Jafarian, R. (2018). Treatise on Aftab va Zamin (from the theory of the earth being the axis of the West to the Constitutional Revolution). *Maqalat va Resalat Tarikhi*, 523–634. [In Persian]
- Jameelah, M. (1990). *Islam and Orientalism*. Mohammad Yusuf Khan & Sons.
- Kant, I. (1991). What Is Enlightenment? (In Response to a Question) (H. Fouladpour, Trans.). *Kelk*, 22.
- Kapoor, I. (۲۰۲۰). *The Postcolonial Politics of Development* (R. Ahmadi & M. Ahmadzadeh, Trans.). Andisheh-e Ehsan. [In Persian]
- Haeri, A. (1985). *Shi'ism and constitutionalism in Iran*. Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Haeri, A. (2001). *The first confrontations of Iranian intellectuals with the two-faced civilization of the bourgeoisie*. Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Kutobi, M. (1993). The role of Oriental studies in Western colonialism. *Faslnameh Olum Ejtemaei Daneshgah Allameh*, 219–243. [In Persian]
- Magri, E., & McQueen, P. (2022). *Critical phenomenology: An introduction*. Polity Press.
- Martin, W. (1998). *Islam and secularism: Between nationalism and secularism* (M. A. Fatahi, Trans.). Nashr-e Ney. [In Persian]
- Momeni, B. (1978). *Sur-e Esrafil*. [In Persian]
- Najafi, M. (2013). *Foundations of political philosophy in Iran (The Constitutional Era)*. Institute for Iranian Contemporary Historical Studies. [In Persian]
- Najafzadeh Shokoohi, Gh., Mofakhami, H., & Mousavi Siyani, S. (2017). Discourse of religious reform in the Constitutional Era (Case study: *Habl-ol-Matin* newspaper). *Motaleat Tarikh Farhangi*, 135–156. [In Persian]
- Rasekh, K., Rasoul-Agha, R., & Bayat, N. (2003). The role of socio-political press in the process of modernization and developments of the Constitutional Era with a content analysis approach. *Sokhan Tarikh*, 119–145. [In Persian]
- Saeed, A. (1998). *Orientalism* (A. Govahi, Trans.). Daftar-e Nashr Farhang Eslami. [In Persian]
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Penguin Books. (Original work published 1978).
- Sardar, Z. (2008). *Orientalism* (M. A. Ghasemi, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Seidman, S. (1996). Empire and knowledge: More troubles, new opportunities for sociology. *Contemporary Sociology*, 313–316.
- Shahbazi, A. (2006, July, 10). *Some theoretical introductions in the discussion of constitutionalism* [Speech]. Assembly of Iranian Intellectuals' "Constitutionalism" Conference, National Library of Iran, Tehran, Iran. [In Persian]

- Shirzadi, R. (2009). Post-colonial studies: A critique and evaluation of the views of French law, Edward Said and Homi Bhabha. *Motaleat Siasi*, 103–128. [In Persian]
- Sur-e Esrafil. (1982). *The complete period of Sur-e Esrafil*. Nashr-e Tarikh Iran. [In Persian]
- Spivak, G. C. (2013). Can the subaltern speak? In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader* (pp. 66–111). Routledge.
- Steinmetz, G. (2024). *The Colonial Origins of Modern Social Thought* (S. Mirzaei Rajeouni, Trans.). Tehran: Vania Publications.[In Persian]
- Tabatabai, S. J. (2013). *Theory of the rule of law in Iran: The school of Tabriz and the foundations of constitutionalism*. In *A reflection on Iran* (Vol. 2, Part 1). Minavi Kherad Publications. [In Persian]
- Talibov, A. (1977). *Works of Ahmad Talibov* (B. Momeni, Intro.). Shabgir Publications. [In Persian]
- Tavassoli, Gh. (1994). A critique of Oriental studies and sociology on the relationship between Islam and capitalism. *Nameh Olum Ejtemaei*, 1–24. [In Persian]
- Turner, B. S. (1995). *Orientalism, postmodernism and globalism*. Routledge.
- Turner, B. S. (1998). *Weber and Islam: A critical study*. Routledge.
- Turner, B. S. (2014). *Marx and the end of Orientalism*. Routledge.
- Turner, B. (2002). *Orientalism, postmodernism and globalism* (M. R. Tajik & Gh. Kiani, Trans.). Farhang Gofteman. [In Persian]
- Turner, B. (2009). *Weber and Islam: A critical study and an introduction to the sociology of Max Weber* (H. Bastan, S. Salimi, & R. Alizadeh, Trans.). Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- Wallerstein, I. (2011). *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. University of California Press. (Original work published 1974).
- Weber, M. (2001). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.; A. Giddens, Introd.). Routledge. (Original work published 1905).
- Wendt, Z., & Iskanderov, A. (1999). The value of aesthetics (A. Eftekhari, Trans.). *Qibesat*, 69–88. [In Persian]
- Yasami, R. (2003). Literary criticism: Talibov and Ahmad Kabir's book. *Iran Shenakht*, 289–297. [In Persian]
- Yazdani, S. (2007). *Sur-e Esrafil*: *Nameh Azadi*. Nashr-e Ney. [In Persian]
- Yazdi, M. A. (2013). Aftab va Zamin (Tanbih *al-Ghafelin)*. In M. Najafi (Ed.), *Political philosophy in Iran (The Constitutional Era): The discourse of the dual sovereignty of reason and religion* (Vol. 2, pp. 248–296). Institute for Iranian Contemporary Historical Studies. [In Persian]