

شالوده‌شکنی گفتمان موج اول روشنفکری در ایران: میرزا ملکم خان، آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی

علیرضا آقاحسینی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۳

آسیه مهدی‌پور**

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۲۰

چکیده: هم‌زمانی ظهور تمدن غرب با افول جامعه ایرانی آوردگاهی ایجاد کرد که روشنفکران ایرانی در بسط نظام معنایی آن نقش مؤثری داشتند. اینکه موج اول روشنفکری در مواجهه با موج اول گفتمان مدرنیته چگونه به تعریف مرزهای هویتی خود پرداختند، مسئله مورد بررسی این مقاله است. روشنفکران موج اول ایران تحت تأثیر نگرش پوزیتیویستی و استعلایی گفتمان مدرنیته عناصر جدیدی را بازتولید کردند که هماهنگ با منطق تقابلی‌های دوتایی گفتمان مدرنیته می‌باشد. روشنفکران موج اول با مرجع قرار دادن گفتمان مدرنیته، مرزهای هویت ایرانی را در تقابل با سنت، اسلام و روحانیون تعریف کردند و گفتمان تازه‌ای را در سپهر تاریخی - فرهنگی ایران تولید کردند که رجوع به غرب و تسلیم در برابر آن اجتناب‌ناپذیر آمد. در این مقاله نفوذ گفتمان مدرنیته در گفتمان روشنفکران موج اول و بازتولید هویت جعلی ایرانی مورد شالوده‌شکنی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: روشنفکری، ایران، میرزا ملکم خان، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی.

alireza.aghahosseini@gmail.com

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول).

amahdipoor@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

آغاز مواجهه ایرانیان با اندیشه‌های غرب منجر به پیدایش طیفی از روشنفکران شد که با مقایسه جامعه ایرانی با جوامع غربی به این جمع‌بندی رسیدند که باید با الگوبرداری از غرب به عقب‌ماندگی، نابسامانی و نبود قانون و... پایان دهند. موج اول روشنفکری به اندیشه‌هایی اشاره دارد که در مغرب زمین اواخر قرن هیجده به بعد به وجود آمد. روشنفکران این دوران تلاش کردند تا ظرفیت‌های عقلانی عصر جدید را برملا سازند. با افروختن چراغ شناخت‌شناسی جدید، اینان تلاش کردند تا بنیادهای تردید خود را از راه پناه گرفتن در پس آموزه‌های عقلی سامان دهند (نصر، ۱۳۸۴: ۲۲۷-۲۲۹). این مقاله تلاش خواهد کرد تا در پرتو آموزه‌های لئو اشترواس ویژگی‌های موج اول را مورد مطالعه قرار داده، با رجوع به دریدا بیان کند که چگونه روشنفکران ایرانی در این دوران تحت تأثیر مستقیم نگاه اندیشمندان موج اول مدرنیته غربی بوده‌اند. مقاله به دو قسمت تقسیم خواهد شد در قسمت اول تلاش خواهد شد تا ویژگی‌های نظری نگاه اشترواس و دریدا به بحث گذاشته شود. در قسمت دوم سعی می‌شود تا در مقام عمل دیدگاه‌های سه تن از روشنفکران این دوران که عمیقاً تحت تأثیر غرب بودند شالوده‌شکنی و تحلیل شود.

۱. چارچوب نظری

نظریه سه موج مدرنیته لئو اشترواس و شالوده‌شکنی ژاک دریدا در بحث انتقاد از عناصر مدرنیته از جمله عقل خودبنیان مدرن و ذات‌گرایی فصل مشترک دارند. در این نوشته از نظریه انتقادی سه موج مدرنیته برای نشان دادن تأثیرپذیری روشنفکری ایران در نسبت با مدرنیته بهره‌برداری می‌شود. این نوشته معتقد است که در چارچوب تحلیلی اشترواس؛ روشنفکری ایران موج اول عمدتاً تحت تأثیر گفتمان مسلط عقلانیت‌شناختی موج اول غرب بوده است. با پایان یافتن موج اول و شروع موج دوم و در نهایت موج سوم مدرنیته در غرب جریان‌های روشنفکری ایران نیز ساحت اتصال و انفصال فکری خود را در ارتباط با دو موج بعدی مدرنیته تعریف می‌کند. هر چند که موج دوم و سوم مدرنیته غربی و روشنفکران این موج مورد توجه این مقاله نیست لیکن اشاره اجمالی این بحث می‌تواند برای فهم ساحت نظریه‌پردازی روشنفکران ایران با اهمیت تلقی شود. شالوده‌شکنی دریدایی نیز در این نوشته حائز اهمیت است، بدین معنا که در بنیاد روش‌شناسی موج اول مدرنیته - عقلانیت‌شناختی - را به لرزه وامی‌دارد، لرزشی که توانسته است پیامدهای وسیعی برای فلسفه غرب داشته باشد. دریدا تعیین‌کنندگی‌های یک‌جانبه و معصومیت اخلاقی متفکران موج اول و دوم را در معرض

علامت سؤال قرار می‌دهد. با این وصف شایسته است که بنیادهای نظری این روشنفکر نیز بیشتر کاویده شود تا جایگاه این دو متفکر در مجموع در این نوشته روشن شود.

