




Irano-Islamic Research in Politics, Vol.2, No3, 35-54.

 [20.1001.1.28212088.1402.2.3.1.2](https://doi.org/10.28212/088.1402.2.3.1.2)

Historical Sociology of Indigenous Modernity: A Comparative Study of Abbas Milani (1949-) and Mohammad Tavakoli Targhi (1957-)¹

Mohammad Jalal Makhani²

Saeid Makhani³

Abstract

Indigenous modernity in the historical sociology of Iran has always been one of the important and focal issues and different definitions and descriptions of this concept have been presented. The abundance of such descriptions has made these concepts, to a large extent, turn into abstract and undefined categories. In the following article, the authors try to provide a comparative and critical plan of the content of the works of two scholars in the field, Abbas Milani (1328-H.) and Mohammad Tawakli Targhi (1336-H.), while examining the category of indigenous modernity; Milani and Tavakoli Targhi are among those who believe in indigenous modernization in Iran. For this reason, we will review various aspects of their thought in the following lines by reading their texts so that we can at least explain the evolution of this concept to these two authors and answer this question: How these two thinkers consider the result of modernity as a native continuity in line with Iran's historical-cultural developments and not as an imported development from the western world.

Keywords: *Modernity; Historical Sociology; Indigenous modernity; Abbas Milani; Mohammad Tavakoli Targhi, Iran*

¹ . Received: 2023/02/04; Accepted: 2023/05/25; Printed: 22/06/2023

² PhD Candidate in Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (Corresponding Author) m.j.makhani@gmail.com

³ . Ph.D. (Political Science- political thought) Education / University of Tehran, Tehran, Iran. saeidmakhani@gmail.com



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال دوم، شماره سوم (پیاپی هفتم) پاییز ۱۴۰۲، ۳۵-۵۴.

جامعه‌شناسی تاریخی تجدد بومی: بررسی تطبیقی آرای عباس میلانی و محمد توکلی طرقي^۱

محمد جلال ماخانی^۲
سعید ماخانی^۳

چکیده

چیستی تجدد بومی در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، همواره، یکی از مسائل مهم و کانونی بوده و تعاریف و توصیف‌های متفاوتی از این مفهوم ارائه شده است. کثرت چنین توصیف‌هایی موجب شده تا این مفهوم، تاحد زیادی، به مقولاتی انتزاعی و تعریف‌گریز مبدل شوند. در نوشتار پیش‌رو، نگارندگان می‌کوشند تا ضمن بررسی مقوله تجدد بومی، طرحی تطبیقی و انتقادی از محتوای آثار دو نفر از دانشوران این عرصه، عباس میلانی (۱۳۲۸- خ) و محمد توکلی طرقي (۱۳۳۶- خ) به دست دهند؛ میلانی و توکلی طرقي در زمره کسانی هستند که معتقد به تجدد بومی در ایران‌اند. به همین سبب زوایای مختلفی از اندیشه ایشان را در سطور آتی با خوانشی از متون آنها مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد تا بتوانیم دست-کم سیر تحول این مفهوم را نزد این دو نویسنده ایضاح کنیم و به این پرسش پاسخ بگوییم که چگونه این دو متفکر برابند تجدد را تداومی بومی در راستای تحولات تاریخی-فرهنگی ایران می‌دانند و نه تحولی واردتی از جهان غرب. واژگان کلیدی تجدد، جامعه-شناسی تاریخی، تجدد بومی، عباس میلانی، محمد توکلی طرقي، ایران.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۵؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۲/۹/۲۹
۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) m.j.makhani@gmail.com
۳. دانش آموخته دکتری تخصصی، اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. saeidmakhani@gmail.com

مقدمه

«تجدد بومی» یکی از مفاهیمی است که ذیل ادبیات تجدیدی قابل ردیابی است. در خصوص تجدد، ریشه‌های آن و دلایل اهمیت پرداختن به این موضوع بحث‌های فراوانی وجود دارد، اما آنچه سبب نگارش سطور پیش‌رو شده است، بررسی مفهوم «تجدد بومی» از منظر دو نفر از پژوهشگران این عرصه است. با این‌که این عبارت فقط از سوی توکلی‌طرقی به کار گرفته شده و میلانی از لفظ تجدد بومی استفاده نکرده، می‌توان او را نیز قائل به وجود تجدد در فرهنگ تاریخی ایران دانست و از همین‌رو این دو فرد را برای بررسی انتخاب کرده‌ایم و ناگزیریم تا پیش از آغاز بحث به تعاریف برخی از مفاهیم موجود در این نوشتار پردازیم.

اگر جامعه‌شناسی تاریخی را مطالعه «سیر تحول» تغییرات اجتماعی بدانیم، بی‌تردید مفهوم تجدد در ایران یکی از نقاط کانونی این دانش خواهد بود؛ زیرا نقد و بررسی تجدد یکی از مهم‌ترین مسائل جامعه ایرانی در پژوهش‌های دوره معاصر بوده است. هرچند تعاریف مختلفی از جامعه‌شناسی تاریخی ارائه شده است، با این همه تعریف دنیس اسمیت، در کتاب برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی، دقیق‌تر به نظر می‌رسد: «جامعه‌شناسی تاریخی، به مفهوم درست کلمه معرفتی عقلانی، انتقادی و خلاق است. [این دانش] درصدد شناخت سازوکارهایی است که به وسیله آن جوامع تغییر [می‌یابند] یا [ساختارهای حقوقی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و...] خود را بازتولید می‌کنند.» (اسمیت، ۱۳۸۶، ۱۳). وی، در ادامه بحث، آن را کاوشی در پی «ساختارهای پنهانی» ای می‌داند که «خواسته یا ناخواسته برخی امید[ها] و آرزوهای بشری را نقش بر آب می‌کند؛ ضمن آنکه برخی دیگر را قابل تحقق می‌سازد» (اسمیت، ۱۳۸۶، ۱۳).

