

The Language of Politics and the Encounter with Modernity: An Analysis of Language-Games of Power in Contemporary Iran

Mohammadreza Salehi Vasigh^{*}
Seyyed Mahdi Sadatinejad^{**}

The present research explains Iran's encounter with modernity not as a substantive dispute, but as a disruption of the "grammar of politics" and a shift in the rules of the language-games of power. The central question is why democracy and civil society have not become institutionalized in Iran, even while works such as Al-e Ahmad's Gharbzadegi (Westoxification) or Shariati's "revolutionary martyrdom" continue to reconstruct political reality. The theoretical framework rests on three principles: the historicity of concepts, the grammatical incompatibility of language-games, and re-grammaring as political action. Iranian intellectuals, functioning as engineers of political grammar, are grounded in structural contradictions. Al-e Ahmad makes cultural resistance the dominant discourse via the "pathology" of the West; Shariati produces the language of revolution by re-engineering religious concepts; Shayegan makes living within multiple language-games possible via "fragmented identity"; Soroush historicizes revelation and democratizes religious authority; Shabestari reveals tyranny by critiquing the language of taklif (duty/obligation); and Malekian enables rational dialogue through conceptual precision. The conclusion is that contemporary Iran's intellectual history must be understood as a history of the transformation of the rules of the language-game of politics.

^{*} Corresponding Author: Ph.D. in Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
mo.rezasalehi@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-1157-6326>

^{**} Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

msadatinejad@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-4802-0735>

Keywords: Language-games of power, grammar of politics, conceptual engineering, encounter with modernity, Iranian intellectualism.

Introduction

At the outset of this research, we addressed one of the most fundamental philosophical developments of the twentieth century: the “linguistic turn,” which elevated language from a neutral tool for representing reality to a constitutive and foundational level. Relying on the works of Frege, Austin, Foucault, Bourdieu, and Habermas, we demonstrated that political conflicts occur not merely over the distribution of resources, but at a deeper level over the definition of concepts and the control of discursive rules. However, we noted that the bulk of these theories have focused on discourse at a macro level, paying insufficient attention to the finer, more fundamental layers of language namely, grammar and the rules of language-games in the Wittgensteinian sense. Consequently, we turned to the later philosophy of Wittgenstein to provide a framework for more precise analysis.

We described Iran’s encounter with modernity, which began in the late nineteenth century and continues to the present, as a prominent example of a “grammatical crisis” a crisis in which two systems of semantic rules were in tension, with no possibility of simple translation between them. We traced the historical trajectory of this encounter from the Constitutionalist intellectuals, to the generation of Al-e Ahmad, Shariati, and Shayegan in the 1960s and 1970s, and subsequently to late religious intellectualism in the works of Soroush and Shabestari. In our literature review, we categorized existing studies into three types: content-critical studies that view language primarily as a tool for conveying meaning; ideological-dualist studies that assume the semantic stability of concepts such as “the West” or “tradition”; and macro-discourse studies that remain at a high level of abstraction without addressing the finer layers of language. Based on this, we identified a theoretical-methodological gap that shaped our central research question: How can we understand Iran’s encounter with modernity as a struggle over redefining the grammar of politics?

Methodology

To answer this question, we utilized a conceptual-grammatical analysis approach, in which key political concepts served as our unit of analysis. Our method comprised three steps: reconstructing the prior grammar of a concept, identifying the grammatical operations performed by the intellectual, and evaluating the political consequences of this re-grammaring. We constructed our theoretical framework by combining three approaches: applying Spragens's four-stage model to clarify the historical context of intellectual crises; employing Skinner's concepts of "normative vocabulary" and "affirmative action" (کنش/ایجابی) to reveal the operational and political dimensions of conceptual innovation; and utilizing the later Wittgenstein's theory of "language-games," "grammar," and "forms of life" to analyze the underlying rules of meaning-making. We selected thinkers who have directly intervened in the redefinition of fundamental political concepts: Al-e Ahmad, Shariati, Shayegan, Soroush, Shabestari, and Malekian. This selection was based on two complementary logics: a theoretical logic (the degree of the thinker's intervention in the linguistic and semantic rules of politics) and a historical-spectral logic (the continuity and transformation of the encounter with modernity from the 1960s to the present).

Discussion and Findings

In our case analysis, we demonstrated that each thinker, by intervening at the level of semantic rules, constructed a new grammar that itself carried structural contradictions. Regarding Al-e Ahmad, we argued that by combining "West" and "-strickenness" (-zadegi), he shifted modernity from the language-game of "politics and choice" to the language-game of "medicine and therapy," thereby transforming the political opponent into a "patient." We showed that his rigid dualisms (authenticity vs. imitation) created a "grammatical monopoly" that excluded a third position from the sphere of meaningfulness. Writing on Shariati, we argued that by redefining "martyrdom" from a passive event into a history-making action, he created the language of revolutionary mobilization, yet we showed that by essentializing the "Imamate" and maintaining a command

structure, he remained trapped in the conflict between “individual consciousness” and “obedience to leadership.”

In our examination of Shayegan, we clarified that through “fragmented identity” and “parallel consciousnesses,” he opened the possibility of living in multiple language-games; however, we concluded that he lacked a clear criterion for distinguishing “living tradition” from “dead tradition,” and his intermediary grammar led to relativism devoid of prescriptive power. In analyzing Soroush, we showed that by separating “Sharia” from “human understanding,” he moved revelation from “absolute divine command” to “sacred human experience,” thus democratizing religious legitimacy; yet, we argued that his simultaneous effort to maintain sanctity while accepting the historicity of interpretation led to ambiguity in defining “the self of religion.” Writing on Shabestari, we noted that through the theory of the “prophetic reading of the world,” he considered the Quran to be the “Prophet’s speech” rather than direct divine speech, effectively deconstructing the language of duty (*taklif*); however, we showed that he provided no clear criterion for distinguishing “prophetic revelation” from “mystical inspiration.” In our analysis of Malekian, we demonstrated that by dividing beliefs into “objective” (*āfāqi*) and “subjective” (*anfosi*), he sought to base the public sphere on empirical rationality; we argued, however, that this division itself rested on a secular presupposition that marginalized the majority of religious beliefs. We also showed that in his critique of metaphysics, he relied on metaphysical presuppositions himself. In our comparative analysis, we concluded that in escaping traditional grammar, all these thinkers became trapped in new grammars that reproduced similar structural limitations; we found the root of this paradox in the “untranslatability” between language-games based on different forms of life.

