



Political and social Foundations of literary statements in Qajar era
(A case study of Mirza Agha Khan Kermani's statement)

Fereshteh Farzi Shub^{1*}, Mona Ali Maddi², Murad Esmaili³

¹ Assistant Professor of Golestan University, Email: f.farzi19@gmail.com

² Assistant Professor of Gonbad Kavos University, Email: mona_alimadadi@yahoo.com

³ Assistant Professor of Gonbad Kavos University, Email: m.esmaeli21@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Full Paper

Article history:
Received: 2024-3-9
Accepted: 2024-4-15

Keywords:
Agha Khan Kermani
modernism, nationalism
liberalism, literary
modernization

ABSTRACT

With the formation of modernity in the West, Iranian scholars and intellectuals sought to discover the reasons behind the development of western civilized nations and to implement it inside the country. Mirza Agha Khan Kermani is one of the first Iranian intellectuals of the pre-Constitutional era who faced the phenomenon of modernism, raised the flag of innovation and modernism, and called for imitation and modeling of western civilization in order to step into the modern world. Like many other intellectual writers, Agha Khan's innovation was not limited to the arena of politics and society; he also presented ideas for modernity in literature and writing techniques and called for a change in the traditional writing style. This research looks at the political and social thoughts of Agha Khan and examines its influence on his modern literary views and has come to the conclusion that Agha Khan planned his literary modernization on the basis of anti-traditionalism and under the influence of nationalism and liberal thoughts, he called for archaism in the Persian language and script, de-Arabization of the Persian language, simplified writing, clear writing, and departure from traditional constraints in writing.

Cite this article Farzi Shub, F., Ali Maddi, M., Esmaili, M. (2024). Political and social Foundations of literary statements in Qajar era (A case study of Mirza Agha Khan Kermani's statement). *Social Issues in Persian Literature*, 2 (2), 1-14.



©The author(s)

Publisher: Golestan University

Doi: 10.30488/SIPL.2024.447804.1051



بنیادهای سیاسی و اجتماعی بیانیه‌های ادبی عصر قاجار (مطالعه موردی بیانیه میرزا آقاخان کرمانی)

فرشته فرضی شوب^{۱*}، منا علی مددی^۲، مراد اسماعیلی^۳

^۱ استادیار دانشگاه گلستان، رایانامه: f.farzi19@gmail.com

^۲ استادیار دانشگاه گنبد کاووس، رایانامه: mona_alimadadi@yahoo.com

^۳ استادیار دانشگاه گنبد کاووس، رایانامه: m.esmaeli21@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله کامل علمی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۷</p> <p>واژه‌های کلیدی: آقاخان کرمانی مدرنیسم ناسیونالیسم لیبرالیسم تجدد ادبی</p>	<p>با شکل‌گیری مدرنیته در غرب، اندیشمندان و روشنفکران ایرانی در پی کشف اسباب ترقی ملل متمدن غربی و پیاده‌سازی آن در داخل کشور برآمدند. میرزا آقاخان کرمانی جزو اولین گروه از روشنفکران ایرانی دوره پیشامشروطه است که در مواجهه با پدیده مدرنیسم، علم نوجویی و تجددخواهی برافراشت و جهت گام نهادن در دنیای مدرن خواستار تقلید و الگوگیری از تمدن غرب شد. نوحواهی آقاخان مانند بسیاری از ادیبان روشنفکر دیگر به عرصه سیاست و اجتماع محدود نماند؛ او نظریاتی نیز برای تجدد در ادبیات و فنون نگارش ارائه داد و خواستار تحول در شیوه نگارش سنتی شد. این پژوهش با نگاهی به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی آقاخان به بررسی تأثیر آن بر دیدگاه‌های نوین ادبی وی پرداخته و بدین نتیجه رسیده است که آقاخان نوگرایی ادبی خود را بر مبنای سنت ستیزی طرح‌ریزی کرده و تحت تأثیر تفکرات ناسیونالیستی و لیبرالیستی خواستار باستان‌گرایی در زبان و خط فارسی، عربی‌زدایی از زبان فارسی، ساده‌نویسی، روشن‌نویسی و خروج از قید و بندهای سنتی در نوشتار شده است.</p>
<p>استناد: فرضی شوب، فرشته؛ علی مددی، منا؛ اسماعیلی، مراد. (۱۴۰۳). بنیادهای سیاسی و اجتماعی بیانیه‌های ادبی عصر قاجار (مطالعه موردی بیانیه میرزا آقاخان کرمانی). نشریه: اجتماعیات در ادب فارسی، ۲ (۲)، ۱-۱۴.</p>	
<p>ناشر: دانشگاه گلستان © نویسندگان.</p>	<p>Doi: 10.30488/SIPL.2024.447804.1051</p>



مقدمه

روشنفکران عصر قاجاری، با آگاهی از پیشرفت‌های سریع و روزافزون ملل اروپایی، جهت پای نهادن در مسیر ترقی، راهی جز اقتباس از تمدن غرب را پیش روی خود ندیدند؛ هرچند میان این نواندیشان در خصوص نوع، میزان و چگونگی اقتباس از اندیشه‌های مدرن اختلاف نظر وجود داشت، اما همگی بر لزوم الگوگیری از ساختارهای نوین سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ملل مترقی اتفاق نظر داشتند. بدین ترتیب صداهای تازه‌ای مبنی بر رها کردن سنت شنیده شد و لزوم تغییر در ساختارهای جامعه به تفکری فراگیر در محافل روشنفکری مبدل گشت. اندکی بعد، این نظریه در جهان ادبیات نیز طرفدارانی پیدا کرد؛ آقاخان کرمانی در زمره اولین گروه از روشنفکران معاصر در کنار آخوندزاده، طالبوف و ملکم خان، جزو اندیشمندانی بود که بر اخذ بخشی - و نه تمام - مبانی تمدن غرب تأکید داشت؛ وی جنبه‌های مادی تمدن غرب را می‌ستود و تقلید از اصول و ساختارهای سیاسی و اجتماعی آنان را لازم می‌دانست؛ اما با دیگر جنبه‌های حکومتی و سیاسی غرب که جنبه استعمارگرانه داشت، مخالف بود، زیرا آن را با روح تمدن در تناقض می‌دید.

آقاخان دیدگاه‌های نوآورانه خود را چون بذر گیاهان مختلف به صورت پراکنده و غیر منسجم در جای جای آثار خود پراکنده است؛ به همین سبب استخراج دیدگاه‌های او در یک موضوع معین، مستلزم دقت و حوصله بسیار است. نظریه‌ها و دیدگاه‌های ادبی او نیز از این امر مستثنا نیست و کشف حقیقت آن جز با مطالعه تمام آثار وی ممکن نیست؛ اما از آنجا که بسیاری از تألیفات او از بین رفته است، تلاش می‌شود مهم‌ترین نوگرایی‌های فکری و ادبی وی، با مطالعه آن بخش از آثار وی که در دسترس است، با هدف نشان دادن تأثیر اندیشه‌های تجددخواهانه او بر دیدگاه‌های نوین ادبی وی دسته‌بندی و تجزیه و تحلیل گردد.

پرسش‌های پژوهش

- مهم‌ترین اندیشه‌های تجددخواهانه آقاخان کرمانی کدامند؟
- نوگرایی‌های ادبی آقاخان کرمانی از کدام یک از اندیشه‌های تجددخواهانه سیاسی و اجتماعی وی تأثیر پذیرفته است؟

پیشینه پژوهش

کتاب و مقاله‌ای که به صورت مستقل به دیدگاه‌ها و نوآوری‌های ادبی آقاخان کرمانی بپردازد، مشاهده نشد. اما کتاب‌های *تبارشناسی نقد ادبی/ایدئولوژیک*، تألیف امن خانی (۱۳۹۸) و *تجدد ادبی*، از همین نویسندگان (۱۴۰۱)، به بخش‌هایی از نوآوری‌های ادبی آقاخان پرداخته‌اند. این پژوهش در راستای تکمیل مطالب مذکور و رسیدن به نتیجه جامع‌تر صورت گرفته است.