در سایه این تعریف، یکی از مفاهیم مورد توجه مورخان، جامعه‌شناسان تاریخی و پژوهشگران علوم انسانی، مفهوم تجدد بوده است؛ چراکه تجدد با ساختارهای آشکار و پنهان خود جوامع را در معرض تغییرات اجتماعی قرار می‌دهد، تغییراتی که می‌توانند مثبت یا منفی قلمداد شوند. توجه به مفهوم

تجدد در میان نخبگان و پژوهشگران ایرانی خود حکایت از اهمیت این معنا دارد که ظاهراً، ما ایرانیان پای خویش را به عصر تجدد نهاده‌ایم و دیگر در زیست‌جهان پیشین خویش نیستیم. در همین راستا، آثار فراوانی در این موضوع به نگارش درآمده است که خود مؤید غموض مفهوم تجدد است. این نوشتار در پی نقد و بررسی آرای عباس میلانی و محمد توکلی طرّقی است که در روی‌آوری به موضوع تجدد، به بومی‌بودن خاستگاه آن باور دارند.

پیشینه پژوهش

نقد اندیشه‌های میلانی و توکلی طرّقی درباره تجدد، تاکنون بسامد چندان فراوانی نداشته است، باین‌حال با جست‌وجوی توان‌موردی را یافت. محمدحسین ملایری در مقاله‌ای با عنوان تیغ اُکام و عناصر پراکنده مدرنیت در تاریخ ایران به نقد مفصل میلانی پرداخته است. نویسنده در نوشته خود با جستجویی در تجدد و تجددستیزی در ایران مزایای متعدد مدرنیت از نگاه میلانی را در سراسر کتاب گردآوری کرده است، آن‌هم بدین قرار: سلسله به هم پیوسته‌ای از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیبایی‌شناختی، معمارانه، اخلاقی، شناخت‌شناسانه و سیاسی که مایه مشترکشان فردگرایی است و در عین حال؛ اقتصاد سرمایه‌داری، عرفی‌شدن سیاست، تحدید مذهب به عرصه معنویات خصوصی انسان‌ها، رواج شک، مشارکت عمومی در سیاست که با نوعی انقلاب علمی، شهرنشینی و هویت ملی همزاد است. مدرنیت همان چیزی است که فرد مطلق و بی‌کران، ملکوتی می‌سازد. گفتنی است که ساعت و مدرنیت همزادند و اصولاً تجدد با انقلاب علمی همزاد است و البته خیلی‌ها دایره‌المعارف را همزاد مدرنیت دانسته‌اند و پیدایش کلینیک، تجسم مدرنیت است و آینه را نماد آغاز تجدد دانسته‌اند و... اما از نگاه او، میلانی هیچ‌گاه معین نکرده است که کدام فاکتورها دخیل در کدام پدیدارها هستند. هم‌چنین در نگاه وی میلانی در تعریف خود از مدرنیت همواره رشته معلول‌ها را با علت‌ها خلط کرده است (بنگرید به ملایری، ۱۳۸۰، ۲۴۹ و ۲۵۰). علی‌مرشدی‌زاده در نقد توکلی طرّقی دغدغه او را نشان دادن این معنا می‌داند که «برخلاف اعتقاد وبر که تجدد را فراورده خرد غربی می‌داند، تجدد، حاصل آمیزش و پیوند فرهنگ‌ها و مردمان سراسر جهان

است». از نگاه مرشدی‌زاده، آنچه در آثار توکل‌طرقی غایب است، پیوند میان آثار نویسندگان و روشنفکران دوره‌های مورد نظر او و واقعیت اجتماعی است (بنگرید به مرشدی‌زاده، ۱۳۸۲، ۲۲۶ و ۲۲۷). با این همه کوشش ما این است که به منظور ایضاح دقیق آثار میلانی و توکل‌طرقی، ابتدا نگاهی بنیادین به چیستی مفهوم تجدد و تجدد بومی داشته باشیم و سپس به بررسی انتقادی آثار ایشان ورود کنیم، مطلبی که می‌تواند انسجام بهتری در بررسی این مهم به دست دهد.

تجدد چیست؟

تجدد مصدری عربی به معنای نوشدن، تازه‌شدن، گرایش به نوشدن و نوخواهی است (بنگرید به معین، ۱۳۸۷). کلمه تجدد در ایران، عمدتاً، برابر مدرنیته است که گاهی نیز به ضبط مُدرنیّت به کار رفته است. اگر بخواهیم از اشاره صرف به معنای لغوی تجدد عبور کنیم، باید تأکید کنیم که تعاریف و بررسی‌های فراوانی در پژوهش‌های امروزی وجود دارد، به گونه‌ای که میلانی به درستی اشاره کرده: «تجدد مهم‌ترین محور مباحث فرهنگی، سیاسی، ادبی و اقتصادی روزگار ماست.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۸). بر همین قیاس، تجدد و تولید ادبیات تجدیدی به دوگانه تجدد-سنت دامن زده است، دوگانه‌ای که با نظر به تبدیل این الگو به کلان روایتی فراگیر سبب جُمود و جُمود در چنین پژوهش‌هایی شده است.

بنا بر مشهور، «لحظه عباس‌میرزایی»، گفتگوی عباس‌میرزا نایب‌السلطنه با فرستاده فرانسوی، پی‌یر ژوبر، گرانیگاه آغاز تجدد در ایران است. ظاهراً، برای نخستین بار یک مقام ایرانی، نایب‌السلطنه و فرمانده قشون حکومتی، به عجز قوای ممالک محروسه ایران در برابر قوای روس اذعان می‌کند، هرچند که تنها نقل‌کننده این روایت فرستاده فرانسوی است، ولی این روایت پایه‌ای برای بازاندیشی در مفاهیمی همچون انحطاط و عقب‌ماندگی است. با چنین دریافتی از مقوله تجدد شاهد خلق متجددینی همانند عباس‌میرزا (۱۲۰۳-۱۲۴۹ هـ.)، امیرکبیر (۱۲۲۲-۱۲۶۸ هـ.) و سپهسالار (۱۲۴۳-۱۲۹۸ هـ.) در برابر مرتجعانی همچون حاج میرزا آقاسی

(۱۲۶۴-۱۱۶۸ ه.)، میرزا آقاخان نوری (۱۲۲۲-۱۲۸۸ ه.) و دیگران بوده‌ایم.