Conclusion

In our conclusion, we demonstrated that Iran’s encounter with modernity is, beyond an ideological dispute, a struggle over the rules of the language-game of power. We argued that every instance of re-grammaring, while conceptually innovative, has been grounded in a structural contradiction rooted in a shared fundamental challenge: the

untranslatability between language-games based on different forms of life. We showed that democracy is not merely a political system but a specific language-game that demands a form of life based on negotiation, pluralism, and the acceptance of uncertainty. We argued that the incompatibility of this language-game with the authoritarian grammar of certainty and hierarchy in Iran explains why the superficial adoption of modern concepts has been more prevalent than their deep internalization.

The essential paradox revealed in this research is that intellectuals, in their attempt to escape traditional grammar, became captives of new grammars that reproduced similar limitations: we showed that Shayegan remained reliant on Western hermeneutic vocabularies, Soroush fueled interpretive relativism, Shabestari reached a grammatical dead-end, and Malekian, in rejecting metaphysics, relied on metaphysical presuppositions. We concluded that the primary implication of these findings for understanding contemporary Iranian politics is that legitimacy crises are rooted in the structural conflict between the official language, based on the grammar of duty, and the social language, based on participatory concepts a tension that explains why formal reforms, without changes to the underlying structure of the language of politics, have often failed. Finally, we stated that although we have illuminated these grammatical dynamics, we do not offer a definitive solution for overcoming the untranslatability between language-games, positing instead that sustainable transformation depends on designing strategies for constructive interaction between different forms of life.

References

- Al-e Ahmad, J. (1977) *Gharbzadegi* [Westoxification] (A. Mostafavi, Ed.). Ravaq. [in Persian]
- Bourdieu, P. (1991) *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- Foucault, M. (1972) *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969)
- Habermas, J. (2003) *Truth and justification* (B. Fultner, Ed. & Trans.). The MIT Press. (Original work published 1999)
- Hashemian, F. S., & Ghaffari Qarabagh, S. A. (2025) *Baz-khani-ye enteqadi-ye mo'alefeh-haye modernite dar ma'naviyat-e jadid bar اساس-*

e andisheh-haye Allameh Tabatabaei [A critical rereading of the components of modernity in new spirituality based on the thoughts of Allameh Tabatabaei]. *Biannual Journal of Islamic Spirituality Studies*, 3(1), 191–224.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.68866.1086> [in Persian]

Hesam-Ghazi, R., & Nezhad-Iran, M. (2022) *Risheh-yabi-ye tahavvol-e negaresh-e Dariush Shayegan be modernite* [Tracing the roots of the evolution in Dariush Shayegan's attitude toward modernity]. *Political Quarterly*, 52(3), 665–690.

<https://doi.org/10.22059/jpq.2023.318019.1007734> [in Persian]

Honari Latifpour, Y., et al. (2024) *Baznamayi-ye zehniyat-e Doctor Ali Shariati dar bab-e modernite* [Representation of Dr. Ali Shariati's mentality regarding modernity]. *Journal of Islamic Revolution Research*, 14(52), 73–92.

<https://doi.org/10.22084/rjir.2024.29219.3778> [in Persian]

Imani, A., & Azarang, P. (2024) *Barresi-ye tatbiqu-ye movajeheh ba modernite-ye gharbi dar ara-ye falsafi-ye Seyyed Ahmad Fardid va Reza Davari* [A comparative study of the confrontation with Western modernity in the philosophical views of Seyyed Ahmad Fardid and Reza Davari]. *Contemporary Political Essays*, 15(1), 197–227.

<https://doi.org/10.30465/cps.2023.41318.3018> [in Persian]

Malekian, M. (n.d.-a) *Aqlaniyat va zendegi-ye aqlani* [Rationality and rational life]. [PDF file]. [in Persian]

Malekian, M. (n.d.-b) *Chalesh-haye din va modernism dar jahan-e Eslam* [Challenges of religion and modernism in the Islamic world] (S. N. Ahmadi, Interviewer). *Khat-e Sevvom*, (3–4).

<https://bidgoli1371.blogfa.com/category/22> [in Persian]

Malekian, M. (2012) *Aqlaniyat va ma'naviyat ba'd az dah sal* [Rationality and spirituality after ten years].

<https://bidgoli1371.blogfa.com/post/143> [in Persian]

Malekian, M. (2013) *Vahy va tajrobe-ye dini-ye Payambar (pbuh)* [Revelation and the religious experience of the Prophet]. [PDF file]. [in Persian]

Mojtahed-Shabestari, M. (2002a) *Naghd-i bar qera'at-e rasmi az din (bohran-ha, chalesh-ha, rah-hal-ha)* [A critique of the official reading of religion (crises, challenges, solutions)]. *Tarh-e No.* [in Persian]

Mojtahed-Shabestari, M. (2002b) *Hermeneutik, kitab va sonnat (farayand-e tafsir-e vahy)* [Hermeneutics, the book, and tradition (the process of interpreting revelation)]. *Tarh-e No.* [in Persian]