۱-۱. اشترواس و سه موج مدرنیته غربی

از ابتدای پیدایش اندیشه‌های مدرن تا کنون نقدهای متعددی از چشم‌اندازهای مختلف به مدرنیته وارد است. آنچه در اینجا مورد توجه است نظریه سه موج مدرنیته اشترواس است که با نگرشی مختص خود از جهت نقد نسبی‌گرایی، پوزیتیویسم و سکولاریسم و... که از مهمترین تبعات مدرنیته محسوب می‌شوند، می‌پردازد و معتقد است در عصر حاضر، فلسفه سیاسی به معنای کشف حقیقت واحد و ابدی و در واقع فلسفه کلاسیک به مثابه یگانه فلسفه راستین جای خود را به فلسفه مدرن که ویژگی آن نسبی‌گرایی است، داده است. البته اشترواس مدرنیته را یک طرح واحد نمی‌داند و معتقد است بارزترین ویژگی دوره مدرن تنوع بی‌اندازه و تناوب تغییرهای بنیادین در آن است (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۴۰). از منظر او مدرنیته به طرد ارزش‌های اخلاقی فضیلت می‌انجامد، خرد و تمدن را از میان برده و تاریخ روایی و نسبی‌گرایی را جایگزین آن می‌سازد. اشترواس برای رهایی از بحران عصر مدرن راهی جز بازگشت به فلسفه سیاسی کلاسیک معرفی نمی‌کند. در واقع او معتقد است که مدرنیته را می‌توان در سه موج عمده و تعیین‌کننده، تفسیر کرد:

الف. عقلانیت‌شناختی ماکیاولی

موج اول که با ماکیاولی آغاز می‌شود بر تحویل مسائل اخلاقی و سیاسی به مسائل تکنیکی و تقلیل مفهوم طبیعت به‌عنوان مقوله‌ای که صرفاً مادی است و باید در خدمت انسان قرار گیرد، تأکید می‌ورزد (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۴۴). عصیان واقع‌گرایانه ماکیاولی بر ضد سنت؛ وی را به اینجا می‌رساند که میهن‌دوستی یا فقط فضایل سیاسی را جانشین تعالی روح انسانی کند (اشترواس، ۱۳۷۳: الف: ۱۹۸). از نظر اشترواس ماکیاولی با طرد الگوهای ذهنی و توجه به رهیافت واقع‌گرایانه در امور سیاسی موج اول مدرنیته را در فلسفه سیاسی آغاز کرد.

ب. جمع‌گرایی ارزش‌مدار روسو

اما این روند در موج دوم مدرنیته مورد نقد روسو قرار گرفت. روسو در عین تلاش برای احیای مفهوم کلاسیک فضیلت، ناچار از تفسیر مجدد آن بود (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۵۰). فضیلت انسانی در چارچوب نظریه‌های روسو با فلسفه آزادی و وظیفه شهروندی مرتبط شد و در نهایت در مقوله اراده عمومی جای گرفت. روسو به این نتیجه رسید که انسان در وضع طبیعی انسانی است که از تمام دستاوردهای بشری خالی است (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۵۰).

روسو فردگرایی موج اول و نیز ثروت‌اندوزی مدرنیته که منجر به اصالت مالکیت خصوصی و نابرابری می‌شود را به تندی نقد می‌کند.

ج. زیباشناسی نیچه

اما موج سوم مدرنیته که با نام نیچه قرین است، دریافت جدیدی از احساس وجود، یعنی تجربه وحشت و اضطراب و اینکه هیچ‌گیزی به طبیعت وجود ندارد و هیچ امکانی برای شادمانی اصیل در میان نیست، مطرح می‌کند (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۶۰). نیچه بر خلاف هگل باور عقلانی و پیش‌رونده بودن تاریخ را بی‌اساس می‌داند. از نظر او تمام آرمانها نتیجه عمل خلاق آدمی یا طرح‌های انسان آزادی است که افقی را شکل می‌بخشد (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۵۹).

اشترواس ضمن تشریح مدرنیته در قالب سه موج عمده به این نتیجه می‌رسد که نظریه‌های لیبرال دموکراسی و کمونیسم در اولین و دومین موج تجدید ریشه دارند در حالی که بازگشت به نیچه پیامد سیاسی موج سوم است (اشترواس، ۱۳۷۳: ب: ۱۶۲). او معتقد است مدرنیته در عصر حاضر دچار بحرانی عمیق شده است که هم بعد نظری و هم جنبه عملی دارد. بعد نظری این بحران ناشی از زوال فلسفه، غلبه پوزیتیویسم، نسبی‌گرایی است (رضوانی، ۱۳۹۰: ۱۴۴). از میان سه موج مدرنیته، این مقاله موج اول مدرنیته را مورد توجه قرار می‌دهد. آرمان عقلانیت‌شناختی این بود که حوزه سیاست به صورت مجموعه نظامند که قابل مدیریت و تغییر و تبدیل به حساب می‌آمد، دیده شد (Jacoby, 1973: 15). در این نگاه، چنان آرمانشهر عقلانی نقش تعیین‌کننده‌ای یافت که تمام تقاضاها و برنامه‌ریزی‌ها به عنوان زیرمجموعه طرح‌ها و الگوهای عام و جهانشمول درآمدند و بسیاری از مطالبات که توان تقلیل‌پذیری را به سپهر موج اول را نداشتند به حاشیه رانده شدند. چنان‌که در قسمت دوم این مقاله اشاره خواهد شد روشنفکران قرن نوزدهم ایران عمیقاً تحت تأثیر همین موج هستند تا آنجا که آنان نیز در نوشته‌ها و دیدگاه‌های تحلیلی خود تلاش می‌کنند تا حوزه سیاست را به صورت یک مجموعه سیستمی که قابل مدیریت و تبدیل در چارچوب عقلانیت‌شناختی است درآورند.