تجددغیربومی و تجدد بومی

با نظر به گفت‌وگوی عباس میرزا و ژوبر که از نگاه بسیاری آغاز تجدد در ایران است، دوران تجدد بر اساس رویارویی ایران و غرب فهمیده شد، عصری که تاکنون نیز ادامه دارد. بنابراین، مسئله/ مشکله ایرانیان رویارویی با غرب فرض می‌شود که بسیاری بدان پرداخته‌اند. با این توضیح، نوعی تجدد وارداتی و غربی از برای ایران متصور می‌شود که در متن آن معنایی به این مضمون مستتر است: ما ایرانیان، در قرون جدید، از غافله تمدن بشری، صرفاً غرب متمدن، عقب مانده‌ایم و توان حل مسائل خود با رویکردهای پیشین را نداریم و می‌بایست با راهکارهایی همانند رجوع به مبادی پیشرفت غربی، بازخوانی متون کلاسیک، توجه به مبادی حقوقی، بازگشت به خویشتن، به‌کارگیری مبانی اسلام و ... به جبران عقب‌ماندگی خود پردازیم؛ زیرا وضعیت کنونی ما وضعیتی طبیعی نیست و با توجه به قدرت و عظمت سابق می‌بایست وضعی بهتر از آنچه بدان مبتلا هستیم داشته باشیم.^۱

تعامل با غرب و پاسخ به این مسئله/ مشکله/ دشواره نکته کانونی گفتمانی است که شاید، بتوان آن را تجدد وارداتی/ غیربومی/ تحولی نامید. بر همین مبنا، ما ایرانیان توان رویارویی با غرب را از حیث اندیشه و ابزار نداشته‌ایم؛ زیرا دارای اندیشه‌ای سترون و بدون پویایی و زایایی بوده‌ایم. پس احتمالاً جامعه ایرانی جامعه‌ای ایستا بوده و در طول ادواری گوناگون- از دوره ایلخانی تا دوره جنگ‌های ایران و روس- تغییرات چندانی را به خود ندیده است.^۲

۱. برای آگاهی از متفکران انحطاط و آشنایی با راهکارهای آن‌ها بنگرید به رحمانیان، داریوش (۱۳۹۹)، **تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان: از آغاز دوره قاجاریه تا پایان دوره پهلوی**، تهران، نشر خاموش.

۲. چنین نگاهی همواره با گفتار انحطاط مأنوس بوده است؛ نگاه غیربومی به تجدد و تقسیم دوران به پیشاتجدد- تجدد در آثار بسیاری قابل مشاهده است از جمله: قاجار، جلال‌الدین میرزا (۱۲۹۷) **نامه خسروان**، (نخستین نامه)، به همت هانری ریاب و خط حسن خداداد تبریزی، وینه: پی‌نا؛ علمداری، کاظم (۱۳۸۴)، **چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت**، تهران، توسعه؛ زیباکلام، صادق (۱۳۸۶)، **ما چگونه ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران، تهران، روزنه**؛ بردسیری کرمانی، میرزا عبدالحسین‌خان (آقاخان) (۱۳۸۹) **آیین سکندری**، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، تهران، چشمه؛ اکبر، علی (۱۳۹۵)، **گفتمان عقب‌ماندگی نزد روشنفکران ایرانی**، تهران: نشر فرزانه روز.

در مقابل تجدد غیریومی، دانشورانی مانند عباس میلانی و محمد توکلی طرّقی گونه دیگری از تجدد را معرفی و «بازنمایی» می‌کنند. به باور آنان تجدد، نه ماهیتی دفاعی و تحولی دارد و نه ماهیتی وارداتی. بلکه این مقوله «برآیند» تحولاتی تاریخی است که اکنون با عینک امروزین ما امری بعید می‌نماید، درحالی که تجدد از ازمینه دور در تاریخ ایران جاری و ساری بوده و نگرش «سنت- تجدد»ی، «پیشامدرن- مدرن»ی دیدن جامعه، نه وجودی عینی که صرفاً بر اساس تغییرات گذشته در «اکنونی متغیر»^۱ قوام و دوام یافته است. به تعبیر بهتر، متجددبودن اگر محال نباشد، دست کم کاری است به‌غایت دشوار؛ زیرا چنان‌که گفته شده، تجدد چیزی نیست جز خودآگاهی بطئی به سنت (Rosen, 2002, preface). در ادامه این مقاله کوشش خواهیم کرد تا دیدگاه‌های میلانی و توکلی طرّقی را در باب تجدد بیان کنیم.

عباس میلانی: تجدد در عصر پیشامدرن

میلانی هدف پژوهش خود را شناخت «جنبه‌هایی از علل ترویج، تعطیل یا تأخیر تجدد در ایران» (میلانی، ۱۳۸۷، ۹) معرفی می‌کند، چیزی که نشان می‌دهد میلانی وجود تجدد در عصر پیشامدرن ایران را به شکلی مغشوش مفروض گرفته است و به نزد او دقیقاً مشخص نیست که نسبت ایران و تجدد را در کدام قسمت طیف تجدد باید قرار داد. با این همه در نگاه او نخستین جوانه‌های تجدد از نوشته‌های بیهقی و عطار آغاز می‌شود، اما ادامه نمی‌یابد؛ حال آنکه اوج تلاش خودجوش تجدد در ایران در عصر شاه‌عباس است. میلانی نیز همانند بسیاری از دانشوران عصر قاجار تا روزگار کنونی را مهم‌ترین دوره مواجهه با تجدد می‌داند و واکنش‌ها به تجدد را در دو گروه دسته‌بندی می‌کند: دسته‌ای که در پی آشتی بین تجدد و اسلام بوده‌اند، از نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ هـ.) تا خاتمی (۱۳۲۲- خ.) و دسته‌ای تجددگرایان که اولین آنها شیخ فضل‌الله نوری (۱۲۵۹-۱۳۲۷ هـ.) بود. در هر حال، میلانی به جای آنکه دلایل ترویج و تداوم تجدد در ایران را ایضاح کند، بیشتر به سراغ دلایل تعطیلی و تأخیر آن می‌رود که به این معناست که او ایران را در بستر دائمی تجدد فهم کرده است، موضوعی که اساساً با هدف اولیه پژوهش او در تعارض قرار می‌گیرد.

۱. برای آگاهی از این مفهوم بنگرید به: مانزلیو، آلن، (۱۳۹۴)، **واساخت تاریخ**، ترجمه مجید مرادی سه‌دهه، پژوهشکده تاریخ اسلام: تهران، گذشته در اکنونی متغیر، ۵۹ تا ۸۶.

