

تحلیل گفتمان روشن‌فکران ایرانی دربارهٔ علوم جدید

(از تأسیس دارالفنون تا تأسیس دانشگاه تهران)

مسعود گلچین،* ابراهیم توفیق،** زهره خورسندی***

چکیده

هدف از انجام تحقیق حاضر بررسی ریشهٔ مشکلات نهاد علم در ایران امروز با رجوع به مقطع تاریخی ورود علم به ایران و تلاش جهت فهم نگرش روشن‌فکران این دوره دربارهٔ پدیدهٔ جدیدالورود علم با روش تحلیل گفتمان و استفاده از نظریهٔ پسااستعماری است. نتایج به‌دست‌آمده از این تحقیق نشان می‌دهد شیوهٔ مواجههٔ اولیه با این پدیده و ایدئولوژی، روشن‌فکران را به سمتی سوق داد که دربارهٔ مبانی علوم جدید و نسبتی که این علوم می‌تواند با علوم سنتی برقرار کند سکوت کردند. همچنین توجه به برخی علوم و به حاشیه رانده شدن برخی دیگر، سوییهای ایدئولوژیک داشته و در مورد علوم انسانی باید گفت که اساساً انسان موضوع شناخت قرار نگرفته و نحوهٔ نگرش در این دوره به اهداف و وظایف علوم انسانی، سبب شکل نگرفتن این علوم در این مقطع شد.

کلیدواژه‌ها: گفتمان روشن‌فکران، علوم جدید، علوم سنتی، نظریهٔ پسااستعماری، دیرینه‌شناسی فوکو، علوم انسانی.

* دانشیار دانشگاه تربیت معلم تهران msd_golchin@hotmail.com

** مدرس جامعه‌شناسی دانشگاه فرانکفورت، تربیت معلم تهران، دانشگاه آزاد اسلامی

*** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی

تاریخ پذیرش: ۹۰/۳/۲۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۸

مسائل اجتماعی ایران، سال دوم، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۰، صص ۷۵-۱۰۶

۱. طرح مسئله

پس از گذشت ۱۲۰ سال از تأسیس اولین مرکز دانشگاهی، و در مقطعی که سخن از جنبش نرم‌افزاری و استقلال علمی کشور می‌رود، دانشگاه با مشکلات فراوانی روبه‌رو است و از ایفای نقشی که برای آن خلق شده ناتوان است و ثمره تلاش‌ها و هزینه‌های فراوان نظام علمی برای کشور ما چیزی جز تولید مدارک دانشگاهی و سیل دانش‌آموختگان جویای کار و نخبگان مهاجر به دیگر کشورها نبوده است. «کارکرد امروزین علم در جامعه ما کارکرد دکوراتیو و تولید مدرک و سرگرم کردن جوانان است. هنوز برای علم یک سازماندهی و برنامه جامع وجود ندارد. دانشگاه‌ها که می‌بایست مرکز پیشرفت علم کشور باشند و قاعدتاً انتظار می‌رود باهوش‌ترین جوانان به آن‌جا فرستاده شوند، به دست افرادی با مدیریت ضعیف سپرده می‌شود... و روزبه‌روز این خطر بیشتر می‌شود که دانشگاه‌ها ماهیت خود را به‌عنوان محل تولید علم از دست بدهند» (رفیع‌پور، ۱۳۸۳: ۸۳).

می‌توان گفت «نظام علم در ایران در تولید دانش اجتماعی، تاریخی و فرهنگی نقشی را که باید ایفا نمی‌کند. در نتیجه باید تغییرات بنیادی در آن ایجاد شود و خود این پدیده مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. آنچه مسلم است ما نمی‌دانیم که در ۱۵۰ سال گذشته چه کرده‌ایم و جامعه پاسخ پرسش‌های خود را از آکادمی می‌خواهد» (توفیق، ۱۳۸۶). پرسش از آسیب‌شناسی نهاد علم در ایران امروز، ما را به ریشه‌یابی مشکلات این نهاد، با بررسی لحظات آغازین شکل‌گیری آن در ایران و نحوه مواجهه فرد ایرانی با این پدیده و پیامدهای این نوع درگیر شدن با موضوع کشانید. فهم تجربه فرد ایرانی از مدرنیته و هر آن چیزی که دنیای جدید به او عرضه می‌کند، به فهم چگونگی برساخته شدن دنیای فکری او یاری خواهد رساند.

از رهگذر داده‌های تاریخی دریافته‌ایم که از حدود ۱۵۰ سال پیش، پس از اولین تماس‌های گسترده ایرانیان با تمدن غرب، و به‌ویژه پس از شکست‌های ایران از روسیه، و در پاسخ به سؤال از علل عقب‌ماندگی ما، ایده تشکیل نهادهای آموزشی مدرن در ذهن سیاستمداران و روشن‌فکران ایرانی شکل گرفت و بدین منظور، مراکز آموزشی مختلف تأسیس گردید تا به تربیت نیروی متخصص و دانشمند بپردازد. آموزش علوم مدرن در ایران در پاسخ به نیاز تاریخی جهت تجهیز ایران در مقابل بیگانگان و در واقع، به‌عنوان ابزاری جهت جبران احساس عقب‌ماندگی متولد شد.

«علم گرایی در ایران مجبور بود مراحل اولیه تکوین خود را در قرن نوزده در میان آتش و خون و کشمکش و تکفیر و تشنج و ناامنی و نابه سامانی و هرج و مرج و انواع واگرایی های سیاسی طی کند» (فراستخواه، ۱۳۸۸ ب: ۲۰۱). در این دوران، یعنی نیمه دوم قرن سیزدهم شمسی، ایران تحولی گسترده را در همه ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی تجربه کرد و فرد ایرانی درگیر روابط پیچیده ای با «خود» شد، به گونه ای که فرد ایرانی، پس از این دوران، نسبت اندکی با ایرانی پیش از این دوران دارد و می توان از این مقطع به عنوان دوران گسست و چرخشی بزرگ در تاریخ ایران یاد کرد. شناخت دگرگونی های اجتماعی و گسست های تاریخی نیازمند شناخت اندیشه های کارگزاران تغییر است و باید در پی معناهای ذهنی ای باشیم که سوق دهنده این کنش کنشگران تاریخ اند.

کنشگران تاریخی ای را که کارگزار این تغییر بودند و به گونه ای در مسئله ورود علم جدید به ایران نقش داشتند، می توان به سه دسته تقسیم کرد: نخبگان سیاسی، که در تصمیم گیری های حکومتی دخالت داشتند و تأسیس نهادهای آموزشی مدرن را تسریع کرده یا مانع آن شدند؛ نخبگان علمی که جزو آموزش دیدگان یا آموزش دهندگان علم جدیدند؛ و روشن فکران، که منتقد شرایط اجتماعی و خواهان اصلاح وضع موجود بودند و البته ممکن است فردی جزو هر سه دسته باشد. اینان اولین صورت بندی های مسئله و پاسخ های آن را فراهم کردند.

جهت فهم تجربه این کنشگران از مدرنیته و پاسخ به این سؤال که آن ها چگونه با علم جدید مواجه شدند و به تأمل درباره مقولات جدید پرداختند، نحوه شکل گیری گفتمان روشن فکران ایرانی درباره علم جدید و تحولات درون گفتمان و نیز عناصر برون گفتمانی که در این دوره تاریخی بر گفتمان مورد نظر اثر گذاشته و اثر پذیرفته اند، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در بررسی نهاد علم، پژوهش حاضر نه از منظر شکل گیری آکادمیک رشته های دانشگاهی و ساختارهای آموزشی، بلکه در چارچوب گفتمانی تحلیل خود را انجام داده است. توجه ما به فرآیندی بود که طی آن، به مرور، علوم جدید و به ویژه علوم انسانی در ایران تحت تأثیر ساخت گفتمانی مورد نظر به شکل کنونی درآمده است.

۲. پیشینه تحقیق

یکی از تفاوت‌های این تحقیق با تحقیقات پیشین در پرسش اولیه پژوهش است. در واقع، به نظر می‌رسد پرسش اساسی بیشتر پژوهش‌هایی که درباره نهاد علم انجام گرفته است درباره نحوه تکوین ساختار علم باشد و برای رسیدن به پاسخ آن، شرایط تاریخی و تحولات و حوادث سیاسی و اجتماعی منتج به تأسیس مراکز آموزش عالی توصیف شده است. همچنین در پژوهش‌هایی که با رویکرد انتقادی به بررسی نهاد علم در ایران پرداخته‌اند و در پی علل و موانع توسعه علمی در ایران بوده‌اند، گرایش عمده انجام مطالعات تطبیقی و مقایسه شرایط تحول نهاد علم در ایران و غرب است. در حالی که به مقتضای پرسش تحقیق حاضر، که نحوه نگرش کنشگران دخیل در مسئله ورود علم به ایران است، اساساً مسیری متفاوت نیز پیموده شده و از تمامی تلاش‌های انجام گرفته در پژوهش‌های پیشین جهت روشن شدن بافت اجتماعی - سیاسی لحظه تاریخی مورد نظر بهره گرفته شده است.

همچنین پژوهش‌های برجسته‌ای درباره گفتمان‌های روشن‌فکری در دوره مشروطه و پس از آن انجام شده است که تحقیق حاضر زیرمجموعه این کارها قرار می‌گیرد؛ با این تفاوت که کار خود را به بررسی نحوه نگرش روشن‌فکران به علم جدید محدود کرده و از بررسی آرای آنان درباره سایر موضوعات خودداری نموده است. کارهایی که درباره تحول اندیشه سیاسی صورت گرفته است، مانند مطالعات سیدجواد طباطبایی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، و مطالعه غلامرضا کاشی درباره تحول گفتار دموکراسی در ایران؛ و نیز کتاب عبدالهادی حائری درباره نخستین رویارویی‌های اندیشمندان ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب؛ مطالعه کریم مجتهدی درباره آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب؛ و کتاب *تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران* تألیف حسین کچویان؛ کتاب *روشن‌فکران ایرانی* و غرب تألیف مهرزاد بروجردی؛ اثر مقصود فراستخواه با عنوان *سرآغاز نواندیشی معاصر؛ و بالاخره مدرنیته ایرانی*، روشن‌فکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی تألیف تقی آزاد ارمکی تنها برخی از این آثار هستند که مطالعه آن‌ها به روشن شدن فضای گفتمانی دوره تاریخی مورد بررسی یاری رساند. اما نوشتار حاضر، با تحدید موضوع مورد بررسی خود به علوم جدید، راه خود را از آثار پیش گفته جدا کرده است.