- Mojtahed-Shabestari, M. (2008) *Theori-ye qera'at-e nabavi az jahan* [The theory of the prophetic reading of the world] (F. Noroozi, Ed.). Anjoman-e Ehyagaran-e Falsafe-ye No. [in Persian]
- Nezhad-Iran, M., & Hesam-Ghazi, R. (2024) *Tamayoz-e rooykard-e siasi ba rooykard-e falsafi be mafhoom-e gharbzadegi dar andisheh-ye Al-e Ahmad va Shayegan* [Distinction between political and philosophical approaches to the concept of Westoxification in the thought of Al-e Ahmad and Shayegan]. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 14(4), 1–19.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.370747.1686> [in Persian]
- Pourzaki, G. (2024) *Tahavvol dar adat-vareh-haye meidan-e rowshanfekri-ye orfi dar movajehheh ba modernite va gharb* [Transformation in the habitus of the secular intellectual field confronting modernity and the West]. *Theoretical Politics Research*, (36), 231–257. [in Persian]
- Sabbagh Kaljahy, H., et al. (2023) *Ta'ammoli dar nesbat-e sonnat va tajaddod-garaei dar andisheh-ye Shariati* [A reflection on the relation between tradition and modernism in Shariati's thought]. *Fundamental Western Studies*, 14(2), 119–139.
<https://doi.org/10.30465/os.2024.48820.1981> [in Persian]
- Shariati, A. (1971). *Tashayyo'-e Alavi va Tashayyo'-e Safavi* [Alid Shi'ism and Safavid Shi'ism]. Hosseiniyeh Ershad Publications. [in Persian]
- Shariati, A. (2012) *Ommat va emamat* [Ummah and Imamate]. Teribon-e Mostaz'afin. [in Persian]
- Shayegan, D. (1999). *Asia dar barabar-e Gharb* [Asia facing the West]. Amirkabir. [in Persian]
- Shayegan, D. (2001) *Bot-haye zehni va khatere-ye azali* [Mental idols and perennial memory]. Amirkabir. [in Persian]
- Skinner, Q. (1969). *Meaning and understanding in the history of ideas*. *History and Theory*, 8(1), 3–53.
<https://doi.org/10.2307/2504188>
- Skinner, Q. (2016) *Ideas in context: Conversation with Quentin Skinner* (H. Li, Interviewer). *The Chicago Journal of History*, 1(2), 119–127.
- Soroush, A. (1988). *Bast va qabz-e theoric-e shari'at* [The theoretical contraction and expansion of religion]. Keyhan-e Farhangi. [in Persian]
- Soroush, A. (2006) *Bast-e tajrobe-ye nabavi* [The expansion of prophetic experience]. Serat Cultural Institute. [in Persian]
- Spragens, T. A. (2010) *Fahm-e nazariye-haye siasi* [Understanding political theory] (F. Rajaei, Trans.; 6th ed.). Agah. [in Persian]
- Wittgenstein, L. (2001) *Pazhoohesh-haye falsafi* [Philosophical investigations] (F. Fatemi, Trans.). Nashr-e Markaz. [in Persian]

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۲۶-۱۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

زبان سیاست و مواجهه با مدرنیته: تحلیل بازی‌های زبانی قدرت در ایران معاصر

محمد رضا صالحی وثیق*

سید مهدی ساداتی نژاد**

چکیده

پژوهش حاضر مواجهه ایران با مدرنیته را نه نزاعی محتوایی، بلکه برهم خوردن «گرامر سیاست» و جابه‌جایی قواعد بازی‌های زبانی قدرت تبیین می‌کند. پرسش اصلی این است که چرا دموکراسی و جامعه مدنی در ایران نهادینه نمی‌شوند، حال آنکه «غرب‌زدگی» آل احمد یا «شهادت انقلابی» شریعتی واقعیت سیاسی را باز می‌سازند. چارچوب نظری بر سه اصل استوار است: تاریخ‌مندی مفاهیم، ناسازگاری گرامری بازی‌های زبانی، و بازگرامر سازی به مثابه کنش سیاسی. روشنفکران ایرانی همچون مهندسان گرامر سیاسی، بر تناقضات ساختاری استوارند. آل احمد با «بیماری‌وارگی» غرب، مقاومت فرهنگی را گفتمان مسلط می‌کند؛ شریعتی با بازمهندسی مفاهیم دینی، زبان انقلاب را تولید می‌کند؛ شایگان با «هویت چندپاره»، زیست در چند بازی زبانی را ممکن نشان می‌دهد؛ سروش وحی را تاریخی و اقتدار دینی را دموکراتیزه می‌کند؛ شبستری با نقد زبان تکلیف، استبداد را برملا می‌کند؛ ملکیان با دقت مفهومی، گفت‌وگوی

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
mo.rezasalehi@ut.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-1157-6326>

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
msadatinejad@ut.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-4802-0735>



عقلانی را ممکن می‌سازد. نتیجه آن است که تاریخ فکری معاصر ایران را باید تاریخ تحول قواعد بازی زبانی سیاست دانست.

واژه‌های کلیدی: بازی‌های زبانی قدرت، گرامر سیاست، مهندسی مفهومی، مواجهه با مدرنیته و روشن‌فکری ایرانی.

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین تحولات فلسفی قرن بیستم، چرخش زبانی بود که زبان را از ابزاری خنثی برای بازنمایی واقعیت، به سطحی سازنده ارتقا داد. این چرخش، ریشه‌دار در آثار فرگه، پیرس، آستین و کواین، نشان داد منازعات سیاسی نه تنها بر سر توزیع منابع، بلکه در سطحی عمیق‌تر بر سر تعریف مفاهیم و کنترل قواعد گفتمانی رخ می‌دهند (Habermas, 2003: 64). فوکو با مفهوم نظام‌های گفتمانی نشان داد قدرت در شبکه‌های معرفت-قدرت تولید می‌شود و تعیین می‌کند چه چیزی قابل گفتن است (Foucault, 1972: 49)؛ بوردیو زبان را ابزار خشونت نمادین دانست که نابرابری را طبیعی جلوه می‌دهد (Bourdieu, 1991: 43). با این حال این نظریه‌پردازی‌ها عمدتاً بر گفتمان کلان مانده و کمتر به لایه ریزتر و بنیادین زبان، یعنی گرامر و قواعد بازی‌های زبانی، پرداخته‌اند. در همین ارتباط، فلسفه متأخر ویتگنشتاین (۱۹۵۳) ظرفیتی تحلیلی منحصر به فرد فراهم می‌آورد. او زبان را مجموعه‌ای از بازی‌های زبانی دانست که هر یک به شکلی خاص از زندگی گره خورده و قواعد درونی خود را دارد؛ گرامر نیز قواعدی است که تعیین می‌کند یک مفهوم چگونه و در چه بستری به کار می‌رود. این چارچوب سه دستاورد دارد: تبیین می‌کند چرا مفاهیم سیاسی در انتقال میان بسترهای فرهنگی معنای خود را از دست می‌دهند یا بی‌معنا می‌شوند؛ نشان می‌دهد تحولات سیاسی بنیادین مستلزم بازگرامرسازی‌اند، یعنی بازتعریف قواعد امکان‌دهنده سخن گفتن و عمل کردن؛ و آشکار می‌سازد اقتدار سیاسی نه فقط در کنترل نهادها، بلکه در انحصار حق تعیین قواعد بازی نهفته است.

مواجهه جوامع غیرغربی با مدرنیته از نیمه دوم قرن نوزدهم، فرایندی چندلایه و متناقض بوده است. مدرنیته فراتر از نهادها و فناوری‌ها، نظامی مفهومی بر گرامری خاص از سیاست است، برآمده از تجربه تاریخی اروپا: تفکیک حوزه عمومی و خصوصی، جدایی دین از سیاست، فردگرایی روش‌شناختی و دموکراسی مبتنی بر رضایت. ورود این بسته مفهومی به جوامعی با گرامر متفاوت نه تعارضی صرفاً ایدئولوژیک، بلکه بحرانی گرامری پدید می‌آورد که دو نظام قاعده را در تنش بی‌امکان ترجمه قرار می‌دهد؛

ناسازگاری‌ای حل‌ناشدنی با انتخاب میان سنت و مدرنیته، چون مسئله در سطح قواعدی است که تعیین می‌کند چه چیزی اساساً قابل‌اندیشیدن است.