اولین بررسی میلانی درباره بیهقی حاوی نکات جالبی است. میلانی اعتقاد دارد بیهقی توجه ویژه‌ای به شهرنشینی دارد و همواره تأثیر مخرب نیروهای غیر یکجانشین را در نظر می‌گرفته است (میلانی، ۱۳۸۷، ۳۰). اما با این حال نمی‌توان بیهقی را در زمره مورخان خردگرا به شمار آورد؛ زیرا «نقطه عزیمت [تاریخ] خردگرا این گمان است که تاریخ ساخته و پرداخته اراده انسان‌ها است.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۴۵) توجه بیهقی به جبرگرایی یکی از نکاتی است که همواره مخاطبان را نیازمند تفسیر گفته‌های وی می‌کند؛ زیرا «پیچیدگی برخورد بیهقی با مسئله جبر و اختیار تاریخی از آن رو فزونی می‌گیرد که در متن تاریخ بیهقی معلوم نیست کجا توسل به تقدیر الهی و آسمانی مستمسکی است زیرا که برای گفتن کاستی‌های پادشاهان و کجا تلاش زندانه‌ای برای توجیه این کاستی‌ها.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۴۵-۴۶). به همین سبب، میلانی در پایان فصل مربوط به بیهقی این‌گونه نتیجه می‌گیرد که «تاریخ بیهقی بیشتر یک تجربه تاریخی است تا روایت حقیقت» (میلانی، ۱۳۸۷، ۳۴).

یکی دیگر از جنبه‌های مغشوش خوانش میلانی از تجدد را باید در همین جا سراغ گرفت. میلانی به دیرپایی تجدد در ایران اعتقاد دارد و در آثار خود در برابر کسانی ایستاده است که سرآغاز تجدد را دوران قاجاریه و جنگ‌های ایران و روسیه می‌دانند و با اقامه دلیل، تجدد را مقوله‌ای زایا و زنده در بستر تاریخ ایران می‌دانند. با این حال، خود او یکباره مدعی آغاز تجدد از یک لحظه می‌شود و گویا اختلاف او با عمده دانشوران اختلافی بر سر مصداق است و نه سرآغاز تجدد، چراکه وی برخلاف آنکه به فرایندی بودن تجدد ایمان دارد، چیزی از ریشه‌های اندیشه متجددانه بیهقی بازگو نمی‌کند.

بررسی بعدی نویسنده، کتاب تذکره‌الاولیاء از عطار است. این کتاب هم‌زمان با افول سیطره کلیسا در غرب در نیشابور تقریر شده و در این کتاب دو نکته توجه میلانی را جلب کرده است: یکی زبان آنکه در غایت شیوایی و توانایی است (میلانی، ۱۳۸۷، ۵۵) و دیگر آنکه عطار گفته است، «به زبان فارسی آوردم تا همه^۱ را شامل شود.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۵۶) در ادامه بحث میلانی ارجاعات زیادی به حمله عطار به عقل می‌دهد از جمله «گفتند پس حال عقل چیست. گفت عقل عاجزی است و عاجز دلالت نتواند کرد.»

۱. تأکید از ماست.

(میلانی، ۱۳۸۷، ۶۳) یا «اثبات مکر است و علم به اثبات مکر...» (همان، همان‌جا) و یا ارجاعاتی به لزوم عزلت‌نشینی و فرار از اجتماعات؛ زیرا «سلامت در تنهایی است» (میلانی، ۱۳۸۷، ۶۴) که این موارد علامت سؤال ذهن نگارندگان را بزرگ‌تر می‌کند که به راستی چرا از چنین متنی، فارغ از اهمیت والای آن در ادب فارسی،^۱ گواهی بر «تجدد» در دوران پیشامدرن است؟

میلانی تقریر فارسی تذکره‌الاولیاء و آگاهی عطار به اهمیت این کار را متغیری برای اقامه برهان خود دانسته است که تا حد زیادی معقول به نظر می‌رسد، اما بلافاصله در مقاله تذکره‌الاولیاء و تجدد که تمامی موارد بالا از آن نقل شده، سطوری را در مذمت و سرکوب عقل، اختلاط اجتماع انسانی، دنیا و خانواده—عناصری که جملگی نشانی از تجدد و پیشرفت هستند—نقل می‌کند که خواننده را این حیرت می‌افزاید که سبب انتخاب عطار—در حالی که گواهی می‌دهد: اسباب متعارف تفکر را در وادی تذکره‌الاولیاء اعتبار و اعتنای چندانی نیست (میلانی، ۱۳۸۷، ۶۳)—در مقام متفکری متجدد از چه روی است. میلانی توجه بی‌هقی به شهرنشینی را ستایش و مشرب جبرگرای بی‌هقی را نکوهش می‌کند، اما طرفه آنجاست که پس از ستایش عطار به سبب آگاهی از اهمیت زبان فارسی در برابر آرای عقل‌ستیزانه او سراسر سکوت کرده و با نقل قول‌های فراوان او و صرف آوردن جملات ربط در میان سطور منقول از تذکره‌الاولیاء به همان دام افتاده است.

باب اول گلستان سعدی، در سیرت پادشاهان، مقصد بعدی میلانی است. سعدی که «تجسم فرهنگ زمان خویش و طنین ذهن و زبان فارسی در آن روزگار پرمخاطره و در حال گذار بود» (میلانی، ۱۳۸۷، ۷۵) توجه فراوانی را به سنت ساده‌نویسی که در روزگار او مغفول مانده بود، معطوف داشت. از دیگر کارهای متجددانه سعدی، به زعم میلانی، توجه به زبان ملی، فارسی، بسیار پیش‌تر از چاوسر،^۲ بوکاچیو،^۳ سروانتس^۴ و شکسپیر^۵ است و نیز

۱. برای آگاهی از اهمیت تذکره‌الاولیاء، رک به: بهار، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *سیک‌شناسی*، جلد دوم، چاپ یازدهم، تهران، امیرکبیر.