۳. چارچوب نظری

تاریخ ایران در دوره مورد بررسی ما، یعنی اواخر سلسله قاجار و دوران پهلوی اول، دچار گسست و چرخشی اساسی در دیدگاه‌های سیاسی، فرهنگی و علمی شده است و بررسی آن در تفرد خاص خودش می‌تواند به روشن شدن ناگفته‌ها و لایه‌های تاریک نااندیشیدنی‌های ایرانیان آن عصر کمک کند. بررسی تجربه فرد ایرانی از مدرنیته نیازمند دیدگاهی تاریخی است، آن هم نه از نوع تاریخ سنتی، که به پدیده‌ها به‌عنوان اجزای یک کل به‌هم پیوسته، می‌نگرد، بلکه تاریخی که به ما درک پدیده منحصربه‌فرد رویارویی فرد ایرانی با تمدنی جدید و پیامدهای آن یاری رساند. در واقع، در ایران به دنبال آن رشته تاریخی تمامیت‌گرا نیستیم که سیر حوادث در آن از نقطه‌ای فرضی از ابتدا تا پایان تاریخ کشیده می‌شود. با توجه به تحولات رخ داده در دوره تاریخی مورد نظر این تحقیق، بدون آنکه قادر باشیم دلایل متقن بیاوریم، وقوع گسست را فرض می‌گیریم، چرا که شرایطی پیش می‌آید که با شرایط ماقبل آن نسبت بسیار اندکی دارد. از این منظر، استدلال فوکو در دیرینه‌شناسی دانش می‌تواند مفید باشد، چرا که دیدگاه تاریخی سنتی تمامیت‌گرا را به کناری می‌نهد و درصدد فهم تفرد تاریخی یک پدیده برمی‌آید.

«فوکو در نقد تاریخ سنتی معتقد است که این تاریخ نمی‌تواند روش مناسبی برای انجام مطالعات تاریخی، به‌ویژه مطالعه دانش و گفتمان‌های علمی فراهم سازد. در یک تصویر تمام‌گرایانه، هر حادثه پیش از آنکه بتواند در زمان و مکان خاص خویش و به‌عنوان حادثه‌ای منحصربه‌فرد درک شود، در پوشش معنایی از پیش تحمیل شده قرار دارد. از آن مهم‌تر، دید تمامیت‌گرایانه جایی برای انقطاع و گسیختگی در تاریخ باقی نمی‌گذارد. تاریخ سنتی به علت اینکه کل تاریخ را وحدتی مستمر و ساری می‌داند، از درک چرخش‌های تاریخی و حوادثی که این کلیت را در هم می‌ریزد ناتوان است. حال آنکه به معنای دقیق کلمه تاریخ در این انقطاع و گسیختگی‌ها خود را نشان می‌دهد و معنا می‌یابد» (کچویان، ۱۳۸۲: ۳۷ و ۳۸).

باید خاطر نشان کرد که برای استفاده از مفاهیمی که فوکو در تعریف شناسانه‌های دانش در هر عصر بدان‌ها اشاره می‌کند، در تحقیقی مانند تحقیق حاضر، با محدودیت‌هایی مواجه هستیم. نخست اینکه ما از اپیستم عصری که پیش از وقوع تحولات گسترده در نتیجه برخورد

با تمدن جدید وجود داشته است چیزی نمی‌دانیم و اطلاعات ما از مبانی معرفت‌شناختی این دوره بسیار ناچیز است. در نتیجه تنها از مفهوم گسست استفاده می‌کنیم و با توجه به عدم دسترسی به اسناد کافی از این دوره تاریخی، ناگزیریم لحظه بلافاصله پس از گسست را توصیف کنیم و با توجه به آنکه «اولین دستورالعمل یا اصل در دیرینه‌شناسی، تبدیل زبان و گفتمان به نقطه آغاز تحلیل تاریخی می‌باشد» (کجویان، ۱۳۸۲: ۴۶)، کارمان را به مطالعه چگونگی شکل‌گیری ایده‌های تازه درباره جهان و ایدئولوژی خلق‌شده در باب علوم جدید در میان روشن‌فکران اختصاص خواهیم داد.

به منظور تحلیل معنا و مفهوم قضاوت افراد درباره علم جدید و مقایسه آن با علم سنتی به نظر می‌رسد می‌توان دیدگاه فوکو در دیرینه‌شناسی دانش را در بررسی تحولات و گسست‌های معرفت‌شناسانه بشر در طول تاریخ و تعاریف او را از مبانی معرفت‌شناختی در دوره‌های مختلف تاریخ مدنظر قرار داد. چرا که بدون داشتن مبنایی برای مقایسه و در صورت عدم بررسی تفاوت‌های معرفت‌شناختی دوره‌های مختلف تاریخ تفکر بشری، و همچنین عدم درک هم‌زمانی و ناهم‌زمانی‌های موجود میان چارچوب‌های ذهنی ایرانی و اروپایی، در آن دوره تاریخی، فهم گزاره‌های کنشگران تاریخی درباره علم ممکن نخواهد بود.

۳. ۱. گفتمان و ایدئولوژی

جهت ادامه بحث ابتدا باید تعریف برخی از مهم‌ترین مفاهیم مورد استفاده در این پژوهش روشن شود؛ از جمله گفتمان، هژمونی و ایدئولوژی. واژه گفتمان، با وجود استفاده وسیع حوزه‌های مختلف علوم انسانی از آن تعریف جامع و مانعی نداشته و توافقی بر سر تعریفی واحد از آن وجود ندارد. بسیاری از کسانی که در این حوزه کار می‌کنند، گفتمان را هر نوع گفتگو، نوشته یا علامت واقعی می‌دانند. به عبارت دیگر، شیوه‌های متعارف سخن گفتن که نظام‌هایی از ایدئولوژی را خلق کرده و جاودانه می‌سازد. دستگاہی از اعتقادات درباره چگونگی عملکرد جهان و اینکه چه چیز طبیعی است. مسئله بر سر غلبه یافتن یک رویکرد پارادیگماتیک است که فضای اجتماعی را تسخیر می‌کند و اگر چه ممکن است با اهداف گوناگون ابراز شود، تحقق اجتماعی و نهادین پدیده‌ای را امکان‌پذیر می‌سازد و رویکردهای مخالف را از مشروعیت می‌اندازد. در واقع، گفتمان فهم جدیدی را از جهان امکان‌پذیر می‌سازد و دیگر فهم‌ها را وادار به تطبیق یا بلاموضوع می‌سازد. «گفتمان از مجموعه عباراتی

متعلق به یک صورت‌بندی گفتمانی، که یک واحد معنایی یا صوری آن به‌طور بی‌پایانی قابل تکرار بوده باشد و ظهور یا استفاده از آن را در تاریخ بتوان نشان داد، تشکیل نشده، بلکه از تعداد معدودی احکام معین شکل گرفته که به‌واسطه آن‌ها هستی و شرایط موجود معنا می‌شود» (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۱۶-۱۱۷).

به اعتقاد فوکو: «آن‌چه در گفته‌های مردم اهمیت دارد، همانی نیست که آن‌ها ممکن است فکرش را کرده باشند یا میزان انعکاس افکارشان در گفته‌هایشان نیست، بلکه آن چیزی اهمیت دارد که از همان آغاز به گفته‌هایشان نظام می‌بخشد و از آن پس، این گفته‌ها را پیوسته پذیرای مباحثات تازه می‌سازد و در آن‌ها آمادگی تغییر و تبدیل ایجاد می‌کند» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۵۵۹).

«مفهوم ایدئولوژی را مارکسیست‌های ساختارگرا برای توضیح چگونگی به‌انقیاد درآوردن فرد توسط ساختارهای اجتماعی مورد استفاده قرار دادند. مارکسیسم ساختارگرا مدعی است که تجربه‌ای که ما از خالق کنش‌های خود بودن داریم، به‌تعبیری، غلط یا ایدئولوژیک است؛ آن‌چه واقعاً اتفاق می‌افتد این است که ساختارهای زیربنایی اجتماعی کنش‌های ما را تعیین می‌کنند، از طریق آن‌ها عمل می‌کنند و کنش‌های ما این ساختارها را بازتولید و حفظ می‌کنند، یا در مواردی از طریق انقلاب‌ها آن را تغییر می‌دهند» کرایب، ۱۳۸۵: ۱۹۰). پرسش مهم درباره ایدئولوژی این نیست که کدام ایدئولوژی درست و کدام نادرست است، بلکه باید پرسید که این ایدئولوژی چگونه به وجود آمد و چگونه مقبولیت عام یافت؟ در تلاش برای پاسخ‌دادن به این پرسش بود که گرامشی مفهوم هژمونی را مورد استفاده قرار داد. «هژمونی قدرتی است که از خلال ترکیب اجبار و رضایت به دست می‌آید. طبقات حاکم تنها به‌وسیله زور یا اجبار مسلط نمی‌شوند، بلکه به‌وسیله خلق افرادی که از روی میل و رضا خود را تحت امر دیگری قرار می‌دهند غالب می‌شوند. ایدئولوژی برای به وجود آوردن رضایت حیاتی است؛ وسیله‌ای است که به کمک آن ایده‌ای خاص منتقل می‌شود و از آن مهم‌تر، درست انگاشته می‌شود. هژمونی نه از طریق دست‌کاری مستقیم یا تلقین فکری، بلکه از طریق کار بر روی شعور عامه مردم یا تجربه زیسته معناها و باورها به دست می‌آید» (همان: ۳۰).

مارکسیسم ساختارگرا، با خلق مفاهیمی چون هژمونی و ایدئولوژی، نقش مهمی در شکل‌گیری و توسعه مطالعات گفتمانی و تحلیل گفتمان داشته است. بحث گفتمان، کردارهای گفتمانی، اپیستمه یا شناسانه دانش و سایر عناصر مفهومی که در مطالعات تحلیل گفتمان اهمیت دارند، نسبت نزدیکی با آن‌ها دارند. اینکه فوکو آشکارا از مرگ نویسنده سخن می‌گوید و اینکه در تحلیل گفتمان سعی می‌شود لایه‌های ناپیدا و سطوح نامرئی‌ای آشکار شود که به قواعد گفتمانی نظم و سامان می‌بخشد، همگی در بستر چنین مطالعات نظری امکان‌پذیر شده است. مطالعات زبانی سوسور، در کنار انسان‌شناسی ساختاری لوی اشتروس، همراه با مارکسیسم ساختارگرا، همگی شرایطی را فراهم ساختند که نظریه تحلیل گفتمان فوکویی از درون آن سر برآورد.

۲.۳. نظریه پسااستعماری

برای فهم فضای فکری روشن‌فکران باید رفتارهای آنان را در متن بزرگ‌تری که شامل تمام جهان می‌شود در نظر آوریم. ایران در دوران مورد بررسی ما بازمانده‌ای است از یک امپراتوری با نظام استبداد آسیایی، که از نیمه قرن نوزدهم، زیر فشار و نفوذ استعمار اروپایی، به بخشی از جهان پیرامونی برگرد کانون قدرت اروپا تبدیل شد. برای به دست آوردن نظم گفتمانی حاکم بر گفتارهای آن دوره، به نظر می‌رسد نظریه پسااستعماری مفید باشد. این نظریه بر آن است که تاریخ همیشه توسط غرب نوشته شده است و مردم تحت استعمار فرصتی برای بازگردن تاریخ خود نداشته‌اند و امکان انتقاد و شنیده شدن از آن‌ها گرفته شده است و در واقع آن‌ها غایبان تاریخ‌اند. «آسیا و غرب برای بیش از شش هزار سال است که به طور جدی با هم تعامل دارند، اما از قرن هجدهم میلادی، نوعی مواجهه نزدیک با غرب آغاز شد، آن هم زمانی که انقلاب صنعتی و کشف و استعمار آمریکا به غرب در برابر همسایه شرقی‌اش اعتماد به نفس تازه‌ای بخشید. از این زمان، آسیا دیگر خزانه فلسفه، علوم یا مذاهب باستانی‌ای نبود که در شکل‌گیری تمدن اروپایی و دو جزء کانونی آن، یعنی مسیحیت و علوم مدرن، نقش تعیین‌کننده داشته است» (ناندی، ۱۹۹۸: ۱۰).