میرزا آقاخان کرمانی

آقاخان، یکی از نوابغ و روشنفکران دوره پیشامشروطه است که در سال ۱۲۷۰، در قصبه «مشیز» واقع در بردسیر کرمان به دنیا آمد. او ادبیات فارسی و عربی، ریاضیات، منطق، طب قدیم، حکمت و عرفان، تاریخ اسلامی و فقه و اصول، زبان فرانسه، انگلیسی و زبان فرس قدیم و پهلوی را در نوجوانی و جوانی در کرمان فراگرفت، سپس به استانبول رفت و زبان فرانسه و ترکی خود را تکمیل و آثار روشنفکران بسیاری را مطالعه کرد. با افکار عصر روشنگری در اروپا و آرای اندیشمندان فرانسوی چون ولتر، اسپینوزا، دکارت، روسو، اسپنسر آشنا شد و از آنان الهام بسیار گرفت. البته، تأثیرپذیری انکارناپذیر وی از افکار و آثار آخوندزاده را نیز نباید فراموش کرد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۴-۲۵). «او از راه آشنایی با زبان‌های اروپایی با اندیشه‌های نوین سیاسی، اجتماعی و ادبی اروپا آشنا شد و با مقالات و رسالاتی که نوشت

در ترویج افکار آزادی‌خواهانه گام‌های مؤثری برداشت. به قول ناظم الاسلام کرمانی اغلب لویج و خطباتی که به دست ایرانیان آزاده نسخه‌برداری می‌شد و به ایران فرستاده می‌شد از تألیفات و منشآت میرزا آقاخان بود.» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۹۶). میرزا آقاخان در این دوران دست به تألیف کتاب‌های بسیاری در موضوعات مختلف زد که بخش زیادی از آن از بین رفته و تنها حدود شش عنوان از آن بر جای مانده است؛ او، بعد از واقعه قتل ناصرالدین شاه، مشغول نگارش کتاب *ریحان بستان/فرورز* بود که توسط دولت عثمانی به ایران تحویل داده شد و به جرم فعالیت‌های ضد حکومتی به قتل رسید.

اندیشه‌های تجدد خواهانه آقاخان: آقاخان، ملل جهان را از لحاظ بهره‌وری از عقل، علم و برخورداری از قانون، حقوق ملت و دولت، علم اقتصاد و سیاست و تجارت و استفادهٔ بهینه از امکانات محدود و... به دو نوع متمدن و وحشی تقسیم می‌کند و می‌گوید: «فرقی که مابین ملت متمدن و وحشی است همین یک نکته است که ملت متمدن آن ملتی را می‌گویند که تمام لوازم و مایحتاج زندگی خود را در مملکت و شهر خویش آماده و فراهم نمایند و هرگاه در مملکت‌شان آن قدرها استعداد طبیعی نباشد به قوت علم و قدرت عملی، لوازم معاش و اسباب انتعاش خویش را فراهم آوردند... این است حاصل عالم و عمل و معنی تمدن و فایدهٔ آن که ملاحظه می‌فرمایید» (کرمانی، بی تا: ۱۲). اما ملل وحشی و غیر متمدن، به دلیل فقدان دانش، قدرت بهره‌وری از امکانات فراوانی که به صورت طبیعی در اختیار ایشان است، ندارند و در فقر و بدبختی به سر می‌برند (همان، ۱۳). او با انجام این مقایسه، در خصوص اسباب پیشرفت و ترقی غرب از خود می‌پرسد: «در این عصر نورانی، ملل دیگر چگونه به ترقی و سعادت نائل شدند و ما چرا روز به روز عقب می‌رویم؟ دیگران چطور شده هر روز بار اسارت و ذلت را از دوش می‌افکنند و روی به به عالم آزادی و مساوات حقوق حرکت می‌کنند؟» (کرمانی، ۱۳۲۴: ۳۶۸) و پاسخ را در دو عامل می‌یابد: اول دانش و فن‌آوری و دوم بنیادهای سیاسی اجتماعی. و می‌گوید ارزش حقیقی این دو در خدمت به مدنیت و انسانیت است (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۴۴). بنابراین خواستار کنار نهادن سنت‌های خرافی و اقتباس بنیادهای سیاسی و مدنی اروپا می‌شود و بر لزوم ایجاد دولت، تشکیل حکومت شورایی، ایجاد قانون اساسی، دموکراسی، تحول نظام‌های اجتماعی و .. تأکید می‌کند. برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های نوگرایانهٔ میرزا آقاخان که اثرات آن در آرای نوین ادبی وی مشهود است، به صورت خلاصه از قرار زیر است:

لیبرالیسم: آقاخان، بر اساس تفکر منطبق بر فلسفهٔ طبیعی بر این باور است که داشتن حکومت و دین از نیازهای طبیعی انسان است؛ تا زمانی که این دو نیرو، به اعتدال و بر اساس قانون طبیعت در جریان باشند، انسان رو به سوی ترقی می‌رود، ولی زمانی که یکی از نیروها از حد خود بگذرد و دچار افراط شود و فشار بر طبیعت ملت وارد کند، آن ملت به قهقهر می‌رود: «بودن سلطنت و دین در یک ملت از حکمت‌های طبیعی است که اگر نباشد، طغیان و افراط قوای طبیعی، ملت را به کل خراب خواهد کرد» (کرمانی، بی تا: ۵۴).

او بین عقب‌ماندگی، وجود حکومت‌های استبدادی و اعتقادات دینی مردم مشرق، ارتباطی تنگاتنگ می‌بیند؛ چنانکه می‌گوید انسان‌های مشرق زمین از گذشته‌های دور به خداوندی یکتا با صفاتی فرابشری و قدرتی بی‌تهایت گرایش داشتند و بر مبنای همین باور، پادشاهان را موجوداتی مقدس، نایبان خدای و صاحبان قدرت مطلق نامیدند و آنان را بر تمام امور کلی و جزئی خویش، مسلط گردانیدند و بدین ترتیب، زمینه را برای ایجاد حکومت‌های دیسپوتی (خودکامه و مستبد) فراهم کردند. در چنین حکومتی از آنجا که شاهان در طبقهٔ قدیسین و خدایان قرار دارند، مردم عادی از ساده‌ترین و کمترین حقوق انسانی محرومند.

در حکومت‌های استبدادی، قانون، بر اساس ارادهٔ قدرت حاکمه (شامل شاه و طبقهٔ اشراف) تعریف و اجرا می‌شود و طبقهٔ موسوم به رعیت، مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرد و از حقوق ابتدایی خود محروم می‌شود: «لفظ دیسپوت، عبارت از آن پادشاهی است که در اعمال خود به هیچ قانون و قاعده‌ای مستمسک نبوده و به مال و جان مردم بلا حد و انحصار تسلط داشته، همواره مستبداً به نفس و هوای خویش رفتار کند و مردم تحت اقتدار او مالک هیچ چیز حتی جان‌های خود نباشند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۱۱). وجود چنین حکومتی اولین مانع در مسیر ترقی و حذف آن، اولین گام در شاهراه

تمدن است؛ این در حالی است که در مغرب زمین، اعتقاد به تعدد خدایان از ابتدا مانع تشکیل حکومت استبدادی بوده است؛ خاصه آنکه آنان برای خدایان خود قدرتی مافوق بشری قائل نبودند و هیچ وقت زمام اختیارشان به دست یک شخص واحد نبود؛ از این رو حکومت دموکراسی، مشروطه، اشتراکی و امثال این‌ها را اختراع نمودند و حتی سلطنت را به صورت مشارکتی در اختیار یک گروه قرار دادند. در نتیجه، امکان ایجاد حکومت دیکتاتوری نبود، هر فرد از افراد ملت صاحب حقوق و منافع برابر با پادشاه بود و امکان محاکمه و استنطاق شاه را نیز داشت (کرمانی، ۱۳۲۴: ۱۹۸-۱۹۶).