۲-۱. دریدا و شالوده‌شکنی

شالوده‌شکنی شیوه‌ای جدید از تجزیه و تحلیل است که طی آن دریدا خودبنیانی متافیزیک غربی را به چالش می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه این خودبنیانی موجودیت خودش را به قیمت پنهان‌سازی و امداری خویش به غیریت‌ها تدوین می‌سازد (Derrida, 1978: 43). از این نقطه نظر شالوده‌شکنی یک اسلوب تحلیلی است که در نگاه اول موید یک‌جانبه‌گرایی تمام

عیار قواعد خودبنیانی است (Gasche, 1974: 121). ولی در نگاه دوم بیانگر این حقیقت است که آنچه خودبنیاد فرض شده است در تعارض با غیریتی است که برای تعریف خویش بدان وابسته است (Derrida, 1988: 148). شالوده‌شکنی شرایط امکان تحقق فلسفه متافیزیکی را برملا می‌سازد، شرایط امکانی تحقق فلسفه به نوبه خود وجود هر گونه مبنا و معیار پایدار را در مدنیت غرب دستخوش تزلزل می‌کند و به مبنا و معیار ماهیتی گذرا و موقتی می‌دهد (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۲۳).

شالوده‌شکنی تسلط و تحکم عمودی و خشونت بار متن بر حاشیه را به تقابل افقی متن و حاشیه مبدل می‌کند. اگر هدف دریدا از شالوده‌شکنی را واسازی متافیزیک حضور بدانیم، به این معنی که هر وجودی از تضاد آن با وجودی مقابل آن تعریف می‌شود و در واقع رابطه بین دو سوی قطب عامل حرکت و تکامل محسوب می‌شود، مرکز محوری، برتری یک قطب بر قطب مقابل و نفی «دیگری» از ویژگی‌های این منطق محسوب می‌شود که دریدا با منطق چندقطبی یا به تعبیر خود «هم این هم آن» را جایگزین این منطق تقابلی می‌کند. دریدا مصرانه می‌گوید که نه تنها متون بلکه اعمال، و ارزش‌ها، روابط و محصولات فرهنگی را هم می‌توان شالوده‌شکنی کرد تا پیچیدگی‌ها و تنش‌های درونی آنها عیان شود (فی، ۱۳۸۴: ۲۳۰). شالوده‌شکنی می‌کوشد نشان دهد چگونه مرزهای مفهومی روشن که طرحی معنایی را می‌سازند به آن روشنی‌ها هم نیستند. شالوده‌شکنی خصوصاً می‌خواهد نشان دهد چگونه چنین تقابلهایی ندانسته به یکدیگر تبدیل می‌شوند یا به هم سرریز می‌شوند (فی، ۱۳۸۴: ۲۳۱-۲۳۲).

شالوده‌شکنی نقاب از چهره حقیقی متن بر می‌گیرد و میزان وابستگی یک‌جانبه‌گرایی موجود در متن را نسبت به غیریت‌ها مشخص می‌کند. هر متنی در متن بودن خود متمم و مکملی دارد که نه تنها شرط موجودیت و هویت یک‌جانبه‌گرایانه متن است بلکه در همان حال شرط امکان نداشتن شکل‌گیری آن می‌باشد (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۱۷). از نظر دریدا هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد. او معنای متن را به کل هستی بسط می‌دهد و تمام هستی از جمله تاریخ و فرهنگ را متن‌واره ساخته است (Derrida, 1976: 158). با شالوده‌شکنی می‌توان نشان داد که چگونه متن برای پایداری و دوام خود حاشیه را نادیده گرفته و به گونه‌ای یک‌جانبه، تجویزی و خطی مسیری از پیش تعیین‌شده را تعیین می‌کند و همگان را به گام نهادن در این مسیر تحریض می‌کند.