2. Geoffrey Chaucer, 1343- 1400

3. Giovanni Boccaccio, 1313- 1375

4. Don Miguel de Cervantes Saavedra, 1547- 1616

5. William Shakespeare, 1546- 1616

ترجمه‌هایی از آیات قرآن به زبان فارسی بسیار پیش‌تر از ترجمه انجیل به آلمانی به دست لوتر^۱ (میلانی، ۱۳۸۷، ۸۱). سبک نوشتاری سعدی در گلستان بسیار نزدیک به گونه «مقاله» است؛ یکی از نشانه‌های تجدد در ادبیات پیدایش مقاله است. نطفه مقاله در ایران در گلستان سعدی بسته شده است؛ زیرا «اگر مقاله را به‌عنوان تبلور ابراز وجودی فردی انسان متجدد بدانیم» (میلانی، ۱۳۸۷، ۸۷)، آثار سعدی در همین شمار قرار می‌گیرد. در کنار موارد بالا، گونه‌ای عرفی‌گرایی^۲ نیز توسط میلانی نشان داده می‌شود؛ از جمله اینکه سعدی به هیچ پادشاهی توصیه نمی‌کند که در اداره امور از علمای دین مشورت بگیرد و یا اینکه می‌گوید «زهد و عبادت شایسته است، نه چندان که زندگانی بر خود و دیگران تلخ کند، عیش و طرب ناگزیر است، نه چندان که وظائف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود». (میلانی، ۱۳۸۷، ۹۴) در پایان این فصل میلانی پس از طرح بحث خود این‌گونه نتیجه می‌گیرد که «برخلاف نسل اول متجددان ایرانی که بیشتر شاهکارهای سنت ادب فارسی را شوره‌زاری بی‌بروبار می‌دانستند، بپذیریم که راه تجدد واقعی ایران از متونی چون گلستان می‌گذرد.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۹۶). با این همه در خصوص نگاه میلانی به سعدی نیز می‌توان ایراداتی مشابه نقد او به بیهقی و عطار وارد کرد، چراکه موارد موردنظر او در خصوص سعدی، مانند ساده‌نویسی و توجه به زبان فارسی، نصیحت‌الملوک‌ها و نیز ترجمه آیات قرآن به فارسی بسیار قبل‌تر از سعدی نیز مسبوق به سابقه بوده‌اند و اساساً نمی‌توانند در سده هفتم هجری به عنصری از برای تجدد قلمداد شوند.

رستم‌التواریخ و نویسندگان، رستم‌الحکماء، آخرین بررسی میلانی در دوره پیشامدرن است. این اثر که چندان نیز در میان اهل تاریخ محبوب و مورد توجه نیست،^۳ به چندین سبب توجه میلانی را جلب کرده است. در ابتدا، زبان ساده متن گامی در مسیر تجدد فهم شده و سپس بیان برخی مسائل جنسی که پس از عبید زاکانی در ادبیات فارسی بی‌سابقه است کوششی در زمینه تابوشکنی این معنا تعبیر شده (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۱۱). اندیشه عرفی‌گرایانه

1. Martin Luther, 1483- 1546

2. secularism

۳. برای نمونه بنگرید به مقاله زیر: زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۹)، رستم‌الحکماء هذیان به جای تاریخ، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، آذر ۱۳۷۹، شماره ۳۷ و ۳۸، صص ۷۶ تا ۸۱.

نویسنده نیز در جای‌جای کتابش قابل‌مشاهده است؛ برای مثال وی درباره شاه اسماعیل دوم (۹۴۳-۹۸۵ ه.ق) می‌گوید: «به جای زهد و تقوا و سداد و عفت و عصمت»، «عدل و احسان و نظم و نسق و حساب و تمیز و حراست و...» (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۱۲) لازم است. رستم‌الحکماء درباره وظیفه مورخان نیز چنین می‌گوید:

«مورخین را کاری به حق و باطل و حلال و حرام و گناه و ثواب نمی‌باشد. بلکه باید به دقت تمام از روی تحقیق و تفحص و تجسس حقیقت قضایا را بنویسند.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۱۳).

عباس میلانی: تجدد در عصر مدرن

نخستین مقاله در بخش دوم کتاب «ناصرالدین‌شاه و تجدد» نام دارد. بر اساس این مقاله، تجدد در ممالک غربی همواره دارای مخالفان و موافقان بوده که به‌طور عمده، طرفداران آن را اصحاب علم و ثروت و مخالفان آن را اصحاب سلطنت و کلیسا تشکیل می‌دادند. در مقابل، این وضعیت در ایران تا حد زیادی متفاوت بود؛ زیرا یکی از مفاهیمی که در دوران مدرن بالمره با تجدد آمیختگی داشته «استعمار» بوده است (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۲۷-۱۲۸).

چنانکه در بخش پیشین آوردیم، ساده‌نویسی یک از عناصر تجدد در نگاه میلانی است. در اینجا توجه ناصرالدین‌شاه (۱۲۴۷-۱۳۱۳ ه.ق) به تقریر روزنامه خاطرات، یکی از دلالت‌های تجدد به شمار می‌رود؛ زیرا یکی از ویژگی‌های تجدد «درک ضرورت ضبط و حفظ اموال زندگی روزمره است.» (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۲۹). با این تفاسیر، «گرایش ناصرالدین‌شاه به درج و حفظ خاطرات و سفرنامه از جنس گام‌های ملازم تجدد است» (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۲۹). در همین حال، با پادشاهی خاطره‌نویس مواجه هستیم که صرافتی در تدوین روزنامه خاطراتش دارد و به‌عنوان فردی متجدد، هم‌زمان باواری استوار به سعدی و نحسی طالع و ایام دارد. اهمیت خاطره‌نویسی از این‌رو است که این‌گونه ادبی در کنار رمان از نشانه‌های تجدد است و ریشه در فرهنگ فردگرایی، به‌عنوان شالوده اندیشه سیاسی متجددانه دارد.

روزنامه کاوه که توسط سید حسن تقی‌زاده (۱۲۵۷-۱۳۴۸ خ.) در برلین منتشر می‌شد، محل بعدی بررسی‌های «تجددی» است. در این نشریه دشمنی با روس و انگلیس و تلاش برای تقویت «نیروی سوم» در رأس امور است. از دیگر فرازهای مهم این نشریه گفتاری از تقی‌زاده بود که دارای عبارتی بحث‌برانگیز بدین مضمون بود که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً، فرنگی مآب شود و بس» (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۷۰)، با این حال این عبارت مثنی کلی کاوه نبود و به بیان میلانی «عصاره نظر آنها این بود که تجدد پدیده‌ای است غربی، راه نجات ایران قبول اساسی این جریان و در عین حال حفظ جنبه‌های مثبت و ماندنی فرهنگ ایران است» (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۷۳). در واقع، این برداشت به‌گزینانه از تجدد تاکنون طرفداران بسیار زیادی داشته است.