آقاخان، با نگاهی به تجربه غرب و دیرینگی وجود حکومت‌های خودکامه در ایران، انجام تحولات بنیادین در ساختارهای سیاسی و اجتماعی را فقط با محدود کردن قدرت طبقه حاکم به واسطه قانون ممکن می‌داند؛ زیرا سیطره قانون بر اعمال حاکم، امکان تجمع قدرت مطلق در دست یک نفر را از بین می‌برد و این امر، الغای حکومت مطلقه را در پی خواهد داشت. پس از آن، اقدام برای تشکیل حکومت شورایی و ایجاد دموکراسی، اولین گام، در جهت تجدید و نوسازی خواهد بود. آقاخان می‌گوید: «لیبرال آدمی است که در افکار و خیالات خود به کلی آزاد باشد از وعد و وعید و تهدید دینی و مذهبی مثل دوزخ و بهشت... و اموری که از قانون و روش طبیعت خارج است، دروغ انگارد و گفته‌ها و روایت‌های مخالف عقل را تمکین نکند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۱۳-۱۱۴). او به طور خلاصه، لیبرالیسم را در آزادی فردی (شامل آزادی فکر و عقیده، دین و مذهب و...) خردگرایی و خرافات‌ستیزی تعریف می‌کند. مهم‌ترین علت توجه آقاخان به لیبرالیسم آن است که این اندیشه با تکیه بر فرد و ارزش‌های فردی درست در نقطه مقابل حکومت‌های دیکتاتوری قرار می‌گیرد و در برابر استبداد می‌ایستد. زیرا تمامی حکومت‌های دیکتاتوری بر مبنای رابطه «شبان - رمگی» اداره می‌شوند، در این نوع رابطه، افراد جامعه در یک سو قرار می‌گیرند و قدرت مطلقه شاهی در سوی مقابل آن. اندیشه لیبرالیستی از آنجا که «حامی فرد از تطاول و دست‌درازی حکومت و دولت است» گزینه مناسبی برای تغییر ساختار سیاسی ایران از نظام دیکتاتوری به نظامی قانون‌مند به شمار می‌رود (امن‌خانی، ۱۳۹۸: ۱۳۶-۱۳۷). فردگرایی، ارزش‌هایی را به جامعه روشنفکری ایران معرفی کرد که در آن برهه، کارآمدی بسیار بالایی جهت کاهش و یا حتی حذف تسلط دولت بر زندگی رعیت داشت و به همین دلیل مورد توجه روشنفکرانی چون آقاخان قرار گرفت. این اندیشه، قدرت مطلق را از شخص شاه می‌گیرد و برای افراد جامعه، فارغ از جایگاهی که دارند، حق و حقوقی قائل می‌شود. لیبرالیسم، آزادی، خوداتکایی، حریم خصوصی و حفظ حرمت افراد را ارزشمند می‌داند و با اقتدار حکومت و کنترل افراد به وسیله دولت مخالفت می‌ورزد؛ اندیشه لیبرال از دولت می‌خواهد تنها به حفظ قانون و نظم اهتمام بورزد و دخالت خویش را در زندگی افراد به حداقل برساند (الهی‌تبار، ۱۳۹۱: ۵۴). البته فردگرایی فقط بُعد سیاسی ندارد و در جنبه‌های مختلف اجتماعی (تقدم سود فردی بر منفعت جمعی)، دینی (شخصی بودن دین) و اقتصادی (حفظ مالکیت خصوصی) و حتی استقلال زنان نیز معنا می‌یابد. چرا که با محور قرار گرفتن فرد و به رسمیت شناخته شدن آزادی‌های فردی، زن نه به عنوان جنس دوم، به عنوان فردی از افراد جامعه هویت مستقل می‌یابد و از حقوق برابر با مردان برخوردار می‌شود.

آقاخان، آزادی را حقی می‌داند که با طبیعت فرد سرشته و همراه وی زاده شده است^۱، بنابراین بهره‌وری از آن جزو ملزومات ابتدایی زندگی بشری است و هیچ قدرتی نمی‌تواند و نباید این حق را از انسان بگیرد؛ از دیدگاه آقاخان در جامعه آزاد «احدی را حق اعتراض بر دیگری نیست، چه این کلمه مبارکه، آزادی حقیقی و روح معنی مساوات حقوق را خلق می‌کند و این حکم منافاتی ندارد به آنچه عادات و رسوم ملل و قبایل را اختلاف و تباین کلی است» زیرا اختلافاتی که بین مردم نقاط مختلف کره زمین در پوشش و آداب و رسوم هست، «نه منافات، بلکه تنوع و تکثر آداب و

^۱ در میان یونانیان این فکر رواج داشت که مبنای آزادی، حقوق طبیعی آدمی است و تصور آزادی فرد، مستقیماً از اندیشه‌های رواقیون سرچشمه می‌گیرد (آدمیت، ۱۳۴۰: ۴).

پسندیده» است. او آزادی را در ده چیز خلاصه می‌کند و به آن نام «اختیارات عشره» می‌دهد. آزادی دین، قلم، زبان، کسب، لباس، مسکن، تزویج، مال، آداب و رسوم و در تبعیت (کرمانی، ۲۰۰۱: ۱۱۶-۱۱۷).

آزادی در مفهوم لیبرالیستی خود، با فردگرایی گره خورده و بر مبنای منفعت فردی و اصالت فرد در برابر جامعه تعریف می‌شود؛ اما آقاخان، دریافت خویش از مفهوم آزادی را با باورهای سوسیالیستی همراه می‌سازد و با ارجحیت دادن به اصالت جامعه در برابر اصالت فرد، آزادی‌های فردی را فقط تا جایی می‌پذیرد که در برابر منافع جمعی قرار نگیرد و مخل قانون و مخالف قواعد جامعه مدنی نباشد: «هر که داخل در تمدن می‌شود، قهراً باید پاره‌ی حقوق خود را اقساط نموده، به حکومت واگذارد و خود درصدد مدافعه برنیاید و الا همیشه در میان آن جمعیت نزاع و جدال بر دوام و مغل به آسایش و نظام خواهد بود» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۱۰. نقل از تکوین و تشریح^۱).

ناسیونالیسم

ناسیونالیسم یکی دیگر از مظاهر مدرنیته است که در برخورد با غرب مورد توجه ایرانیان قرار گرفت. در اندیشه ناسیونالیستی «به ملت و تقدم هویت ملی بر تمام هویت‌های فروملی (قومی - زبانی - مذهبی - منطقه‌ای) ... تاریخ، فرهنگ، اساطیر مشترک، زبان رسمی، خاطرات و حافظه تاریخی تلخ و شیرین، اصالت داده می‌شود» (سردارنیا، ۱۳۹۲: ۲۵). هرچند در خصوص چگونگی آشنایی ایرانیان با مفهوم ناسیونالیسم اختلاف نظر هست؛ اما این اعتقاد وجود دارد که عناصر ناسیونالیستی بسیار پیش‌تر از عصر تجددخواهی در ایران وجود داشته است؛ آدمیت می‌گوید: «پیش از پیدایش فلسفه ناسیونالیسم، همه عناصر سازنده آن در ایران وجود داشتند. تصور ایران زمین، ملت آریایی و غرور نژادی و زبان و کیش مشترک و از همه مهم‌تر هوشیاری تاریخی و دید فکری مشترک ایرانی. این عناصر، زاده و پرورده تاریخ و فرهنگ کهن ما هستند» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۳). وی حتی بر این عقیده است که اندیشه‌های ناسیونالیستی و باستان‌گرایانه میرزا آقاخان نیز در کودکی وی و در محیطی که در آن پرورش یافته است، ریشه دارد: «شیفتگی به تاریخ ایران باستان، بستگی به آیین زرتشت، علاقه به حکمت و عرفان، عصیان علیه گرایش روحانی و تمایل اولیه‌اش به اصول کیش باب، همه زاده محیط پرورش اصلی و عکس‌العملش بود در برخورد با اجتماع» (همان، ۱۵). البته آقاخان از متونی چون *دساتیر* که پارسیان هند به قصد سره‌نویسی نگاشته بودند نیز آگاه و بی‌شک از آن‌ها متأثر بود. این متون هرچند مورد نقد وی قرار گرفت (کرمانی، ۱۳۲۴: ۵۷۷) مورد عطف توجه او به ایران باستان نیز شد. علاوه بر آن، او بخشی از مؤلفه‌های تفکر ناسیونالیستی چون ملت و وطن - در مفهوم جدید - را نیز از اروپا وام گرفته بود (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۸). در مجموع، آقاخان، عناصر مشترکی که به هویت ایرانی معنا می‌بخشند را چنین معرفی می‌کند: فرهنگ ایران باستان، نژاد آریایی، خط و زبان فارسی.

ایران باستان: نگاه میرزا آقاخان به ایران باستان نگاهی عاشقانه، پرشور و مبالغه‌آمیز است؛ او بازگشت به فرهنگ باستانی ایران کهن را در کنار الگوگیری از وجوه مختلف تمدن غربی، راهی برای حصول تجدد می‌بیند؛ زیرا بر این باور است که ایران قبل اسلام نیز بسیاری از نموده‌های مادی تمدن غرب را در اشکال ابتدایی آن داشته است و در این باره می‌گوید: «در ایران باستان، اگر پرده‌های اطلس نبود، پارچه‌های ابریشمین بود، اگر چراغ برق در ایران نبود، مشعل‌های فروزان رنگارنگ با روغن‌های مخصوص بود، اگر تلگراف و تلفن نبود، برج‌های مخصوص برای کسب اطلاعات و اخبار بود و کبوتر تیزپر نامه‌بر بود (کرمانی، بی تا: ۱۷-۱۸).

او به هنگام جوشش احساسات میهن‌پرستانه و باستان‌گرایانه، ایران کهن را آرمان‌شهری می‌بیند که در آن پادشاهان مظهر عدل بودند، مزارع سرسبز، خانه‌ها آباد و زنان آزاد و «پادشاه را قدرت زیاد بود، اما از احکام فرهنگ، قدرت

^۱ در نسخه خطی کتاب تکوین و تشریح، این مطلب یافت نشد، کتاب تکوین و تشریح در خصوص خلقت جهان و چگونگی تکوین هستی سخن می‌گوید و دیدگاه‌های ایدئولوژیک در آن به چشم نمی‌خورد؛ به نظر می‌رسد آدمیت این عبارات را از کتاب دیگری نقل و در ذکر منبع اشتباه کرده است.