ویژگی دیگری که در شالوده‌شکنی اهمیت دارد این است که اگرچه متن‌ها می‌توانند در پاره‌ای از امور مشترک هم‌پوشانی‌های گفتمانی پیدا کنند لیکن تعلق هر متنی به باورهای مشترک خود و صورت‌بندی دو قطب متن و حاشیه، اصل اجتناب‌ناپذیر در منطق شالوده‌شکنی

است (Staten, 1984: 150). اگرچه لفظ جدا شده از یک متن می‌تواند در متن‌های دیگر پی‌بندی و مفصل‌بندی شود، اما معنا و مفهوم لفظ نه بر مبنای متن قبلی بلکه بر اساس منطق و قواعد متن جدید هویت‌یابی می‌شود. این معنا را به درستی دریدا قاعده تکرارپذیری نام نهاده است. تکرارپذیری به این معنا است که با لغزش دال از یک متن مشخص و ورود به متن جدید معنا و مفهوم آن یکسره از تغییر مصون نمی‌ماند، بلکه معنا و مفهوم دال متناسب با شرایط جدید متن هویت می‌یابد (Derrida, 1982: 315). همین‌جا می‌بایست نقد متافیزیک حضور غرب را از دیدگاه دریدا مورد توجه قرار داد. بدون شک محوری‌ترین مفهوم این نوشته شالوده‌شکنی متافیزیک حضور است. با طرح دوگانه‌انگاری‌های متضاد در عرصه فلسفی و زندگی اجتماعی دریدا بنیادهای عقلانی مدرنیته را با چالش مواجه می‌سازد. از نگاه او متافیزیک حضور غرب بر این اصل استوار است که معنای کلمات همیشه حاضر است. به عنوان مثال به محض اینکه عقلانیت طرح می‌شود معنا و مدلول نیز بلافاصله و بدون کمترین تأخیر حاضر شده خود را به دال متصل می‌نماید (Derrida, 1982: 315).

۲. شالوده‌شکنی دیدگاه‌های روشنفکران ایرانی موج اول

هنگام شکل‌گیری انقلاب فرانسه به شکل خاص و فضای قرن هیجدهم اروپا به معنای عام، جنبش‌های اجتماعی فرانسوی عمدتاً جنبه شناختی داشتند. بر خلاف جنبش‌های اجتماعی قرون وسطایی که جنبه شناختی آن مهم نبود و ابعاد آگاهی به شکل ناخودآگاه، پراکنده و بدون غایتی مشخص انجام می‌شد، جنبش‌های شناختی بر مبنای عقلانیت تعریف شد (قدیری اصل، ۱۳۶۴: ۹۵-۹۶). البته پا به پای گسترش این نوع نگاه متفکران لیبرال که در صدد شرح و بسط عقلانیت شناختی بودند پا به عرصه وجود گذاشتند. نگاه ماکیاوولی و دکارت بعدها توسط کسانی همانند جان استوارت میل و ایمانوئل کانت نیز دنبال شد.

متن تاریخی دوران قاجارها تا نهضت مشروطیت ایران عمدتاً تحت تأثیر موج اول مدرنیته است. بر خلاف شرایط طبیعی غرب که جنبش‌های اجتماعی بر بنیاد عقلانیت شناختی شکل گرفت ماهیت جنبش‌های اجتماعی از جنس عقلانیت شناختی غرب نبود. ضرب‌آهنگ جنبش‌های دوره قاجارها همانند ضدیت علیه امتیاز رویتر، تنباکو و حتی به شکل قابل مناقشه‌ای در نهضت مشروطیت ماهیتی ضداستعماری داشت. علت روشن بود: حضور استعماری غرب در شش گوشه مرزهای ایران. برخوردهای مرزی بین ایران و غرب به زایش اندیشه‌های جدید دامن زد. روشنفکران انگشت اتهام را متوجه سامانه‌های سنتی کرده، ناکارآمدی مذهب و علائق دینی را مانع پیشرفت می‌دیدند. بنابراین برای اتخاذ تدابیر سریع و رهایی‌بخش همگی معتقد بودند که فرهنگ مرجع ایرانیان می‌بایست ارجح‌ها و علایق شناختی

غرب باشد. فقدان مؤسسات علمی - تحقیقاتی که بتوانند اندیشه‌های غربی را از صافی خود عبور داده، گزینش‌گرانه عناصر مثبت را أخذ نماید و عناصر مخمل و مزاحم را حذف کند موجب شد که اندیشه‌های عقلانیت‌شناختی موج اول در ایران هویت خود را بر پیشانی جامعه حک و ضرب گرداند. حال می‌بایست سراغ اندیشه‌های روشنفکران ایرانی رفت و بنیادهای فکری آنها را شالوده‌شکنی کرد. حال از میان روشنفکران ایرانی موج اول میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله محل بحث است.

۱-۲. میرزا ملکم خان، و شالوده‌شکنی متافیزیک غرب

آنچه در این بخش از اهمیت برخوردار است قرائت شالوده‌شکنانه دیدگاه‌های ملکم است که به خوبی گواه شرایط گفتمانی زمانه اوست. همواره در دوره اسلامی علوم تجربی به‌عنوان بخش اجتناب‌ناپذیر معرفت دینی به حساب می‌آمد لیکن تحت تأثیر اندیشه‌های موج اول مدرنیته غربی، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله آن چنان مرجعیتی برای علوم تجربی قائل شد که یکباره معرفت دینی و عقلانیت منبعث از دین را در گفتمان روشنفکری خود دچار حاشیه‌نشینی می‌کند. با توجه به ترقی ملل غربی، ملکم می‌پذیرد که هر نوع وجه پیشرفت در ایران معاصر از روزنه علوم تجربی امکان‌پذیر است. او در نشان دادن برتری علم تجربی در مقابل معرفت و عقل دینی نشان می‌دهد که عقل دینی آن وجه کم اعتبار بلکه بی‌اعتباری است که نمی‌تواند مسیر ترقی را هموار سازد.