مواجهه ایران با مدرنیته، از اواخر قرن نوزدهم تاکنون، نمونه‌ای برجسته از این بحران گرامری است که با فشار استعماری، شکست نظامی و تحقیر فرهنگی درآمیخت. تاریخ فکری معاصر ایران را می‌توان تلاشی پیوسته برای بازگرامسازی سیاست خواند: روشن‌فکران مشروطه‌خواه با مفاهیمی چون مشروطیت و ملت کوشیدند گرامری برای سیاست مدرن بسازند، هرچند اغلب ناکام ماندند. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، با نارضایتی از مدرنیزاسیون پهلوی، آل‌احمد با غرب‌زدگی، شریعتی با بازتفسیر انقلابی اسلام و شایگان با تحلیل بحران هویت، سه صورت متفاوت از این مواجهه را نمایندگی کردند. پس از انقلاب ۱۳۵۷، چالش شکل تازه‌ای یافت: سازگار کردن نظامی دینی با مفاهیمی چون مشارکت و پاسخگویی، که روشن‌فکری دینی متأخر به‌ویژه در آثار سروش و شبستری پاسخی به آن بود. با این‌همه، در انبوه مطالعات موجود، خلأیی نظری-روشن‌شناختی باقی مانده: فقدان تحلیلی نظام‌مند از بُعد گرامری این مواجهه؛ مطالعاتی که عمدتاً به محتوای آرا یا پیامدهای اجتماعی مدرنیته پرداخته و زبان را ابزار بیان تغییر دانسته‌اند، نه سطح بنیادین وقوع آن. چرا جامعه مدنی با وجود دهه‌ها بحث همچنان در حاشیه گفتمان سیاسی مانده؟ چرا حقوق بشر بیشتر به زبان حقوقی صوری درآمده تا بازی زبانی زیسته؟ و برعکس، چرا مفاهیمی برساخته چون غرب‌زدگی یا شهادت انقلابی توانستند واقعیت‌های سیاسی تازه بیافرینند؟

پژوهش حاضر می‌کوشد پاسخ دهد که مواجهه ایران با مدرنیته را چگونه می‌توان مبارزه‌ای بر سر بازتعریف گرامر سیاست فهمید، و چه سازوکارهای گرامری-زبانی در آن عمل کرده‌اند. از رویکرد تحلیل مفهومی-گرامری بهره می‌گیریم که مفاهیم کلیدی سیاسی را واحد تحلیل قرار می‌دهد، طی سه گام: بازسازی گرامر پیشین مفهوم، شناسایی عملیات گرامری روشن‌فکر، و ارزیابی پیامدهای سیاسی بازگرامسازی. متفکران منتخب هم در بازتعریف مفاهیم بنیادین نقش مستقیم داشته‌اند و هم تداومی تاریخی از دهه ۱۳۴۰ تاکنون را نمایندگی می‌کنند. یافته‌ها نشان می‌دهد این مواجهه، در عمق خود، مبارزه‌ای بر سر گرامر قدرت بوده که ساختار بنیادین زبان سیاست را دگرگون ساخته است.

پیشینه پژوهش

مطالعات موجود درباره مواجهه ایران با مدرنیته را می‌توان در سه دسته اصلی صورت‌بندی کرد. این دسته‌بندی برحسب موضوعات و پرسش‌هایی است که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، نه به این معنا که خود آثار الزاماً مدافع یا بازتولیدکننده آن چارچوب‌ها باشند.

بررسی‌های محتوایی - انتقادی: بخش مهمی از پژوهش‌ها مانند مطالعه هاشمیان و غفاری قره‌باغ (۱۴۰۳) و لطیف‌پور و همکاران (۱۴۰۳) به واکاوی پیامدهای فرهنگی و اجتماعی مدرنیته پرداخته‌اند: فردگرایی، سکولاریسم، مصرف‌گرایی و دگرگونی سبک‌های زیست. این آثار در پی نقد و ارزیابی این پیامدها بوده‌اند، نه ضرورتاً در موضع‌گیری ایدئولوژیک نسبت به آنها. با این حال پیش‌فرض مشترک بسیاری از این بررسی‌ها این است که زبان، ابزاری برای انتقال معنا تلقی می‌شود. در نتیجه تغییرات سیاسی به ورود یا رد «ایده‌های مدرن» فروکاسته می‌شود، بی‌آنکه به قواعد زبانی‌ای که اصلاً امکان فهم یا نفی این ایده‌ها را پدید می‌آورند، توجه گردد.

بررسی‌های ایدئولوژیک - دوگانه‌ساز: دسته دیگری از مطالعات از جمله ایمانی و آذرنگ (۱۴۰۳)، نژاد ایران و حسام قاضی (۱۴۰۳) و صباغ کلجاهی و همکاران (۱۴۰۲) به تحلیل نحوه بازنمایی تقابل «سنت/ مدرنیته» در گفتمان‌های فکری و سیاسی ایران پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها خود به بازتولید این دوگانه دامن نمی‌زنند، بلکه می‌کوشند سازوکارها، پیامدها و دلالت‌های آن را توضیح دهند. نقطه ضعف مشترک در این دسته، مفروض گرفتن ثبات معنایی مفاهیمی چون «غرب»، «سنت» یا «دموکراسی» است؛ امری که امکانی برای تحلیل میانجی و مطالعه انعطاف‌پذیری قواعد زبانی در تعیین معانی فراهم نمی‌کند.