«مطالعات پسااستعماری به همراه گرایش‌هایی چون مطالعات فرهنگی، مردم‌شناسی فرهنگی - اجتماعی معاصر و مردم‌شناسی تاریخی، طبقه‌بندی دوینی [دوتایی]^۱ جهان معاصر

^۱ Dichotomy

به جوامع سنتی و مدرن را به چالش می کشاند و نشان می دهد که استعمار تأثیری ماندگار بر ساختارها، تأسیس دولت و توسعه شکل خاصی از دانش در کشورهای تحت استعمار بر جای گذاشت. دانش شکل گرفته، تعاریف و دوبنی های جدیدی را از قبیل استعمارکننده و استعمارشونده، شرق و غرب و جوامع مدرن و سنتی به میان کشید» (رندریا، ۲۰۰۱: ۱۸۳). «هژمونی تولید دانش غربی، تمام انواع دانش های دیگر را، حتی اگر توسط علوم انسانی غربی به رسمیت شناخته شوند، به جایگاه دانش بومی فرو می نشاند. البته دانشمندان کشورهای غیر غربی هیچ گاه نمی توانند چنین واکنشی در مقابل علوم غربی داشته باشند» (چاکرابارتی، ۱۹۹۲: ۲). «گفتمان استعماری اسباب تصدیق یا رد تفاوت های فرهنگی/تاریخی/نژادی را فراهم می کند. کارکرد مهم آن خلق فضاهایی برای فرد سوژه، از طریق تولید دانشی است که تعیین می کند چه چیزی ارزش بررسی دارد و چه چیزی ندارد. ابژه گفتمان استعماری تعبیر استعمارشوندگان به عنوان جمعیتی از افرادی با منشأ نژادی کهنتر است تا از این طریق سلطه استعماری و تأسیس ساختارهای جدید توجیه گردد» (بهابا، ۱۹۹۸: ۷۰).

اقتدار استعمارکنندگان مانند هر اقتدار دیگری، از طریق یک فرآیند مشروعیت سازی به دست می آید که در آن باید با مردمی که به دنبال تسلط بر آن ها هستند مذاکره شود و بنابراین، هستی این آدم ها، مخالفت ها یا موافقت هایشان، فاکتور مهمی در مطالعه قدرت است. فرآیند ایدئولوژیک دیگرسازی استعمارگران شامل جمع آوری اطلاعات از سرزمین ها و مردم غیراروپایی و طبقه بندی آن ها به شیوه های گوناگون می شد که استراتژی های کنترل آن ها را معنی می کرد. نظریه پسااستعماری بر آن است که نحوه دریافت گفتمان شرق شناسی توسط مردم تحت استعمار و مشارکت در این گفتمان را صورت بندی کند و تاریخ را از پایین به نگارش درآورد و تجربیات کسانی را که تاکنون از تاریخ محو شده بودند بازنمایاند. البته آرزوی به سخن واداشتن طبقات تحت ستم موضوع تازه ای نیست؛ مارکسیست ها، فمینیست ها و حتی تاریخ دانان لیبرال نیز همه در صدد تقویت صدای بخش های ستم دیده اجتماع هستند. اسپواک، یکی از نظریه پردازان برجسته پسااستعماری، بر این نظر است که احیای صدای فرودستان یا استعمارشدگان برای ما غیرممکن است و هیچ فضایی وجود ندارد که توده های استعمار شده در آن سخن بگویند. «تنها متونی که نخبگان کشورهای استعمار شده می نویسند

می تواند اطلاعاتی از ناخودآگاه فرودستان در اختیار ما قرار دهد» (اسپیواک، ۱۹۸۷: ۲۰۳). بنابراین، این روشن فکران هستند که باید صدای زیردستان را نمایندگی کنند. «به اعتقاد او، گفتمان مسلط بر جوامع استعماری، نوعی نوستالژی برای گذشته باستانی این کشورهاست و بر این فرض استوار است که فرهنگ بومی در دوران استیلای استعمار بدون تغییر باقی مانده است و اکنون به سادگی قابل بازگشت است» (لومبا، ۲۰۰۵: ۱۹۴).

روشن فکران بومی کشورهایی که زمانی مستعمره بوده اند، دوران استعمار را دوران وقفه در مسیر کلی تاریخ خود می بینند، که آنان را دچار احساس از خودبیگانگی و خشم از استعمارگرایان می کرد و رهایی از این وضع میسر نبود، مگر با کشف یا احیای هویت فرهنگی «خودی»، که استعمار اروپایی آن را از درجه اعتبار خارج و مهجور کرده بود. جستجوی هویت «خود» به پیدایش احساس فرهنگ مشترک و هستی فردی و معنوی مشترک، که به سرتاسر تقسیمات ملی به صورت موجودیت مستقل سیاسی بسط می یابد، منجر می شود. این آن لحظه ای است که یک ملت احساس مشترکی از آگاهی جمعی یا به عبارتی ناسیونالیسم به دست بیاورد، که البته این مفهوم یکی از جنبه های بسیار مهم تاریخ مدرنیته است، اما در جوامع پسااستعماری در واکنش به بحران هویت در این کشورها طرح شده است.

«بر اساس نظریه پسااستعماری، رسیدن به ایده اخذ علوم غربی و تأسیس نهادهای آموزشی و علمی به سبک جدید، نتیجه سخن گفتن در فضای استعماری و غلبه گفتمان استعماری بر روشن فکران شرق است و توسعه یا بازتولید علوم، حتی انتزاعی ترین آن ها مانند ریاضیات، گرایشی ایدئولوژیک دارد. در مواجهه با علوم جدید غربی، که از همه نظر بر علوم سنتی مرجح دانسته می شود، ساختار دانش های موجود تغییر کرد و هیچ شاخه ای از علم پس از تجربه رویارویی با دیگری غربی و علوم مدرن او، بدون تغییر نماند» (لومبا، ۲۰۰۵: ۵۳-۵۷). آشیس ناندی، یکی دیگر از صاحب نظران مطالعات پسااستعمار، که بر روی رابطه دانش و قدرت در کشورهای غیرغربی مطالعه می کند و به حاشیه رانده شدن علوم بومی این کشورها را مورد انتقاد قرار می دهد، بر آن است که «از دوران آرام ارشمیدس تا زمانه بی پروای استعمار اولیه، علم اساساً ابزار بوده است نه هدف؛ به ویژه، نفس علم هدف هیچ دولت و ملتی قرار نگرفته است. مأموریت متمدن ساختن ملت های تحت استعمار با ایده مقابل قراردادن علوم غربی و خرافه های بومی، صورت عملی به خود گرفت، هرچند در تمام موارد این علم بود که

در خدمت دولت استعماری و پس از آن دولت بومی قرار گرفت و نه برعکس» (ناندی، ۱۹۸۸: ۳).

با استفاده از ادبیات نظری ای که نظریه پسااستعماری در اختیارمان می گذارد، به سراغ مطالعه شیوه شکل گیری ایدئولوژی درباره علم جدید می رویم و این پرسش را طرح می کنیم که چه تحولاتی سبب رسیدن به ایده ضرورت وارد کردن علم جدید شد و چه کسانی و چرا سؤال برایشان مطرح شد؟ و مابین تأسیس اولین و دومین دانشگاه ایران یعنی دارالفنون در سال ۱۲۳۰ و دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳، نحوه تکوین گفتمان علم در ایران چگونه بود؟ گفتمان شکل گرفته و این نوع درگیر شدن با موضوع چه پیامدهایی داشته است؟ و این گفتمان امکان ایجاد چه عناصری را در نهاد علم تسهیل و از شکل گیری چه عناصری جلوگیری می کرده است؟

با استفاده از تعاریفی که فوکو برای شناسانه های دانش در هر عصر ارائه می دهد، جهت تشخیص سرخ هایی در گفته های روشن فکران دوران مورد بررسی، پی جوی این پرسش خواهیم شد که آیا اینان از گسست های معرفتی که علم اروپا تجربه کرده است آگاهی داشته اند و آیا اصولاً تفاوتی میان ماهیت و مبانی علم جدید غربی و علوم سنتی قائل بوده اند یا خیر و در واقع این پرسش را طرح خواهیم کرد که آیا درباره مبانی علوم جدید سخنی به میان آمد یا در این باره سکوت شد؟ از نظر این روشن فکران، علوم جدید چه نسبتی می توانست با علوم سنتی برقرار کند؟

۴. روش تحقیق

در تحقیق حاضر، با توجه به اهداف انتقادی آن، تأکید اصلی بر یافتن پاسخ سؤالات اصلی تحقیق بوده و از روش تحلیل گفتمان به عنوان وسیله و نه هدف پژوهش استفاده شده است. از میان نظریه پردازان و تحلیل کنندگان انتقادی گفتمان، روش نورمن فرکلاف، به دلیل وفاداری اش به مبانی نظری فوکو و به دلیل روشمند ساختن کار با متن، برای تحقیقاتی که در پی مطالعه رابطه قدرت و زبان هستند، مناسب می نماید. «فرکلاف کار خود بر روی متن را طی سه مرحله توصیف، تفسیر و تبیین، و برحسب سه مؤلفه مضامین، روابط و فاعلان انجام

می‌دهد. در مرحله اول به توصیف ویژگی‌های صورتی متن منتزع از زمینه اجتماعی می‌پردازد و مرحله دوم یعنی تفسیر را در دو گام پی می‌گیرد: اول تفسیر متن شامل استخراج معنای اصلی متن و یافتن نقطه کانونی و دوم تفسیر زمینه متن یعنی موقعیت فیزیکی و شرایط طرفین گفتگو و نیز تعلق متن به گفتمان‌های جاری در محیط تعامل گفتاری» (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۹: ۷۹). در آخرین مرحله یعنی تبیین، هدف تصویر کردن متن به عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است. تبیین نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی محدودیت‌هایی را در گفتمان ایجاد می‌کنند، همچنین نشان می‌دهد که گفتمان مورد مطالعه، چه اثر مشخصی بر آن ساختارها دارد.

در تحقیق حاضر، واحد مشاهده متن و واحد تحلیل پاراگراف در نظر گرفته شد و معنای مورد نظر نویسنده در تک‌تک پاراگراف‌ها استخراج گردید و ساختمان معنایی متون منتخب از هر یک از روشن‌فکران، جدا از متن بزرگ‌تری که این متن در آن محاط است و حتی بدون مدنظر قراردادن سایر متون همان روشن‌فکر به دست آمد. در مرحله بعد با دانستن اینکه کدام معنا در مرکز معنای مورد نظر نویسنده بوده است، و با مراجعه مجدد به متن و مطالعه آن، تلاش شده است به پرسش‌های اصلی تحقیق پاسخ داده شود. تنها در مرحله سوم است که همه آن متون انتخاب شده و روشن‌فکران مورد نظر را در متن بزرگ‌تر اجتماع، در کنار یکدیگر می‌گذاریم و از نسبت هر متن با سایر متون می‌پرسیم. سپس از معنای متن می‌پرسیم، این بار نه به واسطه سازمان خود متن، بلکه به واسطه تحولات بیرونی که پیرامون پدیده در جریان بوده است. در بخش تحلیل نهایی، ضمن جمع‌بندی یافته‌ها، سیر تحول گفتمان در دوره تاریخی مورد نظر ارائه شده و فقط در این بخش است که به تحلیل رابطه دانش و قدرت در دوره مورد بررسی خواهیم پرداخت.