«همیشه در ایران عقل بی‌علم به کار رفته و همین راه ترقی و پیشرفت را به روی قوم ایرانی بسته است، ولی به هر طریق سیل ترقی دنیا نباید بر حدود جهالت ما تا ابد بایستد» (ملکم خان، ۱۳۲۵: ۲۱).

از آنجا که او تحت تأثیر اندیشه‌های متفکرین موج اول و اندیشه‌های اثباتی آگوست کنت و سن سیمون و... قرار دارد علم را به معنای تجربه برآورد کرده، آن را در تقابل با علوم استدلالی نوع قدیم و بلکه مترادف با کل مزخرفات بر می‌شمارد:

«شما علوم بشری را منحصر به چند جلد کتاب قدما ساخته... بطلان این اعتقاد در نظر ارباب بصیرت از جمله محسوسات است. با این وجود شما می‌خواهید جزوی علوم متقدمین را با کلی مزخرفات ایشان حد ترقی بشری قرار دهید» (ملکم خان، ۱۳۵۵: ۲۰۵).

مرجعیت فرهنگ غرب فرجه در ذهن ملکم می‌نشیند به گونه‌ای که سیاست‌های غرب بدون کم و کاست اخلاقی به حساب می‌آید. از همین روست که او هجوم غرب به

سرزمین‌های دیگر را مطابق آیین ترقی به حساب آورده، حکمت خداوند و سرنوشت آن را مقرر داشته است:

«موافق مذهب علمی فرنگستان، حکمت الهی عموم دنیا را شریک آبادی و خرابی همدیگر ساخته است. موافق حساب فرنگستان، اگر آسیا آباد شود، بر آبادی فرنگستان یک بر صد خواهد افزود. به حکم این مذهب علمی ملک فرنگستان از صمیم قلب و با نهایت حرص طالب آبادی ممالک دنیا هستند» (ملکم خان، ۱۳۲۵: ۲۸).

او پا را از این هم فراتر گذاشته می‌نویسد که ایران می‌بایست تمام بنادر خود را بر روی کمپانی‌های خارجی باز کند. او از نای دل مرجعیت فرهنگی - تجاری غرب را فریاد می‌زند تا آنجا که عنوان می‌کند که چنانچه شرکت‌های غربی در امور داخلی ایران مداخله نکنند ایران آباد نخواهد شد (ملکم خان، ۱۳۲۵: ۳۳).

در نگاه گفتمانی میرزا ملکم خان هویت ایران در برابر غرب برکشیده نمی‌شود؛ بلکه ایران به‌عنوان بخش انضمامی غرب به حساب می‌آید. به بیان دیگر نژاد آریایی و مجموعه زبانی هند و اروپایی پیوند دهنده اروپا و ایران به حساب می‌آید (Bernal, 1991: 168). جالب توجه این است که مطابق آموزه‌های آریایی‌گرایی پا به پای نژاد آریایی، زبان فارسی نیز از عوامل سرزنده تمدن هند و اروپایی به حساب می‌آید. لیکن با فرض پذیرش برتری مرجعیت تمدن غرب ملکم تقابلی را میان دستاوردهای علمی مدرنیته، غربی و ارزش‌های اسلامی می‌بیند. بنابراین، در گفتمان واسازانه خود، بر خط و زبان فارسی و عربی تاخته، ترویج زبان لاتین را در دستور کار قرار می‌دهد. او به خوبی می‌داند که نوع کتب فلسفی و فقهی علماء به زبان فارسی و عربی تحریر شده است. لاجرم برای فائق آمدن بر جریان زبان فارسی، ملکم خان بخشی از اقتضانات آریایی‌گرایی را نادیده گرفته و بر ترویج زبان لاتین تأکید می‌کند. این موضوع به وضوح حاکی از لغزش دال غربی به درون فضای اجتماعی ایران است که حرمت زبان پا به پای نژاد پاس داشته نمی‌شود.

«هر گاه خط به سهولت خطوط خارجه [لاتین] بود، در این پانصد سال گذشته زبان ما بر جمیع رعایای ما مستولی می‌شد» (ملکم خان، ۱۳۲۵: ۱۱۹).

برجسته‌سازی علم تجربی در برابر عقل دینی و الگوسازی از زبان لاتین در برابر میراث فرهنگی زبانی فارسی موقوف به میرزا ملکم خان در موج اول مدرنیته نیست. دقیقاً همین اضلاع گفتمانی قابل بررسی نزد میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز می‌باشد.