انحراف نداشت و عموماً دربارهٔ رعایا علی السویه به احکام مزبور رفتار می‌نمود و کسی از اعیان مملکت را در حق زبردستان توانایی تعدی و جوری ابداً نبود ... لشکریان چندان سختی کشیده و جنگ دیده و کار آزموده بودند که ناز و نعمت را هیچ نمی‌دانستند... زنان را در بیمارستان‌های مخصوص که خدمه‌اش زنان بودند، می‌بردند و مردان را علی‌حده بیمارستان بود... گدا و فقیر در کوچه و بازار یافت نمی‌شد، تجارت و زراعت و صناعت می‌کردند و از مفت گرفتن عار و ننگ داشتند... پادشاه بر رعیت تکبر نمی‌فروخت و بر یک خوان با ایشان طعام می‌خورد، اما بی‌نهایت محترمش می‌داشتند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۲۰-۱۲۳) و گسترهٔ علم و دانش ایرانیان را چنان توصیف می‌کند که مرزهای جغرافیایی را در نوردیده و شرق و غرب را فراگرفته و تألیفات و مکتوبات علمی‌شان چندان بود که «اگر همان کتاب‌خانهٔ ایران را که عمر آتش زد، در درهٔ کوه نهند سد کرده بودند، عرب نمی‌توانست از آنجا بگذرد و بر ایشان بتازد» (کرمانی، بی‌تا: ۶۹). اما هنگامی که احساساتش فروکش می‌کند و با دید واقعی و نقادانه به تاریخ قدیم می‌نگرد، تصویری ناخوش‌آیند از مشکلات حکومت مدنی ساسانیان و بدی اوضاع معیشتی ارائه می‌دهد و حتی از بین رفتن حکومت ساسانیان توسط تازیان را «انتقام و قهر الهی» و سرنوشت ناگزیر آنان می‌خواند؛ «چه غیر از آن دیگر راه صلاح و امید ترقی برای ایشان ممکن نبود (کرمانی، ۱۳۲۴: ۵۲۴).

نژاد آریایی: نژاد آریایی از دیدگاه آقاخان، نژاد برتری است که زیبایی ظاهر که آن را به کمال داشته است «اندام معتدل خسرو، خُرام دل آرام شیرین، قد و بالای بهرام... وقار و آرام جمشید، چشم ابروی لهراسپ و گردن و شانهٔ نوشیروان، به خوبی شکل و قشنگی شمایل ایرانیان را نشان می‌دهد» (کرمانی، بی‌تا: ۲: ۱۷) و علاوه بر آن از کمال عقل و علم و اخلاق که جلوه‌های آن در تمدن شکوهمند ایران باستان هم‌چنان هویداست نیز بهره‌مند بوده‌اند. او معتقد است ایرانیان به لطف همین خصیصه، همواره در برابر فراز و فرودهای مختلف تاریخی و جنگ‌های خانمان‌سوز خود را حفظ کرده و نجات داده‌اند و اگر گاه این «ملت قدیم و جنس شریف سخت‌عنصر» دچار شکست‌هایی شده، به خاطر فسادی بوده که بر اخلاق ایشان عارض شده است و گرنه محال بود این نژاد برتر در برابر اسکندر شکست بخورد؛ البته، همین خون پاک، در طول تاریخ در نهایت آنان را پس از هر شکستی، نجات داده است. این اتفاق در زمان حملهٔ اعراب و استیلای چنگیز و مغول نیز افتاد و آن گوهر پاک ایرانی، تلاش بیگانگان برای از بین بردن نام عجم را ناکام گذاشت (کرمانی، ۱۳۲۴: ۳۸۸-۳۹۴).

دو باور پیشین، یعنی اعتقاد به وجود یک تمدن شکوهمند در ایران کهن و برتری نژاد آریایی که هر دو توسط اعراب نابود شدند، عرب‌ستیزی شدیدی را نیز به دنبال داشت؛ چرا که هم آن شکوه و عظمت با هجوم عرب از بین رفته: «یک مشت عرب برهنهٔ وحشی گرسنه بی سروپا آمدند و یک هزار و دویست سال و هشتاد سال است که تو را بدبخت کرده‌اند و بدین روزگار سیاه نشانیده‌اند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۲۸) و هم نژاد آریایی که از نظر کمال عقل و زیبایی اخلاق و ظاهر سرآمد بود، در اثر اختلاط، معیوب و ضعیف و بیمار شد «حالا در تمام این ایران، محض آن طاعون عربی- که عرض خواهد شد- نه یک قد موزون و نه یک اندام بامیزان و نه یک روی گل‌گون و موی مانند گلابتون پیدا می‌شود» (کرمانی، بی‌تا: ۱۶). بنابراین، عجیب نیست که وی اعراب را مایهٔ فقر و فلاکت و بدبختی ایرانیان بداند. اما هدفی که وی از ستایش ایران باستان و نکوهش اعراب بیگانه دنبال می‌کرد، تنها یک چیز بود «احیای ایران و تاسیس حکومت ملی» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۸۰).

علم گرایی (نظریهٔ داروین): علم و عقل از دیدگاه آقاخان، دو عامل اثرگذار بر مبارزه با جهل و خرافات و حرکت به سوی مدنیت است؛ زیرا «اساس علم بر جستجوی علت و سبب است» (کرمانی، بی‌تا: ۲: ۶۳/۱۶) و یافتن اسباب علمی حوادث، عاملی مؤثر در جلوگیری از بسط و رشد خرافات است؛ زیرا هر جا سببی، ناشناخته می‌ماند، مردم دست به دامن خرافات مذهبی می‌شوند و آنگاه که اسباب و علل، با شیوه‌های علمی شناخته و مجهولات، معلوم می‌شوند، خرافات نیز رخت برمی‌بندد؛ چنان‌که در زمان وبا «در تهران، - که اندکی نور علم و معرفت بر مردمان این دیار تابیده - علت بیماری را در کثافات دانسته و شروع به روفتن کوجه‌ها و تنظیف حمام‌های مانند خلاء می‌کنند، اما در کرمان و

بلوچستان - که مردمش در چنگال خرافات و موهومات اسیرند - آش قل هوالله برای مادر وبا می‌پزند و یک من روغن بید انجیر نذر درخت کهور نظر کرده می‌کنند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۲). آقاخان، در خلال مطالعه آثار اندیشمندان غربی در زمینه‌های مختلف اجتماعی، اخلاقی و فلسفی، با افکار داروین نیز آشنا شد و کتاب تکوین و تشریح خود را با الهام از نظریات او و با هدف «بیان حقیقت اشیاء و مبادی و نتایج هر چیز» (کرمانی، بی‌تا: ۱۰) نگاشت. او در این کتاب، نظریه تکامل تدریجی داروین را تأیید و برای اثبات صحت این نظریه، مثال‌های فراوانی ذکر می‌کند که به یک نمونه اشاره می‌کنیم: «جنین انسان که در رحم (است) با اجنه حیوانات ذات‌الاذناب فرق و تمیزی ندارد، بلکه ابتدا به شکل دوده سمک است و بر این قیاس است حالت پاره‌ای حیوانات مانند ضفادع که اولاً ذات‌الاذناب هستند و بعد از آن دم خود را می‌اندازند. خلاصه، این همه ادوار و حالاتی که بر یک فرد حیوان از حالت نطفه تا حد کمال می‌گذرد، کاشف از این است که همه این احوال در قرون و اعصار عدیده بر طبقات و خلقات آن حیوان گذشته و این حال در نباتات هم جریان دارد (همان، ۲۰۱-۲۰۲).