بررسی‌های گفتمان‌محور کلان: گروهی از پژوهش‌های متأخر، با بینش گفتمانی و کلان، این مسئله را در سیاست ایران بررسی کرده‌اند. حسام قاضی و نژاد ایران (۱۴۰۱) و پورزکی (۱۴۰۳) به مطالعه هژمونی ایدئولوژیک و سازوکارهای کلان گفتمان سیاسی در ایران پرداخته‌اند. این آثار، سطح مهمی از تحلیل را روشن ساخته‌اند، اما در همان مقیاس کلان باقی مانده و کمتر به لایه‌های ریزتر ویتگنشتاینی زبان یعنی «گرامر» و

«بازی‌های زبانی» اشاره کرده‌اند. به بیان دیگر، آنها به چگونگی شکل‌گیری یا استهلاک معناداری مفاهیم در سطح کاربردهای روزمره و قواعد استعمال توجه نکرده‌اند. وجه مشترک این مطالعات، عدم ورود به سطح زبان به مثابه کنش سازنده قدرت است. این غفلت موجب مغفول ماندن پرسش‌های بنیادین شده: چرا مفاهیمی چون «جامعه مدنی» یا «حقوق بشر» با وجود طرح مکرر نتوانسته‌اند به بازی زبانی مسلط تبدیل شوند؟ چگونه مفاهیمی چون «غرب‌زدگی» آل احمد یا «شهادت انقلابی» شریعتی توانسته‌اند واقعیت سیاسی نوین خلق کنند؟ پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم تحلیلی است که قواعد درونی زبان سیاست را مورد کاوش قرار دهد. پژوهش کنونی بر آن است تا این خلأ پارادایمی را برطرف کند: نشان دهد که مواجهه ایران با مدرنیته باید در سطح تحول گرامر سیاست فهمیده شود، نه صرفاً تغییر محتوا یا گفتمان. با تکیه بر مفاهیم ویتگنشتاین متأخر، زبان سیاست نه به عنوان ابزار، بلکه به مثابه میدان اصلی قدرت تحلیل می‌شود و آشکار می‌سازد که چگونه روشن‌فکران ایرانی از آل احمد تا ملکیان، با بازتعریف واژگان و خلق بازی‌های زبانی جدید، قواعد امکان و حدود مشروعیت در سیاست را دگرگون ساخته‌اند.

چارچوب نظری

تحلیل مفاهیم سیاسی در بستر تاریخی، مستلزم چارچوبی است که نسبت میان زمینه اجتماعی، زبان و تحول اندیشه را روشن کند. توماس اسپریگنز در «فهم نظریه‌های سیاسی»، الگویی چهارمرحله‌ای ارائه می‌دهد که نشان می‌دهد چگونه متفکران در واکنش به بحران‌های زمانه، مفاهیم تازه می‌سازند: نظریه‌پردازی با «مشاهده بحران» آغاز می‌شود، جایی که متفکر درمی‌یابد واژگان موجود توان توضیح یا حل مسائل را ندارد؛ سپس در مرحله «تشخیص»، علت بحران کلایده و ناکارآمدی گرامر سیاسی موجود آشکار می‌شود؛ در «بازسازی تخیلی پولیس»، متفکر با خلق یا بازتعریف مفاهیم، نظامی جدید تصور می‌کند؛ و سرانجام در «تجویز»، این مفاهیم به مثابه راهکارهای عملی ارائه می‌شوند (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۷-۵۰). این الگو برای تحلیل

روشن‌فکران ایرانی حیاتی است، زیرا نشان می‌دهد نوآوری مفهومی نه فعالیتی انتزاعی، بلکه پاسخی به شرایط تاریخی مشخصی است که در آن زبان سیاسی موجود توان معناسازی را از دست داده است.

کوئنتین اسکینر در «معنا و فهم در تاریخ اندیشه‌ها»، بعد زبانی این فرآیند را عمیق‌تر کرد. او استدلال کرد که فهم یک متن سیاسی نه تنها به محتوای آن، بلکه به «کنش ایجابی»^۱ نویسنده نیازمند است: «سؤال اصلی نه این است که نویسنده چه گفته، بلکه این است که او با گفتن آنچه می‌خواسته انجام دهد» و باید دانست «او در کدام گفت‌وگوها مشارکت می‌کرده و به چه پرسش‌هایی پاسخ می‌داده است» (Skinner, 1969: 49). اسکینر در آثار متأخرش، مفهوم «واژگان نرماتیو» را توسعه داد و نشان داد هر جامعه واژگان محدودی برای توجیه کنش سیاسی دارد؛ نوآوری مفهومی همواره در تنش با این واژگان صورت می‌گیرد: متفکر یا مفهومی تازه می‌سازد یا مفهوم موجود را به شیوه‌ای غیرمعمول به کار می‌گیرد (Skinner, 2016: 121). این «بازی با واژگان» کنشی سیاسی است که مرزهای گفتمان مشروع را دوباره ترسیم می‌کند؛ چنان‌که وقتی آل‌احمد «غرب‌زدگی» را می‌سازد یا سروش «وحی» را بازتعریف می‌کند، قواعد بازی زبانی سیاسی را مستقیماً دگرگون می‌سازند.

این رویکرد با فلسفه زبان ویتگنشتاین پیوندی عمیق دارد. لودویک ویتگنشتاین در «پژوهش‌های فلسفی»، برخلاف رویکرد سنتی که زبان را آینه‌ای خنثی می‌دانست، آن را عاملی فعال در ساخت واقعیت اجتماعی و روابط قدرت معرفی کرد. محوری‌ترین مفهوم او «بازی‌های زبانی»^۲ است: فعالیت‌های قاعده‌مندی که در بسترهای عملی-اجتماعی خاص معنا می‌یابند و «کل مرکب از زبان و اعمالی را که زبان در آن بافته شده است» دربرمی‌گیرند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۳۰-۳۳). هر بازی زبانی با یک «شکل زندگی»^۳ گره خورده است؛ مفاهیمی چون «آزادی» یا «مشروعیت» عناصری از بازی‌های زبانی‌اند که معنایشان تنها در بستر شکل زندگی خاص تثبیت می‌شود. مفهوم «گرامر» نزد او فراتر از

1. illocutionary act

2. Sprachspiele

3. Lebensform

دستور زبان صوری است: شبکه‌ای قراردادی-توصیفی که کارکرد واژه‌ها و مرز معنا را تعیین می‌کند؛ ساختاری خلاف قواعد گرامری نه کاذب، بلکه «بی‌معنا» است (همان: ۶۹-۷۵). گرامر تعیین می‌کند مفهومی چگونه و با چه پیش‌فرضی به کار رود. در سیاست، گرامر قدرت تعیین می‌کند چه کسی درباره چه موضوعی، با چه اقتداری سخن بگوید؛ برای نمونه گرامر «مشروعیت» تعیین می‌کند کدام منب (سنت، انتخابات یا وحی) مبنای اقتدار است.