۴. ۱. انتخاب نمونه

ما بررسی‌مان را درباره ریشه‌های مشکل نهاد علم در ایران، به لحظات آغازین ورود علم به عنوان یک پدیده جدید برگردانده‌ایم: به دوران پادشاهی ناصرالدین‌شاه قاجار که مقارن بود با نخستین تماس‌های گسترده ایرانیان با غرب و رسیدن به ضرورت تمدن شدن و وارد کردن مظاهر تمدن و ظهور اندیشه تأسیس دارالفنون. تأسیس این نخستین مرکز آموزش عالی در ایران، به گونه‌ای نمادین، نتیجه متراکم شدن گفتمان مصلحان اجتماعی‌ای نظیر امیرکبیر و

عباس میرزا در رسیدن به ضرورت آموزش علوم جدید به ایرانیان است و فاصله هشتادساله بین تأسیس این مرکز آموزش عالی در سال ۱۲۳۰ شمسی و تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳، دوره تاریخی مورد نظر تحقیق حاضر است.

جمعیت نمونه تحقیق عبارت‌اند از کتاب یا رساله‌های مهمی که تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری گفتمان یا تحقق آن داشته است. برای این کار فهرستی از تأثیرگذارترین روشن‌فکران در این دوره تاریخی تهیه شد و ملاک‌هایی از قبیل درجه تأثیرگذاری فرد، نگارش اثری که در تدوین ایدئولوژی مرکزی درباره علم نقش داشته باشد، امکان دسترسی به متون و نیز توزیع متون منتخب در کل دوره هشتادساله، برای انتخاب روشن‌فکران و آثار آنها در نظر گرفته شد. سپس، در میان آثار هر یک از روشن‌فکران منتخب، رساله‌ای را که به موضوع اخذ علوم جدید نزدیک‌تر بود مورد واکاوی قرار دادیم و پاراگراف‌هایی را که در آنها مستقیماً درباره علوم جدید صحبت شده است استخراج کردیم. نظر به حجم متون مورد بررسی، ضرورتی برای آوردن این متون در مقاله وجود نداشت، چنان‌که عملاً نیز این کار ممکن نبود.

۵. یافته‌ها

۵.۱. سیر تحول گفتمان

در دوران تاریخی مورد نظر ما، که دوران اولین مواجهات گسترده با غرب است، مسائلی ذهن روشن‌فکر ایرانی را به خود مشغول کرده بود: شکست‌های مکرر در جنگ‌ها، خطر استعمار روس و انگلیس، شکل‌گیری تدریجی فکر تجدد، قانون، محدود کردن قدرت شاه و نیز شکست اقدامات اصلاح‌طلبانه در داخل کشور. روشن‌فکران، سیاستمداران، روحانیون و تمام کسانی که در مسئله ورود آموزش جدید به ایران دست داشتند، یا حتی با آوردن علوم جدید مخالف بودند، همه در درون یک نظم گفتمانی سخن می‌گویند و پیش‌فرض‌های یکسانی دارند، درباره چیزهای خاصی سکوت کرده‌اند و به صحبت کردن درباره موضوعات خاصی تشویق و از سخن گفتن درباره موضوعات خاصی منع شده‌اند.

می‌توان گفت‌مان روشن‌فکران این دوره هشتادساله را به دو دوره عمده تقسیم کرد: دوره اول که مشخصه آن احساس عجز و ناتوانی در مقابل «دیگری» غربی و انتقاد از رخوت و بی‌عملی «خود» است و دوره بعد که ویژگی تأکید بر داشته‌های فرهنگ «خودی» و لزوم حفظ آن را در خود دارد. در ابتدای دوره مورد نظر، برخی پیش‌فرض‌های مشترک در گفتارهای تمام روشن‌فکران وجود دارد که عبارت‌اند از:

- «دیگری» غربی‌ای وجود دارد که از نظر علمی و فنی جلوتر از ماست.

- قدرت «دیگری» از علم آن‌ها سرچشمه گرفته است.

- برای قدرتمند شدن باید علم «دیگری» را بیاموزیم.

در نخستین لحظات رویارویی، ایرانیان دچار حیرت‌زدگی شدند و حیرت‌نامه‌هایی از مشاهدات خود در سرزمین جدید به رشته تحریر درآوردند. احساس عجز و ناتوانی‌ای که در گفته‌های روشن‌فکران در ابتدای این دوره وجود دارد، نشان انفعال آن‌ها در برابر شرایط پیش‌آمده است. البته این وضعیت ادامه یافت و به‌زودی، برحسب شرایط، روشن‌فکرانی که این گفت‌مان را پذیرفتند، عناصری بدان افزودند و مسیر گفت‌مان را عوض کردند.

در اولین متنی که مورد بررسی قرار گرفت، یعنی کتابچه غیبی، ملک‌خان تشریح می‌کند که «دنیای دیگری وجود دارد که نسبت به آن‌ها، "ما" عقب مانده‌ایم؛ سیر تکامل تاریخی ایجاد می‌کند که همه ملت‌ها ترقی کنند، مگر اینکه مانعی سر راهشان به وجود بیاید». او علم و فن جدید را مبنای تمدن غرب می‌داندست و اعتقاد داشت که این تمدن عالم‌گیر خواهد شد. «اروپایی‌ها هم خواهان آبادانی تمام ممالک دنیا هستند و تمام کشورهای دنیا در آبادانی و خرابی هم شریک‌اند و آبادانی شرق بر آبادانی غرب خواهد افزود» (ملکم، ۱۳۲۷: ۱۰۱-۱۰۸). ملک‌خان عناصری مانند فکر قانون‌خواهی و ایجاد نظم در حکومت‌داری را وارد گفت‌مان کرد.

در همین زمان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عقاید او درباره اتحاد جهان اسلام مطرح می‌شود که در بسیاری کشورهای مسلمان دنیا از جمله ایران طرفداران پرشوری پیدا می‌کند. او نیز در تعریف «خود» عقب‌مانده و «دیگری» قدرتمند با ملک‌خان توافق دارد، با این تفاوت که برای او «خود» شامل تمام مسلمانان می‌شود که باید در مقابل استعمار اروپا و خطر تضعیف

اعتقادات دینی شان، با سلاح خود غربی‌ها، یعنی علم، تجهیز شوند. بنابراین، سید جمال، برخلاف ملکم‌خان، به اهداف استعماری اروپاییان بدبین بود.

میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی از جمله طرفداران افکار سید جمال‌الدین بودند که با گذشت زمان از او روی برتافتند و منتقد دین شدند و عنصر دیگری را به جای دین وارد گفتمان کردند. کرمانی در دو کتاب سه مکتوب و صد خطابه، با بررسی تاریخی خود ایده آل پیشااسلام را طرح می‌کند که تا به امروز نیز به عنوان عنصری قدرتمند در گفتمان روشن فکری ایرانی باقی مانده است. او همچنین در سرتاسر متن خود اعتقاد به جبر را نزد ایرانیان سرزنش می‌کند و وضع پریشان کشور، انفعال و عدم جستجوی علل مادی برای پدیده‌ها (نرفتن دنبال علم) و نسبت دادن همه چیز به امور ماورایی را به این اعتقاد نسبت می‌دهد. راه‌هایی از وحشی‌گری به عقیده میرزا آقاخان کرمانی علم و عمل است، که این دو در اثر اعتقاد به جبر در میان ایرانیان وجود ندارد و می‌پندارد این ویژگی‌های اخلاقی و فکری پس از حمله تازیان در ایران به وجود آمده و پیش از آن ایرانیان ملتی متمدن و مستقل بوده‌اند. نگاه سلبی او به علوم ایرانیان و جهالت و خرافات آنان و وابستگی همه‌جانبه‌شان به دیگر کشورها، جنبه ایدئولوژیک دارد. او از عباراتی با بار منفی بسیار زیاد برای توضیح درجه عقب‌ماندگی ما نسبت به غرب بهره می‌گیرد و خود را ملزم به دادن توضیحی شفاف درباره علت مجهول و مهمل بودن علم سنتی نمی‌بیند و شاید تمام مخاطبانش را در این احساس نسبت به علوم سنتی شریک می‌داند و مسئله موهوم و بی‌فایده بودن آموزه‌های علم سنتی جزو پیش‌فرض‌های مشترک او و خوانندگان است.

با شکل‌گیری گفتمان هویت ملی، که اول‌بار میرزا آقاخان مطرح کرد، از یک طرف به دوران پیشااسلام با دیده گذشته تاریخی باشکوهی که باید احیا شود نگریسته می‌شد و از طرف دیگر غرب و دستاوردهای علمی آنان به مثابه ابزارهایی که برای جبران قرن‌ها انحطاط و فرارگرفتن مجدد در غافله تمدن به آن‌ها نیاز داریم، در نظر گرفته شد. اندیشه تأسیس دولت جدید، دستگاه‌های اداری جدید و نیز مراکز علمی ریشه در تلاش روشن‌فکران برای برون‌رفت از وضع موجود دارد.

یحیی دولت‌آبادی، که از دوستان میرزا آقاخان بود، در زندگی‌نامه خود شرح می‌دهد که به‌واسطه دیدن ترقیات محیرالعقول غریبان، هیجانی در روشن‌فکران برای پیشرفت به‌وجود آمده است و همه مایل‌اند کاری برای وطن خود انجام دهند. خود او بهترین کار را تعلیم علوم جدید به کودکان و نوجوانان می‌داند و آگاه‌شدن عدّه قلیلی از روشن‌فکران اروپادیده را مفید به حال کشوری که عمده جمعیت آن بی‌سواد هستند نمی‌داند و امید به اصلاح وضع موجود را منوط به افزایش تعداد افراد باسواد و باخبر از اوضاع زمانه قلمداد می‌کند. به اعتقاد او باخبر شدن عامه مردم از اوضاع جهان و از وجود مکان‌هایی که همه‌چیزشان از ما بهتر است، راه نجات ایران است و این امر محقق نمی‌شود، مگر به‌وسیله آموزش همگانی.

در سخنان دولت‌آبادی برخی پیش‌فرض‌های اساسی وجود دارد که آن‌ها را بدیهی می‌انگارد، از جمله وجود دنیای دیگری که در آن همه‌چیز مردم بهتر از ایرانیان است، رکود فکری در ایران و نیز کهنه‌بودن افکار ما که هیچ تناسبی با زمانه متغیر ندارد. او با این پیش‌فرض‌ها، که پیش از او اشخاصی نظیر ملک‌مخا، آخوندزاده، سید جمال‌الدین، میرزا آقاخان و دیگران وارد گفتمان رایج کرده بودند، آغاز کرد و نکاتی جدید بر آن افزود. او در سخنانش به جای تأکید بر تفاوت‌های ما و غرب، که در سخنان روشن‌فکران پیش از او غالب بود، بر یافتن راه‌حل تأکید دارد. در دیدگاه او، تلقی مثبت نسبت به غریبان و ایده‌های استعماری‌شان، جای خود را به انتقاد از دخالت غرب در امور ایران داد و بر لزوم حفظ عناصر فرهنگ خودی از جمله زبان و دین تأکید کرد.