سوسیالیسم

آشنایی شرقی‌ها با سوسیالیسم، سطحی و با ابهامات بسیار همراه بود. اولین تعاریف از این اصطلاح در مقاله‌ای در روزنامه اختر، چاپ استانبول دیده می‌شود. در سال ۱۲۹۷، روزنامه ایران با تجدید چاپ همان مقاله، بدون اینکه درک درستی از سوسیالیسم ارائه دهد، آن را با برابری و آزادی هم معنا خواند و رسیدن به آن را امری ذهنی دانست، سوسیالیسم را با نیهیلیسم یکی انگاشت و در نهایت هدف از آن را اباحه و اشتراک اموال و زنان خواند (مطلبی و مرادی، ۱۳۹۳: ۸۶). همین خلط مفاهیم در افکار آقاخان نیز دیده می‌شود. او نیز سوسیالیسم را در معنای نیهیلیسم (کرمانی، بی‌تا: ۲: ۱۷۸) و معانی دیگری به کار برده است. اما در مجموع، چندان از این واژه سخن نگفته و تنها در ضمن مباحث دیگر، اشاراتی به آن داشته است. برای مثال، او ضمن اشاره به آزادی لیبرالیستی به مفهوم مساوات پرداخته و آن را از اسباب مهم ترقی اروپا برشمرده است: «عمده ترقی اروپا در سایه آزادی و مساوات حقوق حاصل شده است (کرمانی، ۱۳۲۴: ۵۲۳). در موضعی دیگر مزدک را به این دلیل که خلاف همه کسانی که برای دست یافتن به منافع شخصی دست به شورش می‌زدند، برای حصول مساوات و برابری اجتماعی جنگیده و هیچ نفع شخصی را دنبال نکرده است، ستوده و یکی از اولین سوسیالیست‌های تاریخ نامیده است: «جز مزدک هیچ کس در ایران برای طلب حقوق عامه و ادعای مساوات مطلقه برنخاسته» او معتقد است اگر راه مزدک ادامه یافته بود، اکنون ملت ایران در نهایت درجه تمدن و ترقی به سر می‌بردند (همان: ۵۲۱-۵۲۲). او همچنین از مفاهیمی چون جامعه، برابری و عدالت اجتماعی سخن گفته و تمایل انسان به داشتن دین، تشکیل اجتماع، ایجاد جامعه مدنی و برخورداری از عدالت را زاده طبیعت دانسته و در خصوص تشکیل اجتماع گفته است: «از تاریخ روزی که انسان محتاج خوراک و پوشاک گردید، این احتیاج عقد معاشرت و مؤانست و معاونت ما بین افراد نوع بنی آدم بست» (کرمانی، بی‌تا: ۴۵). البته این اندیشه‌ها در سطحی محدود و پراکنده باقی ماند و نتوانست شکل یک اندیشه جامع و کامل به خود بگیرد.

تجدد ادبی

پس از آنکه تحولات جهانی و پیدایش دوره مدرن، در محافل سیاسی و اجتماعی ایران تأثیر گذاشت و ایجاد تغییرات در تمام ساحت‌های زندگی ایرانیان از اقتصاد تا سیاست را ناگزیر ساخت، روشنفکرانی چون میرزا آقاخان کرمانی از ضرورت تحولاتی بنیادین در ادبیات سخن گفتند. آقاخان در کنار نظراتی که آن‌ها را به صورت پراکنده در آثار خود مطرح کرده بود، دست به تألیف کتابی در چگونگی تجدد ادبی زد و آن را *ریحان بستان/فروز بر طرز و ترتیب ادبیات فرنگستان/مروز نام نهاد*؛ هرچند کتاب با قتل آقاخان ناتمام ماند؛ اما مقدمه آن که به نوعی مانیفست ادبی وی به شمار می‌رود و در صفحات معدودی نگاشته شده، مبانی اصلی اندیشه‌های تجددخواهانه ادبی وی را در خود دارد.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، آقاخان بر این باور بود که حصول ترقی و تجدد از مسیر تقلید از غرب مدرن می‌گذرد و از آن جایی که «مدرنیته از هویتی برخوردار است که خواه، ناخواه، آن را در برابر جامعه سنتی قرار می‌دهد» (رهبری، ۱۳۹۱: ۵۹)، او مقدمه این کتاب را که به نوعی مانیفست ادبی وی به شمار می‌رود بر پایه تقابل سنت و مدرنیته نگاشت و در آن با نگاهی به ادبیات مدرن غربی، بر اصولی چون ساده‌نویسی، روشن‌نویسی، سنت‌ستیزی و... تأکید کرد. شایان ذکر است، آقاخان تا قبل از آشنایی با ادبیات غرب، به ادبیات کلاسیک وفادار بود و کتاب مشهور خویش *رضوان* را نیز بر پایه تقلید از گلستان سعدی نگاشته بود؛ اما در اثر تحولات فکری، از آیین پیشین روی برتافت و خواستار انقلابی ادبی بر مبنای اصول زیر شد:

سنت‌ستیزی

همانگونه که اشاره شد آقاخان از جمله روشنفکرانی است که قدم نهادن در مسیر نوگرایی و تجدد به سبک غربی را جهت توسعه زیرساخت‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ارتقاء سطح فکری و فرهنگ کشور، دست‌کم در برخی امور گریزناپذیر می‌داند. نگاه او در خصوص نوگرایی ادبی نیز معطوف به ادبیات غرب است؛ او در آثار خود نسبت ادبیات سنتی ایران به ادبیات مدرن غربی را چون نسبت دود به تلگراف و چراغ موشی به برق می‌خواند تا بدین وسیله فاصله چند صد ساله میان آثار ادبی فارسی و غربی را با زبانی روشن و در قالب امری محسوس نشان دهد و ضرورت انقلاب در سبک ادبی را یادآور شود. «ادبیات فرنگستان ما یومنا هذا به قسمی پیش رفته است که نسبت لیتراتور آنان با آثار نفیسه ما، نسبت تلگراف است به برج دودی و شعاع الکتریک است به چراغ موشی و شمندوفر برقی است به شتر بختی و کشتی بخار است به زورق بی‌مهار و...» (کرمانی، ۱۴۰۱: ۱۳۸). او با تشبیه فوق، به روشنی نشان می‌دهد که زبان ادبی نویسندگان فارسی در دوره شتر و کشتی بخار متوقف شده و از آن زمان تاکنون که جوامع رو به صنعتی شدن می‌روند و انسان‌ها ماشین‌آلات را در اختیار گرفته‌اند، تحول خاصی از نظر سبک و لفظ و مضمون به خود ندیده است؛ حال آنکه ادبیات فرنگ همگام و همراه با توسعه بخش‌های مختلف جامعه، در حال تحول، تجدید و نوشدن است. بنابراین آقاخان می‌کوشد به سهم خود گامی در جهت نوآوری ادبی بردارد؛ در نتیجه، برای ایجاد تحول در سبک و ساختار زبان ادبی پیش‌قدم می‌شود و می‌گوید: «عزم جزم کردم که بر نسق جدید و طرز بدیع این عصر که مشوار ادبای فرنگ و اسلوب مردم بافرهنگ است، نمیکه‌ای ساده و سدید بنگارم و *ریحان بستان* / *فروزش* نام گذارم. شاید اطفال نوآموز دبستان را نمونه و سرمشقی برای سخن‌سرایی به دست آید و شاهد فرنگی آداب مغرب از افق مشرقیان چهره گشاید» (همان، ۱۴۰). (بهرتر است چنین واژه‌هایی در حاشیه یا پی‌نوشت معنی شود) نوشتن معنای واژگان فارسی معمول و مورد تایید مجله نیست.

به باور آقاخان، همان‌گونه که تجدد با سنت سازگاری ندارد، هم‌زیستی ادبیات نو با ادبیات کهن نیز امکان ندارد و پای‌بندی به سنت‌های کهن، موجب حرکت به قهقهرا و مانع تحولات ادبی می‌شود؛ او به همین دلیل، با سبک نگارش سنتی مخالفت می‌کند تا راه‌گشای ظهور و استقرار ادبیات مدرن و جدید شود «عصر ما استناد به آثار پیشینیان می‌کند. ترسم، أعصار اخیره نیز به آثار این عصر استناد کنند. از این قرار رو به تدنی خواهیم رفت نه ترقی» (همان، ۱۳۹). همان‌طور که می‌بینیم، آقاخان مقدمه کتاب خود *ریحان بستان* / *فروز* را با این انگاره آغاز می‌کند که اولین و مهم‌ترین گام برای تجدد، نفی سنت است و بر این اساس معتقد است باید هرآنچه که سبک نگارش در زبان فارسی را به هر شکلی با گذشته پیوند می‌دهد، از واژگان عربی گرفته تا تقلید از شیوه نوشتاری سعدی و مغلط‌نویسی به دور انداخت و ادبیات غرب را سرمشق قرار داد و همانند فرنگیان ساده و روشن و متناسب با ضرورت جامعه مدرن با سبک و ساختاری نو نوشت و خود نیز تلاش می‌کند متنی بر سبک و ساختار مدرن بنگارد. اما در متنی که در آغاز کتاب می‌نویسد و نیز حکایت‌های بعد از آن، نشانه‌ای از تجدد دیده نمی‌شود. چنانکه می‌گوید: «از برای گذرانیدن وقت و اشتغال خاطر، آغاز به ترتیب فصول و ابواب این نامه نمودم. دسته دسته از ریاحین بوقلمون و سنبل و ضیمران گوناگون از هر

سوی جسته، بر این گل دسته بیستم و رونق بازار گل فروشان پیشین را شکستم.» (کرمانی، ۱۴۰۱: ۱۴۱). او هر چند تلاش می‌کند سنت‌ستیزی را از نوشته‌های خود آغاز کند؛ اما نمی‌تواند تغییری ساختاری در سبک نگارش خویش به وجود بیاورد؛ در نتیجه با تقید به همان ساختار پیشین، تغییراتی ناچیز در متن ایجاد می‌کند که نمی‌توان آن را سبکی نوین و جدید نامید.