ترکیب این سه رویکرد (الگوی چهارمرحله‌ای اسپریگنز، واژگان نرماتیو و کنش ایجابی اسکینر، و گرامر و شکل زندگی ویتگنشتاین) چارچوب نظری این پژوهش را می‌سازد که بر سه اصل استوار است: نخست، تاریخ‌مندی بنیادین مفاهیم، یعنی هر مفهوم سیاسی محصول شرایط تاریخی و واژگان نرماتیو زمانه‌ای خاص است. دوم، ناسازگاری گرامری میان بازی‌های زبانی مختلف؛ مفاهیم منتقل شده از یک شکل زندگی به شکلی دیگر ممکن است معنای خود را تغییر دهند یا اساساً بی‌معنا شوند، زیرا قواعد گرامری امکان‌دهنده‌شان در بستر جدید وجود ندارد. سوم، کارکرد سیاسی بازگرامر سازی؛ تغییر گرامر مفاهیم نه صرفاً فعالیتی معرفتی، بلکه کنشی سیاسی است که با دگرگونی قواعد بازی زبانی، امکانات تازه‌ای برای قدرت می‌گشاید یا محدودیت می‌آفریند. از این منظر، روشن‌فکران ایرانی را باید مهندسان گرامر سیاسی دانست که با کنش‌های ایجابی خود، قواعد بازی زبانی قدرت را بازسازی کرده‌اند.

یافته‌های پژوهش

طیف‌های فکری در نقد مدرنیته و بازتعریف گرامر سیاست در ایران معاصر

پژوهش حاضر با تکیه بر مفاهیم ویتگنشتاین متأخر، نقد مدرنیته در ایران را تلاشی برای بازتعریف «گرامر سیاست» می‌داند؛ یعنی مداخلاتی که نه فقط بازتاب تحولات سیاسی، بلکه خود سازنده و محرک آن بوده‌اند. انتخاب متفکران مورد بررسی بر دو منطق مکمل استوار است:

۱- منطق نظری: معیار اصلی، میزان دخالت متفکر در قواعد زبانی و معنایی سیاست ایران است. این متفکران صرفاً چهره‌های پرآوازه نیستند، بلکه کسانی‌اند که با خلق

مفاهیم تازه یا واسازی مفاهیم موجود، حدود آنچه می‌توان در عرصه سیاست گفت و اندیشید را جابه‌جا کرده‌اند. از این منظر، آثارشان مصداقی از «مهندسی گرامری سیاست» است.

۲- منطق تاریخی- طیفی: ترکیب افراد منتخب، بازنمایی‌کننده تداوم و دگرگونی مواجهه با مدرنیته از دهه ۱۳۴۰ تا امروز است. جلال آل‌احمد و علی شریعتی با زبانی بسیج‌گرانه و تقابلی، گرامر مقاومت فرهنگی و انقلابی را صورت‌بندی کردند. داریوش شایگان، مفهوم «هویت چندپاره» را وارد گفتمان کرد و امکان تفسیری پیچیده‌تر از نسبت ایران و غرب را گشود. پس از انقلاب، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری به بازتعریف مشروعیت دینی و واسازی زبان تکلیف پرداختند. در دوره متأخر، مصطفی ملکیان، دغدغه دقت مفهومی و عقلانیت عمومی را پیش کشید. این شش متفکر، زنجیره‌ای از مواجهات زبانی با مدرنیته را می‌سازد؛ زنجیره‌ای که از تقابل رادیکال تا اصلاح مفهومی را در برمی‌گیرد و نشان می‌دهد نقد مدرنیته در ایران همواره با نقد زبان سیاست و بازشکل‌دهی گرامر مفاهیم بنیادین آن پیوند خورده است. نخستین حلقه این زنجیره، جلال آل‌احمد است که با مفهوم «غرب‌زدگی»، گرامری نو برای سخن گفتن از نسبت ایران و غرب آفرید.

آل‌احمد به‌مثابه معمار یک بازی زبانی ضد مدرنیته

عملیات مفهومی آل‌احمد در غرب‌زدگی را باید به‌مثابه دخالت مستقیم در «قواعد بازی زبانی» سیاست ایران فهمید. او با ترکیب واژه «غرب» و پسوند «-زدگی» (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۸)، نه صرفاً اصطلاحی نو ساخت، بلکه شبکه کاملی از «قواعد گرامری» تولید کرد که تعیین می‌کند چه پدیده‌ای «اصیل» و چه پدیده‌ای «آلوده» است. این عمل زبانی، مصداق همان چیزی است که ویتگنشتاین، «تغییر گرامر» می‌نامد؛ جایی که با دگرگونی قواعد، مرزهای معناداری و امکان‌های کنش بازتعریف می‌شوند. اما تحلیل دقیق‌تر آشکار می‌سازد که گرامر آل‌احمد بر پارادوکسی بنیادین استوار است. او مدرنیته را از «انتخاب سیاسی» به «بیماری فرهنگی» تنزل داد و آن را با استعاره «ویروس» قابل مقایسه کرد. این بازتعریف، در چارچوب ویتگنشتاینی، تغییر «شکل زندگی» مرتبط با مفهوم مدرنیته

است؛ بدین معنا که مدرنیته دیگر در بازی زبانی «سیاست و انتخاب» قرار نمی‌گیرد، بلکه به بازی زبانی «طب و درمان» منتقل می‌شود. چنین جابه‌جایی گرامری پیامد مهمی دارد: اگر غرب‌زدگی بیماری است، پس فرد غرب‌زده، «بیمار» است، نه «مخالف سیاسی» و باید «درمان» شود، نه «مناظره». این منطق، امکان گفت‌وگوی انتقادی را سلب می‌کند و به پاتولوژیزه کردن مخالف منجر می‌شود.

تناقض عمیق‌تر، در شبکه دوگانه‌سازی‌های آل‌احمد نهفته است. او تقابل‌های «اصالت/ تقلید»، «تولید/ مصرف» و «ریشه/ نقاب» را سامان داد (همان: ۱۷) که در منطق ویتگنشتاینی، «قواعد استعمال مفاهیم» را تعیین می‌کند. اما این دوگانه‌ها خود مبتنی بر فرض پیشینی درباره ماهیت‌گرایی هویت است که با نسبیت تاریخی مفاهیم در تعارض قرار دارد. وقتی آل‌احمد از «اصالت» سخن می‌گوید، پیش‌فرض می‌کند که یک هسته ثابت و پیشاتاریخی از هویت ایرانی وجود دارد که مدرنیته، آن را تهدید می‌کند. اما خود ویتگنشتاین نشان داد که هیچ «ذات» پیشینی برای مفاهیم وجود ندارد؛ معنا همواره در «کاربرد» و «شکل زندگی» خاص، تثبیت می‌شود. بنابراین گرامر آل‌احمد، در عین ادعای مقاومت در برابر مدرنیته، خود بر مفروضات مدرن درباره هویت ملی و اصالت فرهنگی استوار است؛ مفاهیمی که محصول رمانتیسیسم اروپایی قرن نوزدهم هستند.