۲-۲. میرزا فتحعلی آخوندزاده، و مرجعیت فرهنگی تمدن غرب

شکست‌های متوالی ایرانیان از غرب موجب می‌شد که آخوندزاده نیز اهتمام ویژه‌ای نسبت به علم اروپایی و نفی ارزش‌هایی دینی داشته باشد. بی‌سبب نبود که وی پیروی از اولیای دین را مساوی با بربریت می‌دانست و در مقابل، پیروی از فلاسفه موج اول را تنها راه نوزایی تمدن ایرانی به حساب می‌آورد (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۷۶). موج عقلانیت شناختی اروپا ذهن آخوندزاده را عمیقاً به خود مشغول کرده بود که دین اسلام به‌عنوان بزرگترین مانع در راه پیشرفت دیده می‌شد:

«مادامی که شما از علوم طبیعی و ستاره‌شناسی باخبر نشوید و مادامی که از حوادث فوق طبیعی و معجزات بر اصول عقلی و علمی نباشید، شما به این‌گونه توهمات اعتقاد خواهید داشت و برای همیشه جاهل باقی خواهید ماند» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۴۴).

آخوندزاده نیز سرزمین ایران را جزء جدایی‌ناپذیر تمدن غرب می‌شمارد. این موضوع تنها از طریق فهم آریایی‌گرایی که نژاد و تمدن ایران باستان را دارای سهم غیرقابل انکار در شکل‌گیری مدرنیته به حساب می‌آورد قابل فهم است. از نظر مکتب مرجعیت‌یافته آریایی حوزه ایرانی، هندی و اروپایی محدوده نژادهای تمدن‌ساز تلقی شدند. زبان و نژاد دو مؤلفه بنیادین مکتب آریایی‌گرایی محسوب می‌شد (Shea, 1997: 82). با همه این اوصاف با لغزش مکتب آریایی‌گرایی به درون مرزهای جغرافیایی ایران، آخوندزاده یکسره به اضلاع این گفتمان متعهد نمی‌ماند. او کاملاً گزینش‌گرانه مهر تأیید بر ایران باستان و نژاد آریایی می‌زند لیکن خط و زبان فارسی را از دایره گفتمانی خود بیرون می‌کند. از همین زاویه است که می‌نویسد:

«غرض من از تغییر خط حاضر این بود که آلت تعلیم علوم و صنایع سهولت پیدا کرده کافه ملت اسلام... مثل ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع امکان یافته پا در دایره ترقی گذارده و رفته رفته در علم تمدن خود را به اهالی اروپا برسانند» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۰۲).

از منظری شالوده‌شکنانه، دال‌ها و واژگانی که آخوندزاده جعل می‌کند معانی خود را راحت و بدون دردسر در کنار خود حاضر نمی‌بینند، بلکه همه واژگان در فرایندی گفتمانی ظهور و بروز پیدا می‌کنند (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۱۰۱). همین موضوع در ارتباط با علوم تجربی و نیز در قبال اسلام و اولیای اسلام خود را نشان می‌دهد. به گونه‌ای که حذف و طرد دیگری - اسلام و معرفت اسلامی - موجب زایش معانی علم تجربی در چارچوب عقلانیت‌شناختی می‌شود. آریایی‌گرایی در زبان گفتمانی آخوندزاده سرنوشت متفاوتی از مرجعیت فرهنگی غرب یا علم تجربی ندارد. آریایی‌گرایی جاده‌ای یک طرفه، معصوم و اخلاقی به حساب

نمی‌آید بلکه تمام شأن معنایی خود را در نفی اسلام و زبان فارسی و در پیوند با ایران باستان می‌یابد (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۷۲). هم میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله و هم میرزا فتحعلی آخوندزاده در شرایط تاریخی واحد که ایران جایگاه راهبردی در انظار دولت‌های اروپایی یافته بود عمیقاً ابعاد عقلانیت‌شناختی را به شکل گزینش گرانه وارد هاضمه فرهنگی ایران کردند. همین دست از شگردهای گفتمانی - زبانی مورد توجه میرزا آقا خان کرمانی قرار می‌گیرد.

۲-۳. آقا خان کرمانی، و دنیوی‌سازی ارزش‌ها

کرمانی انتظار دارد که نظام سیاسی به سان مجموعه‌ای به هم پیوسته عقلانی دیده شود که به وضوح در دیدگاه متفکران موج اول مدرنیته غربی همانند دکارت، سن سیمون و کانت قابل مشاهده بود. تنها تفاوت این بود که چنانچه برد اندیشه تحلیلی بشر غربی تا سر حد اعراض و پدیده‌های زمینی در منظومه فکری مسیحی تصویر می‌شد، او این تعارض معرفتی را میان علوم تجربی و جدید از یکسو و عرفان و حکمت اسلامی از سوی دیگر می‌دید.

«علم اخبار و احادیث و حکمت و عرفان اسلامی و تفسیر چه حاصل به بار آورد؟
جز افزودن اوهام و تولید مجادله و اشکالات بی‌پایه... تمام کتبی مثل اسفار ملاصدرا و فتوحات محی‌الدین و خرافات شیخ شبستری که زمین را سنگین‌بار کرده، به ملت ایران جز تضییع وقت دیگر چه خدمت کرده است» (کرمانی، ۱۳۷۰: ۵۳).