گفتمانی که دولت‌آبادی راوی آن است وارد مرحله‌ای شده است که عملکرد روشن‌فکران را مورد ارزیابی قرار دهد. توجه روشن‌فکران از تأسیس دارالفنون به آموزش همگانی جلب شده است. از نظر او روشن‌فکران بی‌صبرند، اسباب لازم برای اصلاح مملکت را در اختیار ندارند. به نظر او بیداران هر قوم باید بر آن‌ها حکومت کنند و در ایران به علت اینکه روشن‌فکران نتوانستند زمام امور را در دست بگیرند، به جای کمک به ترقی کشور، قوای ملی را تحلیل بردند و مملکت را به حال ارتجاع درآوردند. او به این ترتیب در جستجوی یافتن علل شکست کوشش‌های اصلاح‌طلبانه برمی‌آید و می‌گوید «ما هنوز به آن‌جا نرسیده‌ایم که آزادی و مشروطیت را، که مبانی رستگاری یک ملت است، به کمک علم در کشور برپا کنیم، اما خوشبختانه دین اسلام عدالت و محدودساختن قدرت پادشاه را تأیید

می کند» (دولت آبادی، ۱۳۷۱/۳: ۳۹). این بدان معنی است که علت شکست کوشش‌های اصلاح طلبان، عدم آمادگی ملت برای پذیرش نوع حکومت‌داری به شیوه علمی است. بنابراین، باید به داشته‌های مأنوس خود رجوع کنیم و از آن‌ها برای رسیدن به همان مقصود، یعنی برقراری عدالت و محدود ساختن قدرت شاه، بهره بگیریم. می توان گفت نشانه‌های واردشدن گفتمان به مرحله دوم آن از این زمان آشکار می‌شود. بدین معنی که لزوم رجوع به فرهنگ بومی کم کم مورد توجه قرار می‌گیرد.

در سال‌های نخست قرن بیستم، پس از وقوع جنگ در اروپا و در گرفتن مباحث انتقادی در اروپا بر سر مواضع استعماری دولت‌های غربی، روشن فکران ایرانی نیز متأثر از رویدادهای این قاره، درباره اندیشه جهان‌مداری اروپا دچار تردید شدند و به فرهنگ بومی خود روی آوردند و از این دوره به بعد، برخلاف روشن فکران گذشته، در متون آنان اثری از ذکر بدبختی و انحطاط ایرانیان در مقابل غرب دیده نمی‌شود. در واقع، در این دوره، روشن فکران و از جمله محمدعلی فروغی، بر نکات مثبت «خود» در مقابل «دیگری» تأکید می‌کنند و این نکته حکایت از چرخشی در گفتمان روشن فکران دارد. در واقع، در حالی که در گفتمان روشن فکران اولیه عناصری مانند پیشرفت‌های حیرت‌انگیز غرب و وضعیت اسفبار ما در مقایسه با آنان دیده می‌شود، در گفتمانی که محمدعلی فروغی نماینده آن است، از مشارکت ایرانیان در به پیش‌بردن علم جهانی سخن رفته است. این بدان معناست که احساس عجز و ناتوانی در برابر غرب، جای خود را به تحسین عظمت و غنای فرهنگ باستانی و بومی ایران می‌دهد.

معنای کانونی در سخنان محمدعلی فروغی در هر سه متنی که از وی مورد بررسی قرار گرفت، یعنی *اندیشه دور و دراز* (۱۳۰۶)، *سخنرانی در فرهنگستان* (۱۳۱۵) و *مقدمه‌های وی بر سه مجلد کتاب سیر حکمت در اروپا*، حائز مفهوم پان ایرانیسم است، به معنای احیای عظمت تمدن باستانی ایران و بازگرداندن ایران به غافله تمدن. فروغی و سایر روشن فکران آن دوره با پیش کشیدن بحث پان ایرانیسم، انرژی فوق‌العاده‌ای را از طریق گفتمان ملی‌گرایی ایرانی تزریق می‌کنند و غرور جریحه‌دار شده ایرانیان را در مقابل غرب التیام می‌بخشند. متمدن شدن از عهده اروپاییان هم برمی‌آید و ما باید کار بزرگ‌تری انجام دهیم! او معتقد است باید

ایرانی‌ها در عین اخذ علوم و فنون جدید، مشخصه‌های فرهنگی‌شان را حفظ کنند. گفتمان فروغی انرژی بسیاری برای یادگیری علوم و مشارکت در هستی جهانی بشر و رسیدن به آینده‌ای روشن به کمک علم تولید می‌کند. حسرتی که فرد شرقی با مشاهده پیشرفت‌های محیرالعقول غرب و آینده مثبتی که برای آن‌ها متصور است به آن دچار می‌شود، در صورتی تخفیف می‌یابد که او نیز خود را متعلق به این کاروان بدانند و بار کل بشریت را به دوش بکشد و سخن گوی نوع بشر باشد.

عیسی صدیق‌العلم در سخنرانی‌اش در مراسم افتتاحیه دانشکده علوم معقول و منقول دانشگاه تهران، در فحوای کلام خود برتری علم جدید بر داشته‌های ما را پیش‌فرض قرارداد است و می‌پندارد لایق‌ترین افراد برای هدایت و راهنمایی جامعه دانشگاهیان هستند. بنابراین، در متن بیشتر به صفات دانشگاهیان و وظایف دانشگاه برمی‌خوریم تا صفات علم. در واقع، می‌توان این نکته را یکی از تحولات گفتمان روشن‌فکران ایرانی دانست، چرا که در اولین برخوردها، روشن‌فکران درباره صفات علم جدید و توانایی‌های آن سخن می‌گفتند، اما هرچه جلوتر می‌آییم، این مسئله جزء پنهان گفتمان است و درباره آن صحبتی نمی‌شود، گویی برتری علم غرب مورد توافق همگان است و هیچ‌کس منکر آن نیست.

در خصوص تأکید این افراد بر داشته‌های فرهنگ «خودی» و اینکه آن‌ها را در تناقض با دستاوردهای غربی نمی‌دیده‌اند، احتمال دیگری که وجود دارد این است که تمام این روشن‌فکران در گوشه ذهن خود مخالفت عامه با هر فکر تازه‌ای را در نظر داشته‌اند و می‌پنداشتند تنها در صورتی که عدم تضاد این افکار تازه با شیوه‌های سنتی نگرش به جهان وانمایانده شود، احتمال پذیرش آن‌ها از سوی عموم مردم و مخالفان تجدد بیشتر خواهد شد. چرا که در تمام این دوره، افکار و حتی اسباب و ظواهر فرهنگی، برچسب اجنبی خورده و از آن پرهیز می‌شده است. بدین ترتیب، این امر که این روشن‌فکران جهان‌بینی و حکمت اروپایی را ادامه حکمت اسلامی و ایرانی دانسته‌اند و اعلام کرده‌اند که بسیاری از قوانین حقوقی و شیوه‌های حکومت‌داری غربی در اسلام وجود داشته است، با لحاظ کردن ایدئولوژی مورد پذیرش این روشن‌فکران، قابل درک می‌شود. ایدئولوژی‌ای که می‌گوید علوم غربی ادامه همان علوم سنتی ماست که در قالبی نو ریخته شده و با اعتقادات ما تناقضی ندارد؛ در

نتیجه، مخالفان این علوم و مقاومت کنندگان در برابر تجدد، کهنه پرستانی اند که علاقه‌ای به پیشرفت و آبادانی ایران ندارند.

این کار آن‌ها، یعنی توضیح افکار غربی با استفاده از چارچوب سنتی و تلاش برای یافتن سرخ‌هایی از علوم و افکار غربی در متون سنتی، چه با هدف جلوگیری از مقاومت عامه با افکار نو بوده باشد و چه برای التیام غرور جریحه‌دار شده در مقابل بیگانگان، صدمه جبران‌ناپذیری به شناخت تمدن غرب و بازنگری در سنت «خودی» وارد آورد. چرا که چنین برخورد ایدئولوژیک، تنها می‌توانست واکنشی سطحی و شتاب‌زده به شرایط تازه باشد که امکان تعمق در ماهیت و مبانی تفکر غربی را از روشن فکران سلب کرد و نیز امکان بررسی نسبت میان علوم جدید و سنتی را به وجود نیاورد؛ چرا که در این ساختار فکری، علوم غربی بدون آنکه مبانی‌شان مورد بررسی قرار گیرند، ادامه علوم سنتی و بدون تناقض با چارچوب دینی و اسلامی فرض شدند و استفاده از آن‌ها پیش شرط پیشرفت و ترقی منظور گردید. این موضوع که با اشغال ایران توسط متفقین و اخراج رضاشاه چه تغییراتی در گفتمان روشن فکران درباره علم به وجود آمد، مورد نظر این تحقیق نیست و بررسی گفتمان تا لحظه تأسیس دانشگاه تهران خاتمه می‌یابد.

۵.۲. رابطه دانش و قدرت

علم در جهت اراده معطوف به قدرت طبقه حاکم عمل می‌کند: برای سروسامان دادن به امور کشور، تجهیز ارتشی نیرومند، اخذ مالیات منظم، تربیت مردم و ساخت و ساز بیشتر جهت کنترل بهتر ملت. صحبت از این است که اگر قدرتمند نشویم، باید یکی از هزاران ایل فرنگک باشیم، قدرت و تمایز غرب در علم آن‌ها خلاصه می‌شود، پس باید آن را داشته باشیم. این همان بودن علم و قدرت، روند خاصی را به تأسیس و نهادینه شدن نهاد علم تحمیل کرد و روشن‌فکرانی که دستی در سیاست هم دارند، مسئله علم را از زاویه مسائل جهانی پیشرفت و توسعه مطرح می‌کنند که این امر مجالی برای طرح پرسش‌های درون علمی فراهم نمی‌کند. اراده معطوف به قدرت حکومتیان، از یک جهت تمایل به اخذ علوم و فنون غرب دارد، چرا که قدرت غرب را در تکنولوژی و تجهیزات آن‌ها می‌داند؛ از طرفی نیز بیم از دست دادن محدوده اختیارات خود را دارد. به همین دلیل، گفتمان غالب، سکوت درباره علوم انسانی را -

که از شناخت انسان، شیوه نگرش او به جهان و شیوه‌های اداره امور جامعه انسانی سخن می‌گوید - تشویق می‌کند.