فخرالدین شادمان (۱۲۸۶-۱۳۴۶ خ) که دارای نسبت نزدیکی نیز با میلانی بود، از دیگر بررسی‌های وی در این کتاب است. توجه به زبان فارسی در نگاه شادمان شرط لازم برای پیشرفت است (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۷۹). در زمانه شادمان وی از افرادی به نام «فُگلی» نام می‌برد. این جماعت که در واقع همان «روشنفکرانهای» امروزی هستند، در کنار حوزه‌های علمیه خصم تجدد محسوب می‌شوند؛ زیرا هر دو توجه کافی را به زبان فارسی مبذول نمی‌دارند (میلانی، ۱۳۸۷، ۱۹۷). با این حال شادمان اسلام را مانع پیشرفت نمی‌داند و به طریق اولی مسیحیت را عامل پیشرفت؛ و معتقد است «آنچه پیشرفت غرب را سبب شد نه مذهب که نوع تازه‌ای از تفکر و مفهوم نواز سیاست بود» (میلانی، ۱۳۸۷، ۲۰۰).

بر این اساس، برای میلانی، تجدد در عصر مدرن تقریباً دارای همان ویژگی‌هایی است که تجدد ایرانی در عصر پیشامدرن تجربه کرده است. اگرچه میلانی این عناصر متجددانه را در ذیل تحولی بطئی و دائمی می‌بیند، اما کوششی برای ایجاد یک انسجام نظری میان اجزای تجدد نمی‌کند و صرفاً حضور برخی عناصر را مصداقی از وجود تجدد در ایران می‌بیند. بر همین قیاس، باید توجه داشت که چنین عناصری در دوره‌های متنوع تاریخی در

اروپای مسیحی هم وجود داشته است، اما دوران تجدد اروپا تنها به عصر رنسانس محدود شده است.

محمد توکلی طرقي: دولت فضول و تجدد

در این بخش، کوشش خواهیم کرد تا بازخوانی آراء محمد توکلی طرقي در باب تجدد نگرش وی را به این مقوله تشریح و در بخش بعدی به مقایسه نظرات وی با میلانی پردازیم. باید اذعان کرد که نگاه توکلی طرقي به تجدد تا حد زیادی چه با میلانی و چه با دیگر دانشوران این عرصه تفاوت‌های ماهوی بسیاری دارد. تأثیر پروژه فکری او - که نوعی بازاندیشی در تاریخ ایران است - بر پژوهشگران فراوانی قابل مشاهده است.^۱ او معمولاً، پژوهش‌های خود را از دوره قاجار می‌آغازد. تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ و بازآرایی ایران: شرق‌شناسی، غرب‌شناسی و تاریخ‌نگاری^۲ در کنار مقالات فراوان وی در زمره آثار وی هستند.

آغاز طرح بحث نویسنده ما، ۸۵ سال پیش از مشروطیت است (بنگرید به توکلی طرقي، (۱۳۸۱)، در این زمان کثرت مرگ‌ومیر و فقدان بهداشت سلسله‌جنبان تغییراتی اساسی در ممالک محروسه ایران است. حکومت مرکزی بر اساس طب پیشاپاستوری^۳ آلودگی هوا را عامل شیوع بیماری‌های واگیردار می‌دانست. از همین روی، نخستین کوشش حکومت از برای پالودن هوا مشتمل بر جمع کردن خاکروبه‌ها، سنگفرش کردن و جاروبی معابر، ساختن مستراح‌ها و رختشوی‌خانه‌های عمومی، درختکاری در معابر شهری، نظارت بر دباغ‌خانه‌ها، سلاخ‌خانه‌ها، مرده‌شوی‌خانه‌ها و قبرستان‌ها به قصد رفع عفونت هوا بود. در گام بعدی، برای «حفظ‌الصحه عمومی» ضمن ایجاد

۱. فرزین جدانی، ابراهیم توفیق و آرش حیدری از جمله کسانی هستند که در آثار خود از توکلی طرقي تأثیر پذیرفته‌اند، برای اطلاع بیشتر بنگرید به: Vejdani, Farzin (2015). **Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture** (Stanford, California: Stanford University Press, توفیق، ابراهیم و همکاران (۱۳۹۷)، نامیدن تعلیق: برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران، تهران، مانیا هنر؛ حیدری، آرش (۱۳۹۹)، **واژگونه خوانی استبداد ایرانی**، تهران، مانیا هنر.

۲. Tavakoli-Targhi, Mohamad, (2001), **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography**, Palgrave Macmillan.

قرنطینه‌هایی در مناطق مرزی «تذکره حفظ‌الصحتی» که نوعی گذرنامه ابتدایی بود صادر می‌شد تا عفونت هوا کنترل شود (بنگرید به توکلی‌طرقی، ۱۳۸۷). در این دوران، برای جلوگیری از اشاعه بیماری‌های مسری، از مرزها تا معابر شهری و عمومی، ذیل کنترل قوای مرکزی قرار گرفت و عرصه‌های مختلف از سوی قدرت، بلعیده و در نتیجه نظم و نسق یافت.

پیشرفت‌ها و دستاوردهای پزشکی افرادی همانند رابرت کُخ،^۱ جان اسنو^۲ و لوئی پاستور^۳ و نیز توجه ایشان به نقش باکتری‌ها در انتشار بیماری‌های واگیردار موجب انقلابی در علوم بهداشتی شد که آن را «انقلاب میکروبی» یا «انقلاب پاستوری» نامیدند (بنگرید به توکلی‌طرقی، ۱۳۸۷). پس از کنترل عفونت هوا، کنترل «عفونت آب» برای حفظ‌الصحه مردمان اهمیت یافت و به همین منظور کنترل استفاده از آب و بهداشتش که در منازل افراد قرار داشت؛ توسط «دولت فضول» به دست آمد.