قرار گرفتن او در گردونه گفتمانی عقلانیت‌شناختی و بر کشیدن شمشیر انکار علیه آنچه او بی‌حرکی و تقدیر باوری ایرانیان می‌نامد حاکی از نگاه آقا خان کرمانی به شرایط زمانه خود است (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۰۱). بی‌گمان در شرایطی از جامعه آن روز ایران می‌توان رگه‌هایی از بی‌حرکی و تقدیر باوری را دید. لیکن آرایش و پیرایش درخت آفت‌زده اندیشه زمانه یک بحث بود و ریشه‌کنی آن و جایگزینی آن با دنیوی‌سازی ارزش‌ها در چارچوب عقلانیت غربی بحثی دیگر. او با خلق و جعل دال‌هایی همانند علم، دانش جدید، ترقی و پیشرفت و برکشیدن این واژگان در برابر دال‌هایی همانند عرفان، حکمت دینی، تفسیر قرآن، گفتمانی را به وجود می‌آورد که معانی علم، دانش جدید و ترقی تنها در برابر معانی دسته دوم دال‌ها همانند عرفان، حکمت دینی و... هویت و موجودیت می‌یافت (کرمانی، بی‌تا: ۲۷).

در روند گفتمانی او، ایرانیان اروپایی و اروپایی‌ها ایرانی‌اند. از دیدگاه او مرزهای سیاسی میان ایران و اروپا وجود ندارد بلکه مرزهای سیال و متمایزکننده میان سفیدپوستان ایرانی و اروپایی و سیاه پوستان عرب لاغر تن به تصویر کشیده می‌شود (کرمانی، ۱۳۷۰: ۷۷). در حالی که سفیدپوستان دارای روی گشاده، پیشانی‌ای کشیده و سینه‌های گشوده و قامت‌های افروخته را تمدن‌ساز می‌بیند و راهزنان برهنه سیاه را بی‌بهره از هرگونه ترقی و میل به پیشرفت

و تعالی به حساب می‌آورد (کرمانی، ۱۳۷۰: ۱۰۶). او از این موضوع نیز فراتر می‌رود و قرابت زبان فارسی به عربی و تسلط پاره از لغات عربی در زبان فارسی را نشانه دیگری از عقب‌ماندگی ایرانیان به حساب می‌آورد.

«با قبول الفبای عربی، حروف مقطع فارسی بدل به حروف چسبیده شد، اعراب را برداشتند و به زیر و زبر حروف گذاشتند، از چپ به راست نوشتن را با از راست به چپ نوشتن عوض کردند... هنوز مردم نمی‌دانند الفای دشوار عربی تا چه اندازه آنان را از راه مدنیت و ترقی به دور انداخته است» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۵۹).

از دیدگاه او به همان نسبت که معرفت دینی دچار حاشیه‌نشینی شده جای خود را به علوم حسّی و تجربی می‌دهد. دنیوی کردن ارزش‌ها، دمیدن در دال‌ها و بر سازی گفتمانی آقا خان کرمانی همانند معرفت دینی/علم تجربی یا نژاد سفید و علائق تمدن‌ساز/نژاد تیره و سیاه و غیر مدنی بودن همگی یکسره دلب‌خواهانه و استعمارگرانه هستند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا در پرتو موج‌های مدرنیته موج اول آن - عقلانیت‌شناختی - مورد توجه قرار گیرد. یکی از یافته‌های این نوشته را می‌بایست در تکرارپذیری این نوع عقلانیت در فضای قرن نوزدهم جامعه ایرانی دانست. مشابهت‌های نظری دیدگاه‌های سه روشنفکر ایرانی با نوع دیدگاه‌های برکشیده شده در موج اول مدرنیته به دست داده شد. البته همین جا شایسته است که به این مهم اشاره شود که دال عقلانیت‌شناختی در ایران مدلول خاص خود را در متن شرایط تاریخی - اجتماعی ایران پیدا کرد. بنابراین گو اینکه دال در متن جدید تکرار شده لیکن نظام معنایی آن با آنچه در غرب انجام شده یکسره مشابهت نداشت.

دومین نکته با اهمیت روایت شالوده‌شکنانه گفتمان موج اول در غرب و ایران بود. همان‌طور که عقلانیت‌شناختی در مقطعی از تاریخ غرب ظهور یافت و دال‌ها و مدلول‌ها برای یک دوره موقت بهم درآمیختند همین وضعیت در عقلانیت‌شناختی موج اول مدرنیته ایرانی به چشم می‌خورد. این موضوع همان نفی خود بنیانی عقلانیت‌شناختی و اصرار بر منطق دوگانه‌انگارانه فضاهای فکری روشنفکران است. از این منظر گفتمان‌ها از جمله گفتمان عقلانیت‌شناختی به همان نسبت که طلوع و بروز می‌یابند غروب نیز می‌نمایند که ظهور گفتمان ارزش‌گرایی جمع‌مدار در غروب عقلانیت‌شناختی هم در جامعه غربی و هم در جامعه ایرانی دلیل واضح بر ناپایداری گفتمانی است.