ملکم‌خان، که یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های آن عصر است و بسیاری از مفاهیم جدید را برای اول‌بار طرح کرده است، ذهن خود را مشغول چگونگی اداره دولت کرده و می‌پندارد اگر اداره مملکت از روی قاعده باشد کشور نجات خواهد یافت و قدرتمند خواهد شد؛ بنابراین، مسئله مهم برای او نحوه اداره قدرت در کشور است. اندیشه او در لزوم اخذ شیوه حکومت‌داری غربی، سبب رسیدن به لزوم دانستن قوانین و علم حقوق جدید در ایران شد، که مهم‌ترین تظاهر بیرونی آن را در تأسیس مدرسه علوم سیاسی می‌توان مشاهده کرد. یکی از دلایل تأخیر هشتادساله در تأسیس دومین دانشگاه در ایران، مشغول‌شدن روشن‌فکران به سیاست بوده است. این مسئله که مشکل ما در کشور نداشتن نظم و قانون است و با آوردن علم حقوق و سیاست و تأسیس نهادهای اداری مانند کشورهای مدرن مشکل ما حل خواهد شد، همه انرژی آن‌ها را معطوف به تأسیسات سیاسی و حقوقی کرد و باقی دانش‌ها به حاشیه رفت. ایدئولوژی مطرح مشخص کرد چه دانشی در مرکز توجه باشد.

جمال‌الدین اسدآبادی همان سؤال عباس میرزا را در علل عقب‌ماندگی ما تکرار می‌کند، با این تفاوت که او عنصر هویت اسلامی را وارد گفتمان خود کرد و سؤال او از علل زوال تمدن اسلامی است، اما به دلیلی مشابه سایر روشن‌فکران غرب‌گرای ایرانی، سؤالی از بیرون آکادمی به علم تحمیل می‌کند و به علم مانند ابزاری برای پرکردن فاصله ما با غرب می‌نگرد. در مورد فروغی باید گفت این عبارت که «باید مردم را تربیت کنیم تا ایران پیشرفت کند»، نشان می‌دهد که او از بالا به مردم نگاه می‌کند. او در تمام عمر خود جزو نخبگان سیاسی بوده و گفتمان او اراده معطوف به قدرت طبقه حاکم را برآورده می‌کرده است، که درصدد اعمال کنترل هرچه بیشتر بر زیردستان و اعمال قدرت بر آنان بودند. صدیق‌اعلم نیز، که به مانند فروغی رجل سیاسی و علمی بوده است، طبقه حاکم را مخاطب خود قرار می‌دهد؛ نخبگان قدرتی که ذیل پرسش از علل عقب‌ماندگی ما، درصدد برنامه‌ریزی برای توسعه و اصلاح کشور هستند و در این راه متخصصان علوم انسانی را برای مطالعه دقیق تمدن غرب و دست‌چین کردن مواد قابل مصرف آن‌ها و راهنمایی جامعه برای انتخاب روش رسیدن به

توسعه در مسئله دخیل می کنند و در واقع، مسیر پیش روی دانشمندان را برای آنها ترسیم می نمایند.

همان گونه که پیش از این گفته شد، ورود علم به ایران به واسطه روشن فکرانی صورت گرفت که سیاستمدار محسوب می شدند و علم را ابزاری برای پرکردن فاصله ما با غرب در نظر می گرفتند که اخذ آن برای تجهیز دولت در برابر بیگانگان و رفع عقب ماندگی ایران حیاتی است. در نتیجه، هدف از تأسیس نهاد علم در ایران، پاسخ گویی به پرسش از جهان و پدیده های آن نیست، بلکه پرسشی که دانشمندان باید به آن پاسخ دهند، چگونگی توسعه و پیشرفت ایران است. در واقع، این پرسش از بیرون نهاد علم به آن تحمیل شده و حتی حوزه های تحقیق و عمل دانشمندان از پیش تعیین گردیده است. گفتمان افراد را به سمتی سوق می دهد که امکان تأمل درباره شرایط جدید را از آنان سلب می کند. اگر این امر را به شتابزدگی روشن فکران در اخذ علوم غربی بیفزاییم، نتیجه عدم امکان طرح پرسش از ماهیت دوران جدید و نیز گسست میان علوم سنتی و علوم جدید خواهد بود.

۵.۳. پرسش از مبانی علوم جدید

روشن فکران در این دوره دچار آشوب ذهنی شده اند. آنها دانشی را که در ایران در حوزه های علم قابل دسترسی است بلااستفاده می یابند و مایل اند درباره دنیای جدید بیشتر بدانند و علمی را که مظاهر بسیار آن را در دنیای جدید مشاهده می کنند فراگیرند. اما به علت تعجیلی که در اخذ محصولات این علم، به واسطه سرعت حوادث جهانی و ناتوانی از اتخاذ استراتژی مواجهه با این شرایط به خرج می دهند، درباره مبانی علوم جدید سکوت می کنند. درباره اینکه غربی چگونه انسانی است و درباره جهان چگونه می اندیشد و علوم جدید چگونه تحول یافته و به این مرحله رسیده است، صحبتی به میان نمی آید.

ملکم خان به زعم خودش اصول و مبانی ترقی را در مقابل فروع یافته است، و آن عبارت است از اجرای قانونی که به همه امور کشور نظم دهد اما او به مبانی فکری علم مملکت داری و تحولات فکری که منجر به چنین نظمی شده است، اشاره نمی کند. در واقع، نظم موجود در غرب را، که خود نتیجه و معلول تحول فکری و فلسفی غرب است، علت ترقی آنها می داند. او علوم سنتی و علوم جدید را از یک سنخ می داند و گویی این یکی دنباله همان رشته واحدی

است که در اثر سال‌ها تحقیق و تجربه اروپاییان به این جا ختم شده است. با این پیش فرض، هیچ سؤالی از مبانی علم جدید و احتمال تفاوت ماهوی میان آن با آگاهی که ما از جهان داریم و با شیوه‌ای که ما نسبت به جهان شناخت پیدا می‌کنیم به وجود نیامد. میرزا آقاخان نیز درباره مبانی علوم مختلف و محدوده فعالیت هر یک هیچ سخنی به میان نمی‌آورد و این ظن را تقویت می‌کند که این نکات بر خود او نیز معلوم نیستند. او که به فلسفه ترقی‌پذیری نوع بشر و خوش بینی به علم باور داشته است، هر جا از علم سخن می‌گوید، منظورش علوم طبیعی‌اند که بر پایه قوانین مستدل و محکم ریاضیات بنا شده و مدارک خود را در جهان واقع جستجو می‌کنند. در علوم طبیعی روش‌های قدما را بی‌نتیجه می‌داند و روش‌های دقیق غربی را منتج به فایده می‌انگارد (کرمانی، ۱۳۰۴: ۱۳۶). او ارزش افکار سنتی را در مقابل افکار جدید بسیار ناچیز می‌داند و کنار گذاشتن آن‌ها را بدیهی و لازم می‌شمارد و بر لزوم دل‌کندن از علوم سنتی پا می‌فشرد و در ردیف کسانی قرار می‌گیرد که به وقوع گسست میان اندیشه قدیم و جدید یاری می‌رسانند.

به عقیده دولت‌آبادی «چیزی که آموزش علوم در ایران را در مقابل حملات مخالفان نگاهداری می‌کند، مساعدت اقتضای زمانه، قوت علوم و دانش و نیز نیاز ما به این علوم است. علم جدید برهان قاطعی است که هیچ چیز در مقابلش یارای ایستادگی ندارد» (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱/۱: ۱۹۴). نیز او می‌داند زمانه در حال تحولی اساسی است که نمی‌توان نسبت بدان بی‌اعتنا بود. یحیی دولت‌آبادی نیز در هیچ کجا سخنی از مبانی علم جدید به میان نیاورده است و سکوت او در این مورد نشان‌دهنده ساده‌انگاری درباره منشأ پیدایش علوم غربی و تفاوت‌های آن با علم سنتی و امکان اخذ تمدن و علم غرب با آموزش کتاب‌های آن‌ها به نوآموزان و دانشجویان است. او با آنکه تمام عمر تلاش خود را معطوف آموزش علوم جدید به نوآموزان ایرانی کرده است، درباره تنها چیزی که صحبت نمی‌کند، خود علم جدید است. علم جدید برای او تا حد معلومات عمومی و خبردار شدن از اینکه در آن سوی جهان چه خبر است تنزل می‌یابد. او به جای استفاده از اصطلاح علم غربی، همه‌جا از اصطلاح افکار تازه استفاده کرده است. به نظر می‌رسد علت این امر این است که در مقابل رکود فکری در ایران، همه چیز غرب نو و تازه به نظر می‌رسد و بایست افکار کهنه را که هیچ دردی را دوا نمی‌کنند دور ریخت و انقلاب فکری به وجود آورد و ساختمان فکری و فرهنگی را از نو ساخت.

در این میان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی یک استثنا بر قاعده است. او برخلاف تصور، در متن خود از مبانی علم جدید می‌پرسد و جواب او برای این سؤال حتی از حد مقدمات فکری زمانه‌اش فراتر می‌رود. نشانه‌ها و خصوصیات که درباره راه‌های کسب شناخت در کشورهای پیشرفته و مقایسه آن با کشورهای مسلمان ارائه می‌کند بیانگر این است که او، به طرز استثنایی، به ویژگی‌های متفاوت علوم جدید با علوم سنتی و نیز مبانی متفاوت معرفت‌شناختی در این دو بخش از جهان پی برده است. او با توصیفی که از توضیحات مبهم، و در برخی موارد شعرگونه علمای سنتی از پدیده‌های طبیعی می‌دهد و مقایسه آن با نوع مواجهه دانشمندان جدید با این پدیده‌ها، در واقع، به درکی از تفاوت ابزارها و شیوه‌های شناخت جدید و قدیم رسیده است. با وجود این، هر چند دریافت‌های تازه‌ای وجود دارد، اما توضیح او از نحوه تکوین علم و ابزارهای شناخت بسیار سطحی و مبهم است. با این حال، ساده‌انگاری سایر روشن‌فکران در مورد سیدجمال‌الدین مصداق ندارد و او بر تقسیم‌بندی علوم، وظایف هر کدام و نیز لزوم وجود روحیه پرسش‌گری برای احیای سنت پافشاری می‌کند. او در مقایسه میان علوم قدیمی و علوم جدید بر این نظر است که «علوم جدید موضوع و محدوده‌ای تعریف شده و مشخص دارند و هیچ علمی از امور خارج از موضوع خود سخن نمی‌گوید. در حالی که این حدود مابین علوم قدیم وجود نداشت و با اعلام اینکه علوم به یکدیگر نیاز دارند و به تنهایی نمی‌توانند باقی بمانند، و عالم نیز اگر منفرد باشد ترقی نخواهد کرد» (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۵۶)، به یکی از تفاوت‌های علم سنتی و علم جدید می‌پردازد. این تفاوت عبارت است از فعالیت دانشمند به عنوان یک کار گروهی در اروپا و تحصیل علم به عنوان فعالیتی انفرادی در ایران و سایر کشورهای اسلامی. سیدجمال‌الدین اسدآبادی از دانشمندان سنتی انتقاد می‌کند که با این اعتقاد که هر آنچه پیشینیان گفته‌اند مصون از خطاست و آن‌ها علم را بر ما تمام کرده‌اند، راه هرگونه بازنگری در این علوم را بسته‌اند و نیز پی به این نکته برده است که هر آنچه به واسطه شیوه سنتی کسب شناخت گفته می‌شود مبهم و مجهول است و قابلیت تعمیم و کاربرد ندارد.