به زعم توکلی‌طرقی، با تسلط دولت فضول بر عرصه عمومی و خصوصی با هدف پالودن هوا و آب و حفظ‌الصحه دو مقوله در سپهر اندیشه ایرانی پیش آمد. یکی جابجایی دوگانه طهارت-نجاسات با تمیز-کثیف که خود نیای دوگانه‌های فراوانی از جمله دین-دولت، سنت-مدرنیته، روشنفکر-روحانی، دین-دانش و... به حساب می‌آید و دیگر این که مردمان دریافتند که در برابر چیزی مانند باکتری‌ها و امراض همگان با یکدیگر برابرند. همین تساوی، به زعم نویسنده، مقدمه‌ای برای برابری در مقابل قانون بود. در هر حال، نباید فراموش کرد که دغدغه دولت‌ها برای رسیدگی به امور این‌چنینی همواره در تاریخ بشریت قابل مشاهده بوده‌اند و صرف چنین کوشش‌هایی را نباید در ذیل اقدامات متجددانه خوانش کرد. همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، مسئله اساسی این است که آیا یک دستگاه نظری منسجم برای توجیه ساختارهای متجددانه به کار رفته است یا خیر.

تجدد: تداوم یا تحول؟

در خطوط بالا، کوشش کردیم تا آرای میلانی و توکلی‌طرقی را در باب «تجدد» به صورت مختصر نقل کنیم تا محورهای مورد بررسی آنها برای

1. Robert Koch, 1843- 1910

2. John Snow, 1813- 1858

3. Louis Pasteur, 1822- 1895

خواننده این مقاله روشن شود. لذا بایسته است تا در این بخش چگونگی نگرش نویسندگان بیشتر مورد تفحص قرار گیرد. در نگاه میلانی، مقوله تجدد دارای عناصر مختلفی است از جمله:

- ساده‌نویسی در ادبیات
- توجه به امور شخصی و عدم خجالت در بیان این احساسات، به‌طور خاص امور جنسی
- به رسمیت شناختن حوزه خصوصی در برابر حوزه عمومی
- توجه به زندگی روزمره
- گذار از نظم مذهبی به انتظام سیاسی
- عمومی‌شدن سیاست
- خردگرایی و خردمداری
- اقتصاد کالایی و جهان‌نگشای سرمایه‌داری
- فروپاشی سنت و پیدایش جامعه مدنی
- شهرنشینی
- انقلاب علمی
- پیدایش مشاغل جدید
- توجه به زبان ملی و تقویت روحیه ملی
- و ...

موارد بالا، همگی، از کتاب تجدد و تجددستیزی در ایران اخذ شده. در خلال مطالعه تاریخ ایران، میلانی این موارد را پیگیری و ردیابی کرده است. البته نکته حائز اهمیت اینجاست که هنگام پیدایش «تجدد» در ممالک غربی این موارد دیده شده‌اند، از جمله ساده‌نویسی، توجه به زندگی روزمره و... به همین طریق نیز میلانی با پیگیری این موارد در فرهنگ و تاریخ ایرانی سعی کرده تا نشان دهد که مقولاتی از این قسم در تاریخ ایران تداوم داشته و صرفاً از دوره قاجاریه به بعد تشدید شده‌اند.

در نگاه توکلی‌طرقی، تجدد تا حدودی متفاوت‌تر است. وی بر این رأی است که «تجدد سامانی یگانه نیست؛ دوره و منشی چندلایه است» (بنگرید به توکلی‌طرقی، ۱۳۸۷). به همین سبب وی با آغاز تجدد را با تحول بهداشتی

ممالک محروسه هم‌زمان می‌داند و با پیگیری استعاره‌های پزشکی^۱ سعی می‌کند تبار «تجدد» را نشان دهد. وی در مصاحبه‌ای که با امیرتیموری داشته است حدود و ثغور پروژه فکری‌اش را این‌گونه وصف می‌کند:

«به جای پذیرش مفاهیم «دقیق» جامعه‌شناسانه و عاریتی، در پی یافتن لایه‌های زمانمند معنایی و شبکه‌های درهم‌تنیده آگاهی و توان در واژگانی کلیدی همچون ایران، دولت، سیاست، وطن، ملت، ملی، انقلاب، اجتماع، اسلام، اسلامی، شرق، غرب، دین، اخلاق، مشروطیت و مشروعیت هستم».

نتیجه‌گیری

پیش از پایان‌بندی مباحث مطروحه بایسته است تا از منظر هستی‌شناختی^۲ نگاهی گذرا به تجدد داشته باشیم: بر کسی پوشیده نیست که تا پیش از آغاز تجدد در غرب و تحولات ناشی از آن، مفهوم تجدد -در معنای مدرنیته -در مشرق زمین و به‌طور خاص در ایران هیچ محلی از اعراب نداشت، تمامی کوشش‌ها از جایی آغاز شد که دانشوران ایرانی با نظر در آینه غرب به خود نگریستند و هر یک به زعم خود برهانی را برای وضعیت کنونی اقامه کردند. برخی از دانشوران تجدد و تحولات آن را از منظر هستی‌شناختی پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند که غربیان زودتر از شرقیان بدان دست یافته‌اند و هر ملتی می‌تواند با دستیابی به تجدد، در ساحت‌های مختلف، بدان مرحله دست یابد.

در مقابل کسان دیگری تجدد را دارای لایه‌های بسیاری می‌دانند و حتی آن را «عاریتی و وارداتی» می‌دانند و اساساً ایران را نیز دارای نوعی تجدد مخصوص به خود می‌دانند که به تسامح می‌توان آن را «تجدد بومی» خواند. دو نفر از مهم‌ترین نمایندگان چنین نگره‌ای عباس میلانی و محمد توکلی‌طرقی هستند

۱. این نخستین بار نیست که وضعیت ایران با استعاره‌های پزشکی معین می‌شود. میرزا آقاخان کرمانی در میانه عصر ناصری دوران در کتاب **تاریخ شانزدهمین ایران**، برای توضیح دوران تاریخی ایران پس از اسلام حکومت خلفای بنی‌امیه را دوره ظهور مرض مذموم فلج، دوره عباسیان را دوره غلبه مرض استسقاء، فرمانروایی مغولان را دوره غلبه هاری، دوره صفویان دوره غلبه سفلیس می‌داند. قدیمی قیداری، عباس، (۱۳۹۳). **تداوم و تحول در تاریخ‌نویسی در ایران عصر قاجار**، تهران پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۲۶۹.