زبان فارسی باستان

آقاخان تحت تأثیر اندیشه‌های ناسیونالیستی خود، از زبان فارسی به عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر حفظ وحدت و یکی از پایه‌های اصلی هویت ملی نام می‌برد. او می‌گوید ملتی که زبان خود را از دست بدهد، هویت خود را از نیز دست می‌دهد و برای اثبات این مدعا اهالی آفریقا و مصر و لبنان را مثال می‌زند که وقتی زبان‌شان به زبان عربی مبدل شد، هویت و اصالت خود را از دست دادند و هویتی دیگر (عربی) یافتند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۹۶). اما، آنچه از هویت ایرانیان در برابر هجوم اعراب محافظت کرد، زبان فارسی بود که - به همت شاعرانی چون فردوسی - قدرت‌مندانه در برابر یورش فرهنگی و زبانی اعراب، ایستادگی کرد و پابرجا ماند. اما با این حال زبان فارسی از دخول واژگان ثقیل و سنگین عربی گزند و آسیب بسیار دید و اکنون آن آسیب به مرحله‌ای رسیده است که خواندن، فهم و آموختن آن را برای فارسی‌زبانان دشوار ساخته است؛ این امر نویسندگان، اندیشمندان و علمای فارسی‌زبان را هدف نقد تند آقاخان قرار می‌دهد؛ زیرا آنان هستند که به منظور نشان دادن فضل و کمال خود، الفاظ سخت عربی را به صورتی اغراق‌آمیز در گفتار و نوشتار خود به کار می‌برند و کیان زبان فارسی و به دنبال آن هویت ملی را به خطر می‌اندازند: «أف و تف بر علمای ایران و معلمان و نویسندگان آن، که آن قدر در زبان فارسی الفاظ قلبه و مغلق (دشوار و سخت) عربی استعمال کرده و می‌کنند که ادیب فاضل ده سال درس خوانده، از عهده خواندن یک ورق کتاب فارسی بر نمی‌آید و در یک جمله چند احتمال می‌رود (همان، ۲۳۲). آقاخان از آن جایی که داعیهٔ تجدد دارد و خواستار نوسازی و نوآوری در زبان فارسی است، اندیشمندان و زبان‌دانان را به نگارش کتابی در اصول و قوانین زبان فارسی فرا می‌خواند: «هر ملتی که ترقی نموده و متمدن گشته، نخست اصلاح زبان و الفاظ خود را نموده و اسباب خواندن و نوشتن را فراهم آورده... أف بر این علمای جاهل ایران که تا تاریخ امروز یک کتاب صرف و نحو و قاعده و قانون و میزانی برای زبان اصلی خود فارسی نوشته‌اند (همان، ۳۸۸).

عربی‌زدایی از زبان پارسی: آقاخان طبق باور ناسیونالیستی باستان‌گرایانهٔ خود، بازگشت به فرهنگ ایران باستان و عناصر وابسته به آن (زبان و خط فارسی) را گامی مهم به سوی مدنیت می‌داند. او بر این باور است که نقطهٔ آغاز اصلاح هر ملتی، اصلاح زبان آن ملت و نقطهٔ آغاز اصلاح زبان فارسی، عربی‌زدایی از آن است. او وجود واژگان عربی در زبان فارسی را خطری برای ملت و هویت ایرانی می‌بیند و در خصوص به‌کارگیری آن هشدار می‌دهد؛ زیرا باور دارد «مذهب حاکم که جلوی رشد و تکامل افکار انقلابی را گرفته، مذهبی عربی است» (مومنی، بی‌تا: ۱۴۵). اما در مقابل، نه تنها در شیوع استفاده از واژگان انگلیسی و فرانسوی در زبان فارسی که در روزگار وی رو به زیادت دارد، تهدیدی برای زبان و هویت فارسی نمی‌بیند؛ بلکه خود نیز به فراوانی آن را در نوشته‌های خویش به کار می‌برد.

آقاخان برای اثبات تأثیر گسترش زبان عربی بر پسرقت فرهنگ ایرانی چنین استدلال می‌کند که ایرانیان باستان تا پیش از تسلط و حاکمیت اعراب مردمانی متمدن بوده‌اند؛ اما با عربی شدن حکومت و تغییر خط و زبان، تحت تأثیر خوی وحشی عربی، محاسن اخلاقی خود را از دست داده و دچار عقب‌ماندگی شده‌اند: «اگر ایرانیان آگاه شوند که چقدر ملت‌شان به واسطهٔ استیلای این زبان (عربی) از قافلهٔ تمدن و ترقی دور شده و به چه اندازه به آنان ضرر رسیده، البته یک کلمه عربی در زبان پارسی به کار نخواهند برد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۸۹-۳۹۰). او البته به این نکته نیز واقف است که در زمان گذشته درآمیختن زبان فارسی با واژگان عربی و ساخت نثر مصنوع و مکلف، نشانهٔ قدرت ادیب و معیاری برای میزان سخن‌دانی وی بود؛ ولی اکنون، در ادبیات عهد تجدد، این مسئله نه تنها حُسن نیست که مایهٔ شگفتی است

«آمیختن پارچه‌های سخن به عبارات عربی، عین بی ادبی است، نه بوالعجبی» (کرمانی، ۱۴۰۱: ۱۳۷). بنابراین برای همراه شدن با جریان پیش‌روندهٔ تجدد، خواستار پیرایش زبان فارسی از کلمات عربی می‌شود. شایان ذکر است آقاخان بر این دیدگاه ضد عربی نیز ثابت قدم نیست و ادعای خود مبنی بر لزوم عربی‌زدایی از زبان فارسی را با خرده گرفتن بر سره‌نویسانی چون مانکجی پارسی، اسماعیل خان توپسرکانی، جلال الدین میرزا و... نقض می‌کند. چنانکه در مورد سره-نویسان می‌گوید: «زبان بی‌مزهٔ مهجوری ساخته‌اند به نام اینکه زبان سادهٔ نیاکان ماست؛ حال آنکه هیچ فارسی‌زبانی با آن سخن نگفته و ننوشته است و قابل فهم‌اندین معانی و علوم نیست» (کرمانی، ۱۳۲۴: ۵۷۷) و در مقابل، فردوسی را به خاطر تلاشی که برای نظم شاهنامه و حفظ زبان فارسی کرد، تنها شاعری می‌داند که از بین خیل عظیم شاعران پارسی‌گوی در خور تحسین و ستایش است (همان، ۵۷۸).

او همچنین با ریشه‌یابی برخی از واژگان انگلیسی تلاش می‌کند اصالت فارسی آن‌ها را به اثبات برساند، چنانکه می‌گوید: «آسترونومی» برگرفته از «استارنامه» پارسی است^۱ (کرمانی، بی تا: ۴) تا با نشان دادن گسترهٔ فرهنگی و علمی ایران کهن و میزان تأثیرگذاری زبان فارسی بر زبان ملت‌هایی که امروزه جزء ملل مترقی به شمار می‌آورند، شکوه، قدمت و قدرت این زبان را یادآور شود.

خط فارسی باستان: آخوندزاده اولین کسی بود که مسئلهٔ تغییر الفبای فارسی را در سال (۱۲۷۴) مطرح کرد و در کتابچهٔ الفبای جدید و نوشته‌های دیگر خود از کاستی‌ها و دشواری‌های خط فارسی سخن گفت. او در ابتدا خواستار ایجاد اصلاحاتی در حروف الفبا شد؛ ولی بعدها این اصلاحات را کافی و مفید ندید و پیشنهاد تغییر خط داد (آدمیت، ۱۳۴۹، ۷۰-۷۴) میرزا آقاخان نیز همچون آخوندزاده و تحت تأثیر باورهای ناسیونالیستی، دشواری خط فارسی را گناه آعرابی می‌دانست که به نوعی، فرهنگ و حتی رسم‌الخط خود را بر ایرانیان تحمیل کردند، وی این خط را پر از نقص و دشواری می‌دید، زیرا خواندن درست کلمات در رسم‌الخط عربی، منوط به دانستن اعراب (-، -، -) است که عادتاً در املاهای حروف نشان داده نمی‌شود و این مسئله، خواندن را سخت می‌کند و به همان اندازه، امکان فهم غلط را افزایش می‌دهد. این در حالی است که رسم‌الخط ایرانی هیچ‌کدام از این کاستی‌ها را نداشت و به راحتی نوشته و خوانده می‌شد «کار خط را به جایی رسانیده‌اند که خواندنش موقوف به رمل و اسطرلاب است» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۳۶). «دیگری از عیوبات خط ایران که وِیل یعنی اعراب، جزو خط ایران نیست و در اعداد حروف، مانند خطوط فرنگیان گذارده نمی‌شود و اغلب بلکه همه خطوط ایرانی بی‌اعراب است... تصور فرمایید در لفظ "کرد" زیاده از بیست قسم خوانده می‌شود و مقصود نویسنده هیچ معلوم نمی‌گردد (همان، ۲۳۷).