صدیق‌اعلم مراحل تحول روش‌شناختی کسب معرفت درباره جهان پیرامون را مدنظر داشته است و از این نظر می‌توان گفت درباره مبانی علوم جدید اندیشیده و پاسخ او برای

تفوق علوم جدید بر علوم قدیم روش تازه آن‌هاست که سبب به دست آوردن اطلاعات دقیق‌تر و ارائه فرضیه و آزمون فرضیات بدون دخالت دادن حدس و گمان و نظر شخصی می‌شود. او نتیجه این روش را یافتن قوانین حاکم بر هر پدیده‌ای می‌داند. هرچند او و سایر روشن‌فکرانی که به تفاوت‌های روش‌شناختی علوم غربی اشاره داشته‌اند، به جواب درست مسئله دست نیافته‌اند، اما این را می‌توان کوششی برای درک تفاوت‌های علوم جدید با علوم سنتی و گامی برای نزدیک شدن به پرسش از مبانی در نظر گرفت.

«محمدعلی فروغی جزو اولین کسانی است که به‌خوبی به اهمیت فلسفه، آن هم از نوع جدید آن، پی برده و در واقع آن را مهم‌ترین وسیله برای اخذ علوم و فنون جدید در ایران دانسته است» (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۳۱۰). او بر این نظر است که «علوم قدیمی بسیار مختصر بودند و دانشمندان در سده ۱۶ و ۱۷ روش‌های تازه‌ای برای تحقیق علمی یافتند تا بر حجم علم بشر بیفزایند» (فروغی، ۱۳۱۷: ۳۳۶). از این سخن او چنین برمی‌آید که میان علوم قدیم و جدید تنها تفاوت روش‌شناختی قائل است. او با وجود اشراف بر تاریخ تحول فکری در اروپا، نگاهی تکامل‌گرا و تاریخی به علم دارد و میان علوم سنتی ایران و علوم جدید به لحاظ ماهوی تفاوتی قائل نیست و حتی علوم غربی را تکمیل‌کننده مباحث حکمای ایران دانسته و معتقد است «عمده نکاتی که فیلسوفان غربی گفته‌اند، حکمای ما قبلاً عنوان کرده‌اند و فلاسفه غرب تنها این افکار را در قالب‌های جدید ریخته و نکات تازه‌ای بدان افزوده‌اند» (فروغی، ۱۳۱۷: ۱۵۷). باید گفت درک این روشن‌فکران از علم جدید روشن نبوده و آن را ادامه علم سنتی «خود» می‌دانستند و به همین دلیل خود این علم را مورد پرسش قرار نمی‌دهند. جهت مقایسه می‌توان گفت فارابی و بوعلی سینا بحث‌های خود درباره علم را از تعریف حوزه علم و دسته‌بندی میدان‌های علوم مختلف شروع می‌کنند. این سنت در میان روشن‌فکران تجدیدخواه ایران دیده نمی‌شود و آن‌ها اشتیاقی به تعریف حوزه عمل علم و توضیح درک خود از طبقه‌بندی علوم جدید نشان نمی‌دهند. حتی در میان روشن‌فکران متأخرتر در این دوره، یعنی کسانی مثل فروغی، حکمت، صدیق و کاظم‌زاده، که درباره لزوم توجه به میراث گذشتگان تذکر می‌دهند، نیز بحثی در این باره صورت نمی‌گیرد و آن‌جا که از سنت قدما بحث می‌شود مورد نظرشان ادبای بزرگ است و نه حکمایی مانند فارابی و ابن‌سینا و سنت اندیشه فلسفی‌ای که اینان پی‌افکنندند. مؤید این نظر صرف عمر دراز و آثار به‌جا مانده از این روشن‌فکران

درباره ادبیات و گرایش آنان به تحقیق و تتبع در این باره است. عمده آنان میراث گذشتگان را در تولیدات ادبی خلاصه می کنند و حفظ سنت گذشتگان و اختصاصات فرهنگ ایرانی را به معنای حفظ زبان فارسی می دانند.

هم کنار گذاشتن علوم سنتی و هم بازگشت به آن ها از نظمی گفتمانی تبعیت می کنند. در این نظم گفتمانی علمی مورد توجه بودند که انرژی ای را برای گفتمان ملی گرایانه فراهم می کردند و باقی مورد بی مهری قرار گرفتند. به عبارتی دیگر، علمی نظیر فنون نظامی، طب، مهندسی، معماری و جغرافیا که برای غلبه بر «دیگری» لازم اند و نیز علوم طبیعی و ریاضیات به دلیل اینکه پایه علوم مذکور محسوب می شدند، مهم تلقی گردید و به آموزش آن ها در ایران اقدام شد. به دلیل اینکه نسبت به «دیگری غربی» و نظر او درباره «خود شرقی» سوءظن وجود داشت، علوم انسانی که در آن ها صحبت از انسان به میان می آید، یکسره کنار گذاشته شد و علمی را که بی طرف دانسته می شد به دانشگاه ها وارد کردند و در کنار این علوم، در دانشگاه تهران، رشته ادبیات و الهیات گنجانده شد و تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی نیز در همین جهت صورت گرفت و توجه به آن ها جنبه ایدئولوژیک داشت. در واقع، اقدام به تأسیس فرهنگستان زبان فارسی را می توان نتیجه تراکم گفتمانی دانست که یکی از عناصر اصلی آن حفظ هویت فرهنگی ایرانی است و البته منظور از فرهنگ فقط در زبان فارسی خلاصه می شود و یگانه فعالیت صورت گرفته در حوزه ادبیات قابل مشاهده است و در سایر حوزه ها نظیر فلسفه، حکمت طبیعی و عملی کوششی جهت حفظ داشته ها صورت نمی پذیرد.

روشن فکران به دلیل نگاه تکامل گرا به تاریخ و کامل تر دانستن علوم غربی نسبت به علوم سنتی، می پنداشتند به علت سرعت حوادث جهانی ناگزیرند از علوم غربی که دنباله علوم ما، اما به شکلی کامل ترند، بهره گیرند و راهی را که غربیان در دو هزار سال طی کرده اند در مدت بسیار کوتاهی پیمایند و خود را هرچه زودتر به کاروان تمدن برسانند. آن ها بدین ترتیب با نادیده گرفتن علمی که به صورت سنتی در مراکز علمی ایران تحصیل می شد و کنار گذاشتن آن، به ایجاد گسستی میان علم سنتی و علم جدید یاری رساندند. البته این به معنی پایان حیات سنت در ایران نبود، چرا که دسته ای از روشن فکران در واکنش به مهمل خواندن علوم سنتی و رها کردن آن، از علوم غربی اعراض و یکسره خود را وقف علوم سنتی کردند. اما به دلیل

آنکه واکنش‌های این دو دسته نسبت به علم سنتی، ایدئولوژیک بود و هیچ‌یک خود را ملزم به ارائه دلیل نمی‌دیدند، میان‌شان بحث‌های آکادمیک درنگرفت و بحث‌هایشان در حد مخالفت‌ها و واکنش‌های احساسی نسبت به یکدیگر در روزنامه‌های آن دوره باقی ماند و ناهم‌زمانی میان مبانی علوم سنتی و علوم جدید مورد مذاقه قرار نگرفت.

در زمان رضاشاه، به دلیل اینکه توسعه و پیشرفت با انگیزه‌های ملی‌گرایانه موضوعیت دارد، داشتن نهادهای مدرن مانند دانشگاه مهم است و خود دانش موضوعیت ندارد. به همین دلیل است که می‌بینیم مدارس عالی موجود در تهران با هم ادغام شدند و دانشگاه تهران شکل گرفت، چون می‌پندارند ساختار دانشگاه صحیح نیست و مدارس عالی نمی‌بایست از هم جدا باشند. انگیزه تأسیس دانشگاه در ایران را می‌توان نخست در تربیت معلم و مهندس و پزشک، برای پاسخ‌گویی به نیازهای فوری جامعه مربوط دانست، و در وهله دوم، به وجود تصویری مبهم از مهم‌بودن نهاد دانشگاه به‌عنوان نماد توسعه.

به‌عنوان نتیجه‌گیری از این مبحث می‌توان گفت که روشن‌فکران ایرانی، به دلیل عدم تعمق درباره مبانی علم جدید، طبیعتاً گسست‌های معرفت‌شناسانه غرب را از چشم دور نگاه داشتند و به جهت اصرار بر استفاده از علوم طبیعی و مهندسی که در شرایط دشوار و متغیر حاکم بر ایران، راه‌حلی گریزناپذیر برای بقای کشور و حفظ آن در برابر بیگانگان دانسته می‌شد، بسیاری از علوم جدید را با تأسیس دانشکده‌های فنی، مهندسی و علوم پزشکی و علوم پایه در ایران مورد استفاده قرار دادند، بدون آنکه درباره مبانی این علوم چیزی پرسند. به علت عجله برای اخذ علوم و فنون و ناآگاهی از مبانی، علم جدید دنباله همان علم سنتی سه‌هزارساله دانسته شد و تحولات و چرخش‌های معرفت‌شناختی اساسی در نحوه نگرش انسان غربی به جهان از دید روشن‌فکران پنهان ماند. می‌توان گفت این امر تأییدکننده ایده «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» جواد طباطبایی است که آن را گسست غیرانتقادی با اندیشه قدیم و دریافت پذیرش غیرانتقادی ظواهر تمدن غرب، بدون دسترسی به مبانی فلسفی و عقلی آن، تعریف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۶۷).

عناصری که میشل فوکو در *دیرینه‌شناسی دانش* خود به‌عنوان شناسانه‌های عصر نوزایی برمی‌شمرد، مانند شأن بازخوانی و تفسیر و شرح‌نویسی متون کهن و یافتن مشابهت‌ها و یک‌پارچگی‌های کل کائنات، عناصری است که در ایران پس از ورود علوم جدید، حفظ

شده‌اند و همزمان از علمی که شناسانه‌های عصر کلاسیک را حمل می‌کنند بهره‌گیری شده است. در واقع، می‌توان گفت در ایران در عین حفظ شناسانه‌های معرفتی دوران پیش از قاجار، علوم اروپایی با شناسانه‌های مختص آن‌ها وارد گردید و ترکیب جدیدی خلق شد که به علت پرداختن به مبانی، کماکان در علوم غربی، مصرف‌کننده و در علوم سنتی، تکرارکننده مباحث قدماست، بی‌آنکه قادر به برقراری نسبتی میان این دو باشد، یا حتی به ضرورت انجام این کار رسیده باشد. حتی امروز نیز علوم ما از این گسست رنج می‌برند و گسست به وجود آمده نه تنها ترمیم نشد، بلکه گسترده‌تر گردید، چرا که فاصله زمانی ما با فضای فکری و معرفت‌شناختی دوران پیش از ورود علوم غربی بیشتر و بیشتر می‌شود و در نتیجه رسیدن به عمق نگرش آن دوران دشوارتر می‌گردد.