2. ontological

که برآیند تجدد را در فرهنگ بومی ایران جست‌وجو می‌کنند. با این حال بین این دو نفر در خصوص نگرشی که به تجدد دارند تفاوت‌های فراوانی وجود دارد که در بخش‌های پیشین تا حدودی بدان‌ها اشاره شد، اما در نگاه ما در توضیح تفاوت‌های این دو تن می‌توان این‌گونه گفت که میلانی تجدد را روندی تاریخی با تداومی طولانی در گستره تاریخ می‌داند، اما توکلی طریقی در عین اعتقاد به تجدد بومی آن را امری تحولی می‌داند که بر اساس وقایعی خاص، شیوع بیماری‌های همه‌گیر و... در ایران رخ می‌دهد و جامعه را با تغییراتی مواجه می‌سازد. بعلاوه، در پایان این بررسی بدین نکته بایست اشاره کرد که به رغم توجه میلانی و توکلی طریقی به مسئله تجدد بومی این معنا کماکان در ادبیات تجددی چندان توجهی را جلب نکرده است و کمتر بدان پرداخته شده؛ چراکه از نگاه نگارندگان تجدد بومی در کنار جذابیتی که برای پژوهشگران دارد، نمی‌تواند وضعیت تاریخی ایران را در مواجهه با مدرنیته ایضاح کند.

منابع

۱. اسمیت، دنیس (۱۳۸۶)، *برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی*، ترجمه هاشم آقاجری، تهران، نشر نیلوفر.
۲. اکبر، علی (۱۳۹۵)، *گفتمان عقب‌ماندگی نزد روشنفکران ایرانی*، تهران، نشر فرزانه روز.
۳. امامی، آرش (۱۳۹۷)، *اشکال و مبانی دوره‌بندی تاریخ ایران در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری قمری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، اساتید راهنما: محمدعلی اکبری و زهیر صیامیان گرجی.
۴. انتخایی، نادر (۱۳۹۰)، *ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه*، تهران، نگاره آفتاب.
۵. آجودانی، ماشاالله (۱۳۸۱)، *یا مرگ یا تجدد*، تهران، اختران.
۶. آدمیت، فریدون (۱۳۹۴)، *مقالات تاریخی: انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران*، به اهتمام سید ابراهیم اشک شیرین، تهران، نشر گستره.

۷. بردسیری کرمانی، میرزا عبدالحسین خان (آقاخان) (۱۳۸۹)، **آیینہ سکندری**، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران، نشر چشمه.
۸. بهار، محمدتقی (۱۳۹۱)، **سبک‌شناسی**، جلد دوم، چاپ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
۹. تاریخ‌نگاری جنبش تجددخواهی در ایران: تاریخ‌نگاری جنبش تجددخواهی در ایران (۱۳۸۶)، گفتگو با محمد توکلی طرقي، مصاحبه‌کننده: امیر تیموری، **خردنامه**، شماره ۲۱، آذر.
۱۰. توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۷)، **تجدد روزمره و آمپول تدین، ایران‌نامه**، سال بیست و چهارم، شماره ۴، زمستان.
۱۱. توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵)، **تجدد بومی و بازانديشی—تاریخ، ویراست دوم**، تهران، پردیس دانش.
۱۲. رحمانیان، داریوش (۱۳۹۹)، **تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان: از آغاز دوره قاجاریه تا پایان دوره پهلوی**، تهران، نشر خاموش.
۱۳. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۹)، **رستم‌الحکماء هذیان به جای تاریخ**، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، آذر.
۱۴. زیباکلام، صادق (۱۳۸۶)، **ما چگونه ما شدیم: ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران**، تهران، روزنه.
۱۵. ژوبر، پ. آ (۱۳۲۲)، **مسافرت به ارمنستان و ایران**، مترجم محمود هدایت، تهران، تابان.
۱۶. طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، **مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی**، تبریز، ستوده.
۱۷. طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، **خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران**، تهران، مینوی خرد.
۱۸. علمداری، کاظم (۱۳۸۴)، **چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟**، تهران، توسعه.
۱۹. عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، (۱۳۹۰)، **قابوس‌نامه**، چاپ هفدهم، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۰. قاجار، جلال‌الدین میرزا (۱۲۹۷)، نامه خسروان، (نخستین نامه)، به همت هانری رباب و خط حسن خداداد تبریزی، وینه، بی‌نا.
۲۱. قدیمی‌قیداری، عباس (۱۳۹۳)، تداوم و تحول در تاریخ‌نویسی- در ایران عصر قاجار، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
۲۲. گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶)، تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی، تهران، اختران.
۲۳. مانزلو، آلن (۱۳۹۴)، **واساخت تاریخ**، ترجمه مجید مرادی سده‌ده، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
۲۴. محمدپور، احمد (۱۴۰۰)، **ضد روش: زمینه‌های فلسفی و رویه‌های علمی در روش‌شناسی کیفی**، ویراست دوم، قم، انتشارات لوگوس.
۲۵. محمدپور، احمد (۱۴۰۰)، **روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی**، قم، انتشارات لوگوس.
۲۶. محمدپور، احمد (۱۴۰۰)، **فراروش: بنیان‌های فلسفی و علمی**، قم، انتشارات لوگوس.
۲۷. محمدی، رحیمی (۱۳۹۴)، **تجدد ایرانی: کوششی- در پدیدارشناسی مسئله‌های جامعه و علم**، تهران، تمدن علمی.
۲۸. مرشدی‌زاده، علی (۱۳۸۲)، معرفی و نقد کتاب: **بازاندیشی- ایران، فصلنامه مطالعات ملی**، دوره ۴، شماره ۱۶.
۲۹. معین، محمد (۱۳۸۷)، **فرهنگ فارسی معین**، تک‌جلدی، تهران، اشجع.
۳۰. ملایری، محمدحسین (۱۳۸۰)، **تیغ اکام و عناصر پراکنده مدرنیت در تاریخ ایران**، راهبرد، شماره ۲۰.
۳۱. میلانی، عباس (۱۳۸۷)، **تجدد و تجددستیزی در ایران**، تهران، اختران.
۳۲. میلانی، عباس (۱۳۸۷)، **معمای هویدا**، تهران، اختران.
۳۳. میلانی، عباس (۱۳۹۲)، **نگاهی به شاه**، تورنتو: پرشین سیرکل.

34. Rosen, Stanley (2002), **The Ancients and the Moderns**, Indiana: St. Augustine's Press, preface.
35. Tavakoli-Targhi, Mohamad , (2001), **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography**, Palgrave Macmillan.