چالش دیگر، در پیشنهاد «مهار دیو ماشین» نهفته است. آل‌احمد می‌نویسد باید از ماشین بارکشید، اما «جان» آن را در شیشه کرد (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۶۵). این استعاره که قرار است راه‌حل میانه باشد، در عمل به ابهام گرامری مبتلاست: معیار تمایز میان «استفاده ابزاری» و «مسخ فرهنگی» چیست؟ چه قاعده‌ای تعیین می‌کند کدام وام‌گیری «مهار» و کدام «تسلیم» است؟ آل‌احمد، پاسخ روشنی ارائه نمی‌دهد و این سکوت گرامری باعث می‌شود مفهوم او به ابزار انعطاف‌ناپذیری بدل شود که هر تعامل با مدرنیته را مشکوک می‌کند.

از منظر نظری، کارکرد گرامر آل‌احمد، دوگانه است. از یکسو، او با نام‌گذاری غرب‌زدگی، پدیده‌ای را «قابل رؤیت» کرد که پیش از آن فاقد نام بود و بدین ترتیب امکان سیاسی مقاومت فرهنگی را خلق کرد؛ همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌گوید: «حدود زبان من، حدود جهان من است». اما از سوی دیگر، این گرامر با محدودسازی شدید

امکانات معنایی، فضای گفت‌وگوی خلاق با مدرنیته را مسدود ساخت. دوگانه‌سازی‌های سخت او، نوعی «انحصار گرامری» ایجاد کرد که تنها دو موضع را مشروع می‌شمرد: یا پذیرش کامل سنت یا تسلیم کامل به غرب. این منطق دوقطبی که خود بازتاب تفکر مدرن است، امکان موضع سوم- تعامل انتقادی و گزینشی- را از دایره معناداری خارج می‌کند. نتیجه آن است که آل‌احمد در عین نوآوری مفهومی، خود اسیر همان ساختار گرامری شد که از آن فرار می‌کرد. او نشان داد که زبان می‌تواند میدان مبارزه قدرت باشد؛ اما همزمان آشکار ساخت که بازگرامر سازی بدون نقد بازتابی می‌تواند به تولید انحصارهای معنایی جدید منجر شود. اهمیت نظری او در این است که کارکرد «تأسیسی» زبان در سیاست را نمایان کرد؛ اما محدودیتش در آن است که نتوانست از دام دوگانه‌اندیشی رها شود.

شریعتی: بازمهندسی مفاهیم دینی برای بسیج سیاسی: خلق بازی زبانی انقلاب

عملیات گرامری شریعتی در «تشیع علوی و صفوی» و «امت و امامت» را باید به مثابه بازتعریف بنیادین «قواعد کاربرد» مفاهیم دینی فهمید. او نه محتوای دین، بلکه «منطق درونی» مفاهیم را دگرگون ساخت؛ فرآیندی که در چارچوب ویتگنشتاین، تغییر «بازی زبانی» از حوزه عبادی- انفعالی به حوزه سیاسی- انقلابی است. اما تحلیل دقیق آشکار می‌سازد که این بازمهندسی بر تناقضی ساختاری استوار است که پیامدهای سیاسی عمیقی دارد. محوری‌ترین دخالت شریعتی، بازتعریف «شهادت» است. در گرامر سنتی، شهادت، «رویدادی انفعالی» بود؛ فرد به سبب ایمانش کشته می‌شد. شریعتی، این مفهوم را به «کنش فعال تاریخ‌ساز» بدل کرد؛ شهید نه قربانی، بلکه «عامل آگاه تغییر» است. او کربلا را از «مصیبت» به «مکتب» تبدیل کرد و «انسان کربلایی» را نماد عقیده و جهاد معرفی نمود (شریعتی، ۱۳۵۰: ۴۷). این تحول در منطق ویتگنشتاینی، تغییر «شکل زندگی» مرتبط با مفهوم است. شهادت دیگر در بازی زبانی «عزاداری» قرار ندارد، بلکه به بازی زبانی «بسیج سیاسی» منتقل می‌شود.

اما این جابه‌جایی گرامری با چالش بنیادینی روبه‌رو است. شریعتی در عین تأکید بر «آگاهی» و «انتخاب» شهید، همزمان ساختار فرماندهی سلسله‌مراتبی را حفظ می‌کند. او

«امت» را از «جماعت مؤمنین» به «جامعه انقلابی آگاه» ارتقا می‌دهد، اما «امامت» را «جوهری ذاتی» می‌نامد که وظیفه‌اش، «تکامل بخشی جامعه تا رسیدن به کمال» است (شریعتی، ۱۳۹۱: ۱۹).

این تعریف که امامت را «ماهیت پیشینی» می‌داند نه «انتخاب اجتماعی»، با منطق ویتگنشتاینی درباره نسبیت تاریخی مفاهیم در تعارض است. ویتگنشتاین نشان داد که هیچ «ذات» پیشینی برای مفاهیم وجود ندارد؛ معنا در کاربرد اجتماعی تثبیت می‌شود. اما شریعتی با ماهیت‌سازی امامت، قاعده‌ای گرامری تولید می‌کند که اقتدار را از دایره نقد خارج می‌سازد. تناقض عمیق‌تر در نسبت «آگاهی فردی» و «اطاعت از رهبری» نهفته است. شریعتی از یکسو بر عاملیت انسان تأکید دارد و شهادت را «انتخاب آگاهانه» می‌نامد، اما از سوی دیگر، «نیابت از امام» را تنها برای حکومت‌هایی مشروع می‌داند که عدالت‌محور باشند (شریعتی، ۱۳۵۰: ۳۷). سؤال گرامری کلیدی این است: چه کسی معیار «عدالت‌محوری» را تعیین می‌کند؟ اگر معیار از پیش داده شده است، پس «انتخاب آگاهانه» فرد در کجاست؟ این ابهام گرامری در عمل به تولید ساختار قدرت سلسله‌مراتبی منجر شد که در آن «آگاهی» به معنای «شناخت حقیقت از پیش تعریف‌شده» تعبیر شد، نه «کشف جمعی در فرآیند گفت‌وگو».