آقاخان، خلاف آخوندزاده، در خصوص لزوم ایجاد الفبای جدید سخن نمی‌گوید؛ بلکه با توجه به آشنایی‌ای که با خط و زبان باستان دارد، الفبای فعلی را با الفبای باستانی مقایسه می‌کند و عیوب این و محاسن آن دیگری را برمی‌شمارد و خواستار بازگشت به همان رسم‌الخط پیشین می‌شود: «خطوط بیچاره ایرانیان در کمال وضوح بود و با حروف مقطع از چپ به راست و در نهایت آسانی نیز نوشته می‌شده و وِیل را جزو حروف می‌نگاشتند و ابداً جای اشتباه حرف و کلمه به حرف و کلمه دیگر نبود، چنانچه حالا هم شما در لفظ آفتاب و آهو چیز دیگری نخواهید خواند، زیرا که وِیل آن در خود کلمه است. ولی در وقت تاخت و تاز تازیان بر سر بیچاره ایرانیان، این وِیل را از حروف برداشتند و بر زیر و زبر حروف گذاشتند و حروف مقطع را مبدل به حروف بهم چسبیده کردند و از چپ به راست را مبدل از راست به چپ نمودند و بدین درجه خطوط را مشکل و دشوار ساختند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۳۸).

^۱ میزان صحت اطلاعات واژه‌شناسی که او در کتاب‌های خود مطرح کرده است، مشخص نیست و تاکنون بررسی نشده است.

آزادی لیبرالیستی

آقاخان وزن و قافیه را جزء ارکان اصلی شعر برنمی‌شمارد و آن را امری عارضی می‌داند و می‌گوید که این دو « داخل در ماهیت شعر نیستند». زیرا «شعر عبارت است از مجسم ساختن حالات مخفیه و مناسبات معنویۀ اشیاء و توصیف هیچ‌کدام از این حالات نباید برخلاف واقع باشد» و شاعر کسی است که یکی از دو ویژگی زیر را داشته باشد، یا «لالی معانی آبدار را به فرض که غیرمنتظم هم باشد» در قالب شعر عرضه کند یا چون مجسمه‌سازی که از سنگ و چوب، پیکرهای دل‌فریب می‌تراشد، در بیان حالات از الفاظ زیبا، کلام پردازد و اگر «یکی از این دو هنر را دارا نباشد، شاعر نخواهد بود» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۱۷-۲۱۸؛ نقل از تکوین و تشریح)^۱. بنابراین عبارات، آقاخان شعر را امری مخیل می‌داند که می‌تواند عاری از وزن و قافیه باشد. او عدم نیاز به وزن و قافیه را این‌گونه توجیه می‌کند که وزن و قافیه در شعر کهن، برای آن به کار می‌رفت که در گذشته دور، خط وجود نداشت، بنابراین اهل سخن بر آن شدند تا راهی بیابند که گفتارشان باقی بماند و راهی غیر از این نیافتند که سخن را به وزن و قافیه مقید کنند. بنابراین هر سخن موزون و مقفی را نمی‌توان شعر نامید» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۹۸).

نکته دیگر در خصوص شعر آن است که آقاخان، برای شاعر، مسؤولیتی سیاسی و اجتماعی قائل است. او معتقد است شعر باید هدفمند، واقع‌گرا و دور از اوهام باشد و ثمری به بار آورد؛ زیرا شعر «پوئیزی»، قدرت احیای یک ملت و ارتقای افکار و الفای جرأت و دلاوری در دل‌ها و اصلاح خوی اهالی مملکت را دارد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۲۹) ولی شاعران مهم‌سرای مغلغ گوی درباری از این قدرت شعر غافلند. اشعار اینان، سراسر چاپلوسی و مدح و مبالغه و خالی از هرگونه منفعت و فایده است و «باید ملاحظه نمود که تاکنون از آثار ادباء و شعرای ما چه نوع تأثیر به عرصه ظهور رسیده و نهالی که در باغ سخنوری نشانده‌اند، چه ثمر بخشیده و تخمی که کشته‌اند چگونه نتیجه داده است؟» (کرمانی، ۱۳۷۸: ۱۹۱). او حتی از بی‌نتیجه بودن شعر فراتر می‌رود و گناه بسیاری از عقب‌ماندگی‌های اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی را نیز به گردن شاعران گذشته می‌اندازد و می‌گوید: «اگر ما در تاریخ شعرای اسلام و ممدوحین ایشان نظر کنیم خواهیم گفت: اشعار و مدایح ابی‌نواس و امثال او بود که خلفای عباسیه را به بطالت شرب قهوات و نوم ضحوات و مفاسد دیگر انداخت. قصاید عنصری و رودکی و فرخی و امثال آن‌ها بود که سامانیان و غزنویان را تباه و منقرض ساخت. عرفان و تصوفات لاهوتی شیخ عراقی و مغربی و امثال ایشان بوده که این همه گدای لالایی و تنبل بی‌عار تولید نمود. مدهانات انوری و ظهیر و رشید و کمال بود که چنان سلاطین ستم‌کاره نابکار مغرور پدید آورد. ابیات عاشقانه سعدی و همام و امثال ایشان بود که به کلی اخلاق جوانان ایران را فاسد ساخت و هزلیات و مطایبات سوزنی و سنایی و دیگران بود که فسق و فجور را به این درجه رواج داد» (همان، ۱۹۲).

مخالفت آقاخان با مدیحه‌سرایی و قصیده‌سرایی سنتی، در عاملی دیگری نیز ریشه دارد و آن تأثیر وی از اندیشه‌های نوظهور غربی بخصوص لیبرالیسم است. «روشنفکران این عصر حداقل دو ایراد آشکار در سنت قصیده‌سرایی دیده‌اند، دروغ‌پردازی قصیده‌سرایان و نهادینه کردن مناسبات استبدادی. مسئله اول روشن است. اما دوم، از نظر روشنفکران این دوره، استبداد سه ویژگی عمده دارد: اول اینکه، در این سبک از قصیده‌سرایی به بهای مطلق العنانی پادشاه از رعیت سلب اختیار و آزادی می‌شود و دوم، نفی آزادی از سوی مستبدان، ناگزیر به نفی برابری انسان‌ها می‌انجامد و دیگر، استبداد به عنوان شکلی از حکمرانی در تضاد با حکومت قانون است. این سه ویژگی نهفته در استبداد و نظام استبدادی که سنت قصیده‌سرایی به آن هر لحظه جانی دوباره می‌بخشد، همان ویژگی‌هایی است که لیبرالیسم با آن سر ناسازگاری دارد» (امن خانی، ۱۳۹۸: ۱۵۸-۱۵۹).

ساده‌نویسی: روشنفکران و ترقی‌خواهان با این باور که توسعه و تحول بنیادین جوامع در صورتی ممکن خواهد بود که عامه مردم ضرورت تغییر را بپذیرند و با جریان‌های تجددخواهانه همراه و همدل شوند، دست به قلم می‌برند؛ اما از آنجا که سخن گفتن به زبان سجع و قافیه با مردمی که عموماً به مکتب نرفته‌اند و با خواندن متون دشوار آشنا نیستند،

^۱ این عبارت در نسخه خطی کتاب تکوین و تشریح موجود نیست و احتمالاً، آدمیت آن را از منبع دیگری نقل کرده است.