۵. ۴. علوم انسانی

انسان در حوزه علوم انسانی به انسان می‌اندیشد، و در واقع، علوم انسانی و فلسفه وابسته به آن نوعی خوداندیشی است و در این جاست که خود انسان به موضوع علم تبدیل می‌شود. دنیای مدرن در شرایطی به این دستاورد رسید که بخش بزرگی از جهان را از راه استعمار ضمیمه خود ساخت و در واقع، دانش علوم انسانی در مواجهه با این جوامع موجودیت یافت و موضوع آن شناخت مردم بربر این مناطق بود که نام شرق‌شناسی بر آن نهادند. در واقع، می‌توان گفت که علوم انسانی نتیجه مطالعات شرق‌شناسی در غرب بود و انسانی که موضوع این مطالعات قرار گرفته بود، شرقی نامتمدنی بود که باید مهار می‌شد. در نتیجه این دانش برای فرد شرقی موضوعیت پیدا نمی‌کرد. نیازی وجود نداشت که او خود را موضوع شناخت قرار دهد و در واقع، ابزارهای لازم برای این کار را نیز در اختیار نداشت.

از آن‌جا که دانش شرق‌شناسی، رشته‌های مختلف علوم انسانی را در جهت شناخت «دیگری» به خدمت گرفته بود، این علوم برای خود شرقیان محلی از اعراب نداشت و در انتقال علوم جدید، تنها علوم طبیعی، مهندسی و طب مورد نظر بوده است و در واقع، می‌توان گفت یکی از نتایج عدم تأمل در مبانی علم غربی و سؤال نکردن از نحوه نگرش انسان غربی به جهان، مغفول ماندن رشته‌های علوم انسانی در ایران بود. در واقع، ذیل گفتمان استعماری

مشاهده می‌شود که علوم انسانی در ایران نیز مورد بحث قرار نگرفتند و تنها به آثار ماندگار ادبیات که جهت حفظ بقای فرهنگ «خودی» باید به آن توجه می‌شد و نیز علم حقوق که برای حفظ قدرت حکومت به نظر لازم می‌آمد، پرداخته شد که نیاز به هر دوی آنها را با توجه به ایدئولوژی حاکم بر این دوره می‌توان دریافت.

در رجوع به گفتار روشن‌فکران این دوره، صدیق‌اعلم از اولین کسانی است که دربارهٔ این علوم لب به سخن می‌گشاید. نقطهٔ کانونی در سخنان او این است که «متخصصان علوم انسانی باید جامعه را راهنمایی کنند. چون جامعهٔ ایران در حال تغییر است، دانشگاهیان باید جامعه را در این راه جدید راهنمایی کرده و مشخص کنند که چه عناصری از فرهنگ ایرانی باید حفظ شده و چه عناصری از تمدن غرب گرفته شود تا بتوانیم در میان کشورهای اسلامی سرمشق باشیم و نیز دانشمندان بزرگی مانند دورهٔ طلایی تاریخ اسلام تربیت کنیم» (صدیق‌اعلم، ۱۳۱۳). از میان علوم مختلف، ادبیات برای صدیق اهمیت ویژه دارد، چرا که وقتی می‌خواهد از تربیت راهنما برای جامعه توسط دانشگاه سخن بگوید، کسانی را که در علوم و ادبیات به درجاتی رسیده‌اند مثال می‌زند. او خود مشخص می‌کند که از فرهنگ خودمان، قسمت‌های به درد بخوری که باید در حفظ آنها بکوشیم، شامل ادبیات، صنایع دستی خاص ایران و آداب و رسوم می‌شود و بخش‌هایی را که باید از تمدن غرب اخذ کرد، علوم و فنون آنهاست، که البته در این جا هم مراد علوم طبیعی و مهندسی است. این نکته که او از امکان تبدیل مدارس علوم دینی به دانشگاه علوم انسانی سخن گفته، نشان از آن دارد که او برای رشته‌های علوم انسانی غربی، همان وظیفه‌ای را قائل است که مدارس علوم دینی به‌طور سنتی در ایران عهده‌دار آن بوده‌اند، یعنی تهذیب اخلاق، پاسخ به نیازهای روحی و نیز هدایت جامعه. بدین ترتیب، سرنخی از عدم شناخت خود از ماهیت و مبانی علوم انسانی جدید به دست ما می‌دهد. حتی کسی مانند محمدعلی فروغی نیز که به اهمیت فلسفه برای انتقال علوم جدید به ایران پی برده است، منظورش از حفظ مشخصه‌های فرهنگ ایرانی، ادبیات و زبان فارسی بوده و نه فلسفه و حکمت الهی و طبیعی.

در واقع، در شرایطی که فهم درستی از ماهیت علوم انسانی غربی به وجود نیامده و کسانی مانند صدیق‌اعلم همان وظیفهٔ حوزه‌های علوم دینی را برای آن قائل بودند و اساساً انسان موضوع پرسش روشن‌فکران قرار نگرفت و رشته‌های علوم انسانی به‌جز ادبیات و حقوق مورد

توجه قرار نگرفتند، می توان انتظار داشت که علوم انسانی در ایران شکل نگیرد و اگر در سال های بعد به مرور تمام رشته های علوم انسانی در دانشگاه های ایران دایر گشت، پرسش از انسان، توانایی ها، محدودیت ها و نحوه عمل او، برانگیزاننده اخذ این علوم نشده بود، بلکه خواست دولت ها برای دستیابی به توسعه و کنترل توده های داخلی در این امر دخیل بوده است.

۶. سخن پایانی

در این تحقیق با رجوع به آثار شش روشن فکر اثرگذار در فاصله زمانی میان تأسیس اولین و دومین دانشگاه در ایران، برخی فرضیات از قبیل نگاه ابزاری به علم، سکوت درباره مبانی علوم جدید و ساده انگاری درباره نسبت علوم سنتی و علوم جدید مورد تأیید قرار گرفت و نشان داده شد که پیش فرض هایی از قبیل در نظر گرفتن علوم غربی به عنوان دنباله علوم سنتی و جستجوی ردپای علوم جدید در متون قدیمی، امکان تعمق در ماهیت و مبانی تفکر غربی را از روشن فکران گرفت و نیز امکان بررسی نسبت میان علوم جدید و سنتی را به وجود نیارود و به وقوع گسست میان این دو شتاب بخشید. همچنین به ویژگی دیگر مواجهه ایرانیان با علوم جدید اشاره شد، یعنی سیاستمدار بودن کارگزاران ورود علم به ایران، که پیامد این امر در نظر گرفتن علم به عنوان ابزاری جهت پر کردن فاصله ما با غرب و تجهیز دولت در برابر بیگانگان است. در نتیجه، پرسش اساسی که دانشمندان در نهاد علم باید بدان پاسخ می گفتند چگونگی توسعه و متمدن شدن ایران بود. این بدان معنی است که حوزه عمل دانشمندان از پیش تعیین شده و در نتیجه امکان تأمل درباره ماهیت دوران جدید از آنان سلب شد.

به نظر می رسد که «بدون فهم بنیادهاى معرفتى دانش ما از علوم اجتماعى جدید، نمى توانیم نظامى از تولید دانش به وجود آوریم که فهم تجربه مدرنیته ما را وجهه همت خود سازد» (توفیق، ۱۳۸۸). ضروری است که مطالعات عمیق تری در خصوص شکل گیری درک ما از علوم جدید و نسبت آن با علوم سنتی صورت پذیرد. با توجه به مشکلاتی که امروزه نهاد علم در ایران با آن ها دست به گریبان است و انتظاراتی که از این نهاد وجود دارد و بررسی رویارویی دوگانه ایرانیان با علوم جدید که به دو مسیر رویگردانی از علوم سنتی یا علوم جدید انجامید، باید گفت «تقلید و اعراض به هر حال تقلید از امری و اعراض از امر دیگری است،

خواه این تقلید از سنت قدیم باشد یا ایدئولوژی ناشی شده از اندیشه جدید، و خواه این اعراض از گذشته باشد یا از حال. تأسیس اندیشه جدید در رویارویی با اندیشه قدیم و اندیشیدن در سرشت دوران جدید امکان‌پذیر خواهد شد و بنیاد نوزایش ایرانی جز بر شالوده اندیشه دوران جدید استوار نخواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۱۲).

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۰) *مدرنیته ایرانی؛ روشن‌فکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران*، تهران: اجتماع.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۱۲) *مقالات جمالیه*، به تصحیح میرزا لطف‌الله‌خان اسدآبادی، تهران: دهلی نو.
- بروجردی، مهرزاد و جمشید شیرازی (۱۳۷۷) *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، تهران: نشر و پژوهش فروزان‌فر.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۸۸) «بحران علوم اجتماعی و نظریه پسااستعماری»، *مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران* (در دست انتشار).
- توفیق، ابراهیم (۱۳۸۸) *مصاحبه با سایت انجمن جامعه‌شناسی ایران*، <http://hamava.org/node/>
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸) *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱) *حیات یحیی*، چهار جلد، تهران: عطار/فردوسی.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۳) *موانع رشد علمی ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ریترز، جورج (۱۳۷۴) *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- کرایب، یان (۱۳۸۵) *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۰۴) *سه مکتوب و صدخطابه*، (نسخه خطی).
- کچویان، حسین (۱۳۸۲) *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش*، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹) *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۷) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل وزارت امور خارجه.

صدیق اعلم، عیسی (۱۳۱۳) «روش علمی در تعلیم و تربیت»، تهران: مجله تعلیم و تربیت، بهمن ماه.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸الف) سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران: علمی فرهنگی.
فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸ب) سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران، تهران: خدمات فرهنگی رسا.

فروغی، محمدعلی (۱۳۱۶) مقالات محمدعلی فروغی، جلد دوم، تهران: چاپخانه محمدعلی فردین.

فروغی، محمدعلی (۱۳۱۷) سیر حکمت در اروپا، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.

فروغی، محمدعلی (۱۳۱۶) پیام من به فرهنگستان، تهران: فرهنگستان.

فروغی، محمدعلی (۱۳۰۶) اندیشه های دور و دراز، استانبول: بی نا.

قانعی راد، محمدامین (۱۳۷۹) جامعه شناسی رشد و افول علم در ایران، تهران: مدینه.

غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۷۹) جادوی گفتار، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۹) آشنایی ایرانیان با فلسفه های غربی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

میرزا ملکم خان (۱۳۲۷) مجموعه آثار میرزا ملکم خان، گردآوری محمد محیط طباطبایی، تهران: کتابخانه دانش.

Bhabba, Homi (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.

Chakrabarty, D. (1992) "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Past?", in *Representation*, 37: 1-26.

Foucault, Michel (1972) *Archeology of Knowledge*, Trans. A. M. Sheridan Smith, London: Tavistock.

Johnston, Barbara (2008) *Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell, Second Edition.

Loomba, Ania (2005) *Colonialism/Postcolonialism*, London: Routledge, Second Edition.

- Nandy, Ashis (1988) *Science, Hegemony and violence*, United Nation University Press.
- Nandy, Ashis (1998) "Defining a New Cosmopolitanism: Towards a Dialogue of Asian Civilisations", in *Kuan-Hsing Chen, ed., Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, London: Routledge: 142-9.
- Randeria, Shalini (2001) *National Heritage; National Canon, "Beyond Sociology and Socio-cultural Anthropology"*, Colegium Budapest Conference.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987) *In Other World: Essays in Cultural Politics*, London: Routledge.