سومین نکته اساسی گزینش دلب‌خواهانه و استعمارگرانه عقلانیت‌شناختی در ایران بود. شاید شکل‌گیری، توسعه و پیشرفت عقلانیت‌شناختی در غرب قابل توجیه باشد لیکن قاطعانه

باید گفت ظهور و توسعه آن در قلمرو دیگری از جمله ایران حاکی از روح استبدادی و استعماری طراحان آن است. نظریه‌های غربی از جمله عقلانیت‌شناختی دو کارویژه را در پی داشتند، ابتدا در پس ذهنیت روشنفکران ایرانی متحکمانه وارد شدند و آنگاه اینان به نیابت از آنان تمام مرزهای سیاسی سنتی مستقر را به شخم کشیدند. به شخم کشیدن همان و پاشیدن تخم مرزهای سیاسی - اجتماعی استعمار همان. از یک‌سو پیامد ویرانگر این تضادها و تعارض‌های جایگزین، روند طبیعی تضادها و تعارض‌های قدیم را منکوب ساخت و از سوی دیگر تضادهایی را جعل کرد که کشش تمدن‌سازی و پیشرفت را ایجاد نکرد.

در مجموع باید اذعان نمود که گفتمان عقلانیت‌شناختی ایرانی خود را به‌عنوان بخش انضمامی عقلانیت غربی دید. لغزش دال این عقلانیت و مفصل‌بندی آن در متن شرایط تاریخی ایران هم اتصال به ساحات غرب داشت و هم انفصال. اتصال این گفتمان و تأثیرپذیری روشنفکران ایرانی از غرب در متن مقاله گذشت. انفصال گفتمانی نیز بدان معنا بود که دال‌های جایابی شده در متن دیدگاه‌های روشنفکران یکسره اروپایی نبودند. چنانچه گذشت در عموم موارد نژاد سفید همراه با زبان در متن تمدن غربی خود را در برابر غیرسفیدپوستان و مجموعه و خانواده غیر هند و اروپایی قرار می‌داد. حال آنکه شیوه مفصل‌بندی گفتمانی روشنفکران ایرانی در پرتو آنچه مسئله‌ساز بود هویت و معنا می‌یافت. بنابراین به رغم اینکه زبان فارسی در مجموعه خانوادگی هند و اروپایی در مغرب زمین تعریف شده بود، روشنفکران موج اول زبان فارسی را در خدمت عالمان سنتی می‌دیدند، موضوعی که موجب شد تا بدون درنگ اصلاح زبان یا تبدیل آن را در سر بپرورانند.

کتابنامه

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۵)، **مقالات فارسی**، گردآورنده: حمید محمدزاده، تهران: انتشارات نگاه.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷)، **الفبای جدید و مکتوبات**، گردآورنده: حمید محمدزاده و حمید آراسلی، تبریز: نشر احیاء.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۶۴)، **مکتوبات؛ نامه‌های کمال‌الدوله به شاهزاده جمال‌الدوله**، بی‌جا: انتشارات مرد امروز.
- آقاسینی، علیرضا (۱۳۸۵)، «شالوده‌شکنی: عبور از فراروایت‌ها راهکاری برای بازاندیشی نظام هویت‌ها»، در **مجموعه مقالات توسعه فرهنگی**، تهران: همایش سیاست‌ها و مدیریت برنامه‌های رشد و توسعه در ایران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، **اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی**، تهران: پیام.
- اشترواس، لئو (۱۳۷۳.الف)، **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- اشترواس، لئو (۱۳۷۳.ب)، **فلسفه سیاسی چیست؟**، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۰)، «همه مردان اشترواس»، **ماهنامه مهرنامه**، شماره ۱۱.
- قدیری اصیل، باقر (۱۳۶۴)، **سیر اندیشه‌های اقتصادی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فی، برایان (۱۳۸۴)، **فلسفه امروزی علوم اجتماعی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.
- کرمانی، میرزا آقا خان (بی‌تا)، **صد خطابه**، بی‌جا: بی‌نا.
- کرمانی، میرزا آقا خان (۱۳۷۰)، **سه مکتوب**، بی‌جا: انتشارات مرد امروز.
- ملکم خان، میرزا (۱۳۲۵)، **رساله اصول تمدن**، مصحح: هاشم ربیع‌زاده، تبریز: بی‌نا.
- ملکم خان، میرزا (۱۳۵۵)، **قانون**، به اهتمام هما ناطق، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نصر، حسین (۱۳۸۴)، **جوان مسلمان و دنیای متجدد**، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات طرح نو.

- Bernal, Martin (1991), **The Black Athena**, London:Rutgers University Press.
- Derrida, J (1976), **Of Grammatology**, G.c.Spivak, Batimor MD:Jhon Hopkins University.
- Derrida, J (1978), **Writing and Difference**, London:Routledge and Keagan Paul.
- Derrida, J (1982), **Margins of Philosophy**, Translated by Alan Bass:Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J (1988), **Limited Inc**, Groff, Evanston:Northwestern University Press.

- Jacoby, Henry (1973), **The Bureaucratization of The World**, Translated by Eveline Kannes, California: University of California Press.
- Gasche, Rodolphe, (1974), **The Tain of the Mirror**, London: Harvard University Press.
- Shea, Jhon (1997), **Macedonia & Greece: The Struggle to Define a New Balkan Nation**, The united State: Mcfarland and Co Inc.
- Staten, Henry (1984), **Wittgenstein and Derrida**, University of Nebraska Press.