ممکن نیست؛ آقاخان، به عنوان پیش‌فرضی مهم و ضروری برای تجدد به تبلیغ ساده‌نویسی می‌پردازد و می‌گوید: «کلام باید زنده و جان‌دار باشد نه لغز و الفنجار؛ به فهم نزدیک باشد نه به معما و تاریک؛ سهل و آسان باشد نه سرمایه خراسان، طیب من القول باشد، نه پیکر ابوالهول، ساده و سدید باشد نه محکم و شدید، روشن و باصفا باشد نه طلسم دیرگشا...» (کرمانی، ۱۴۰۱: ۱۳۷). آقاخان ادیبان و زبان‌دانان مشرق زمین را به خاطر مغلق‌گویی و استفاده از واژگان دشوار که مانع درک و دریافت صریح و روشن معنا می‌شود، نکوهش می‌کند: «اساس قدرت فضلی مشرق در این است که به واسطه استعارات مشکله و لغات دشوار و دراز جمله‌ها و پیچیدگی عبارات و الفاظ، کلام را از وضوح طبیعی که فایده اصلی آن است، بیندازند و تاکنون به خاطر هیچ‌کدام خطور نکرده که این بساط کهنه را برچیده، طرحی نو بسازند» (همان، ۱۴۰). او «در ساده‌نویسی به امر تأثیرگذاری ادبیات بر توده مردم توجه داشت. به عبارت دیگر او نیز همانند دیگر هم‌فکرانش به مقتضای زمان، ضرورت ساده‌نویسی را درک کرده بود و خود نیز از پیشگامان این شیوه جدید «چیز نویسی» شد» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۹۸). البته همان‌طور که پیشتر اشاره شد دعوت آقاخان به ساده‌نویسی در حد یک اندیشه تجددخواهانه باقی ماند و وی خود نتوانست در عمل، ساده‌نویسی را اجرا و بدان عمل کند.

تناقضی که بین آرای نظری و کارکرد عملی آقاخان در این خصوص می‌بینیم؛ نمونه‌ای از تضادهای بی‌شماری است که در جای جای آثار او به چشم می‌خورد. شاید بتوان علت این تناقضات را اینگونه ریشه‌یابی کرد که آقاخان هم «یک روشنفکر مبارز» است (مؤمنی ۱۳۸۶: ۱۹۴) و هم یک «اندیشمند دموکرات» و در نتیجه اجتماع این دو ویژگی، در اندیشه‌های خود تضادهای آشتی‌ناپذیر فراوانی دارد» (همان، ۱۹۹). برای مثال، او در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی خود، فلسفه اصالت طبیعی را اساس کار خود قرار می‌دهد و تحت تأثیر باورهای سوسیالیستی/داروینی «قاعده تحول تکاملی را حاکم بر تمام ظهورات اصلی مدنیت مانند حکومت، دین، اخلاق، دانش، فن، هنر می‌نماید» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۰۵). ولی برای حرکت در مسیر تجدد و ترقی به این اصل وفادار نمی‌ماند و خواهان تحول بنیادین در تمامی ساختارهای حکومتی و نظام‌های وابسته به آن می‌شود. او از میان دو راه «رفورمیستی و انقلابی» که روشنفکران و اندیشمندان آن دوران، جهت ایجاد تحول در نظام‌های اجتماعی پیش رو داشتند، راه دوم یعنی «شکستن و زیر و رو کردن آن نهادها» را برمی‌گزیند (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۹۵). حال آنکه انتظار می‌رفت بر اساس باورهای دموکراتیک، راه تحول رفورمیستی را برگزیند و از انقلاب دوری کند. او این اندیشه انقلابی را در جدالی که با سنت نوشتاری ادیبان و نویسندگان قدیم دارد، به خوبی نشان می‌دهد.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که آقاخان، متعلق به نسل اول روشنفکران ترقی‌خواهی است که بسیاری از مفاهیم مدرنیته را در معنای بسیار عام آن دریافت کرده بود و مکاتبی چون لیبرالیسم، سوسیالیسم و ایدئولوژی‌هایی از این دست را در حد اندیشه‌ای ترقی‌خواهانه که در تحول سیاسی و اجتماعی جوامع و ملل غربی تأثیرگذار بوده و داعیه برابری، آزادی و... دارد، می‌شناختند؛ ولی شناخت آنان از این تفکرات آن قدر جامع و کامل نبود که نمود درست و بازتاب چشم‌گیری در آثارشان پیدا کند. از سوی دیگر، ایدئولوژی‌های حاکم بر اندیشه شخص میرزا آقاخان کاملاً التقاطی است. او به هیچ یک از مکاتب فکری که از آن‌ها تأثیر پذیرفته، تعهدی همه‌جانبه ندارد؛ ولی از هر کدام، نکته‌ای برمی‌گزیند و با مبانی فکری دیگر در هم می‌آمیزد. نتیجه اینکه، در اندیشه‌های تئوریک آقاخان، مبانی و اصولی وجود دارد که آن را به صورت درست و جامع نشناخته و آن‌ها را با یکدیگر خلط کرده است و به همین سبب در دام تناقضاتی افتاده که در افکار و آثار سیاسی و اجتماعی و حتی ادبی وی شاهدیم.

نتیجه‌گیری

آقاخان کرمانی، از بزرگترین نوابع و اندیشمندان عصر قاجار است که در زمره روشنفکران و نخبگان ایرانی پس از آشنایی با دنیای متمدن و مترقی غرب، به ضرورت ایجاد تحول در ساختارهای سیاسی، نظامی، اجتماعی کشور پی برد و برای تحقق آن تلاش کرد. او تفکرات تجددخواهانه خود را مبنای سنت‌ستیزی طرح‌ریزی کرد و با این باور که قدم

گذاشتن در مسیر ترقی مستلزم دور ریختن هر آن چیزی است که به نوعی با سنت مرتبط است، خواستار نوگرایی شد. این تجددخواهی در عرصه سیاست و اجتماع محدود نماند و به دنیای زبان و ادبیات نیز راه پیدا کرد. آقاخان، همان مبانی تجددخواهانه را در عرصه ادبیات نیز پیاده کرد و در اولین گام برای تحقق نوگرایی ادبی خواستار در هم کوبیدن سنت‌های نوشتاری و تجدد به شیوه ادبیات فرنگ شد؛ اندیشه‌های انقلابی و سنت ستیزانه وی در جدالی که با سنت نوشتاری ادیبان و نویسندگان قدیم دارد، به خوبی نمایان است. او همچنین با تأثیرپذیری از تفکر ناسیونالیستی بر فارسی‌گرایی تأکید و استفاده از واژگان عربی را به شدت نکوهش کرد و آن را مایه از بین رفتن هویت و وحدت ملی برشمرد. او همچنین با الهام از اندیشه آزادی لیبرالیستی، از لزوم رهایی نویسندگان از قید و بندهای موجود در سنت‌های نوشتاری کهن چون وزن و قافیه در شعر سخن گفت و از تبعیت از سبک نوشتاری سنتی که مبتنی بر پیچیدگی‌های لفظی و معنوی در نثر است، برحذر داشت و خواستار ساده‌نویسی شد؛ زیرا تفکر لیبرالیستی آزادی فردی را ارزشمند می‌داند و آزادی نویسنده در آن است که بدون آنکه در تنگنای تقیدات از پیش تعیین شده قرار گیرد، افسار کلام را به دست قلم دهد و آزادانه بنگارد.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷). *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*. بی‌جا: بی‌نا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های فتحعلی آخوندزاده*. بی‌جا: بی‌نا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*. بی‌جا: بی‌نا.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۷). *یا مرگ یا تجدد*، دفتر ۱ در شعر و ادب مشروطه، تهران: نشر اختران.
- الهی تبار، علی (۱۳۹۲). *درآمدی بر لیبرالیسم*، تهران: صحیفه.
- امن خانی، عیسی (۱۳۹۸). *تبارشناسی نقد ادبی آیدئولوژیک*، تهران: خاموش.
- امن خانی، عیسی (۱۴۰۱). *درباره تجدد ادبی*، تهران: خاموش.
- رهبری، مهدی (۱۳۹۱). *مشروطه ناکام*، تهران: کویر.
- سردارنیا، خلیل (۱۳۹۲). *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی در خاورمیانه*، تهران: میزان.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۲۴). *آیینة اسکندری*، تصحیح میرزا جهانگیر خان. بی‌جا: بی‌نا.
- کرمانی، میرزا آقاخان (بی تا ۱). *تکوین و تشریح*، نسخه خطی. محل نگهداری کتابخانه ملی.
- کرمانی، میرزا آقاخان (بی تا ۲). *صدخطابه*، ویرایش: محمد جعفر محجوب، نشر کتاب.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۴۰۱). *ریحان بستان/افروز بر طرز و ترتیب ادبیات فرنگستان/امروز*. چاپ شده در کتاب درباره تجدد ادبی، امن خانی، تهران: خاموش.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰). *سه مکتوب*، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، آلمان. بی‌جا: بی‌نا.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۷۸). *نامه باستان*، به کوشش علی عبداللهی‌نیا، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۱). *هشت بهشت*. بی‌جا: بی‌نا.
- مطلبی، مطلب، مرادی، ادهم (۱۳۹۳). «ورود سوسیالیسم به ایران و راهبرد اندیشمندان سوسیالیست برای ترقی کشور (۱۲۷۹-۱۲۹۹)»، *مجله بررسی‌های نوین تاریخ*، سال اول، شماره ۲، ۸۳-۹۹.
- مؤمنی، باقر (۱۳۸۶). *روشنفکری و نواندیشی در ایران*، کلن آلمان، ناشر: مؤلف.