دوگانه «اسلام سرخ» در برابر «اسلام سیاه» نیز چالش مشابهی دارد. شریعتی با این تقسیم‌بندی، ابزار نقد درونی سنت را فراهم آورد، اما هم‌زمان انحصار تفسیری خلق کرد. او تعیین می‌کند که کدام اسلام، «اصیل» است و کدام، «انحرافی»، بدون آنکه قواعد روشنی برای این تمایز ارائه دهد. این «انحصار گرامری»، مشابه همان مکانیسمی است که آل‌احمد در غرب‌زدگی به کار گرفت؛ تولید دوگانه‌ای که تنها یک موضع را مشروع می‌شمارد و دیگری را به حاشیه می‌راند. از منظر نظری، کارکرد گرامر شریعتی، دوسویه است. او توانست با بازتعریف مفاهیم، «زبان بسیج» بسازد که قادر به تحریک توده‌ای بود و این دستاورد مهمی در نشان دادن قدرت سازنده زبان است. اما همین گرامر، به دلیل حفظ ساختار فرماندهی و ماهیت‌سازی اقتدار، امکان دموکراتیزاسیون دین را محدود

ساخت. شریعتی نشان داد که می‌توان مفاهیم دینی را انقلابی کرد، اما آشکار نشد که چگونه می‌توان از انقلاب به دموکراسی گذر کرد.

پارادوکس نهایی آن است که شریعتی در عین نقد «تجبر سنتی»، خود گرامری تولید کرد که بر «قطعیّت ایدئولوژیک» استوار بود. او زبان دینی را از حوزه تأمل معنوی به ابزار مبارزه سیاسی بدل کرد، اما این ابزارسازی خود به نوعی «ابزارانگاری دین» منجر شد که با ماهیت تکثرگرایی معنویت در تعارض است. اهمیت نظری او در نشان دادن امکان بازمهندسی گرامری دین است، اما محدودیتش در آن است که نتوانست از دام «زبان فرماندهی» که بعدها شبستری آن را نقد کرد رها شود.

شایگان و گرامر هویت چندپاره: از آگاهی‌های موازی تا نقد بت‌های مدرن و سنتی
داریوش شایگان در «آسیا در برابر غرب» و «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی»، گرامری متفاوت از دوگانه‌سازی‌های آل‌احمد و فرماندهی شریعتی ارائه می‌دهد. او با مفهوم «دوآگاهی» و «هویت چندپاره»، امکان زیست همزمان در چند «بازی زبانی» را تصویر می‌کند؛ امری که در چارچوب ویتگنشتاین به معنای پذیرش تکثر «اشکال زندگی» است. اما تحلیل دقیق آشکار می‌سازد که این گرامر میانجی بر تناقضاتی بنیادین استوار است که امکان کاربرد عملی آن را محدود می‌سازد. شایگان، غرب‌زدگی و بیگانگی از خود را «توهم مضاعف» می‌نامد که ریشه در «ناآگاهی اپیستمولوژیک عمیق» از ماهیت تمدن غربی دارد (شایگان، ۱۳۷۸: ۵۱-۵۷).

این تشخیص در منطق ویتگنشتاینی، اشاره به «ناسازگاری گرامری» میان دو نظام مفهومی است. او با نمونه ژاپن که همزمان با اختیار تکنیک غربی به تفکر آن راه یافت و دانشجویانش را نزد هوسرل و هایدگر فرستاد، نشان می‌دهد که مواجهه موفق با مدرنیته مستلزم «فهم گرامر» غرب است، نه صرف وام‌گیری ظاهری. این تمایز، مهم است؛ شایگان می‌گوید مفاهیم جاری از نظام‌های ارزشی غربی «در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه مابه‌ازایی». اما چالش اساسی این است: اگر این مفاهیم، فاقد مصداق بومی‌اند، پس «درک گرامر» آنها چگونه به «زیست در آن گرامر» منجر می‌شود؟

تناقض عمیق‌تر در مفهوم محوری «آگاهی‌های موازی» نهفته است. شایگان، انسان شرقی معاصر را دارای آگاهی‌هایی می‌داند که «هر کدام قواعد خاص دارند» و می‌توان همزمان در آنها زیست (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۶). این طرح، در ظاهر، راه‌حلی برای دوگانه سنت/ مدرنیته ارائه می‌دهد. اما ویتگنشتاین هشدار داد که بازی‌های زبانی مختلف زمانی قابل زیست هستند که با «اشکال زندگی» متناظر باشند. سؤال گرامری کلیدی این است: آیا می‌توان همزمان در دو شکل زندگی متناقض- یکی مبتنی بر سلسله‌مراتب و دیگری بر برابری، یکی بر قطعیت و دیگری بر کثرت‌گرایی- زیست کرد؟ شایگان پاسخ روشنی نمی‌دهد و این سکوت نظری به «نسبیت‌گرایی بی‌قید» می‌انجامد که در آن هر تناقضی قابل توجیه است. شایگان با تمایز «سنت زنده» و «سنت مرده»، گرامری پویا از رابطه با میراث فرهنگی ارائه می‌دهد. او برخلاف آل‌احمد که بازگشت به اصالت را ایستا تصور می‌کرد، امکان «تحول خلاق سنت» را مطرح می‌کند.

اما معیار تمایز «زنده» و «مرده» چیست؟ شایگان، ناسیونالیسم را «بت مدرن» می‌نامد که «هیچ ارتباطی با موازین فرهنگی و جهان‌بینی پیشین تمدن‌های آسیایی ندارد» (شایگان، ۱۳۷۸: ۷۴-۶۷). این نقد درست است، اما خود او به واژگان هرمنوتیک غربی (فهم، افق و ذهنیت) متکی است که آیا اینها نیز «بت‌های ذهنی» نیستند؟ شایگان در عین نقد وام‌گیری مفهومی، خود در چارچوب مفهومی هایدگر و گادامر می‌اندیشد و این پارادوکس را حل نمی‌کند.

چالش بنیادین‌تر در مفهوم «هویت چهل‌تکه» نهفته است. شایگان، این وضعیت را توصیف می‌کند، اما آیا این توصیف، خنثی است یا ارزش‌گذاری ضمنی دارد؟ وقتی او می‌گوید انسان معاصر در قبال تکثر هویت‌ها قرار دارد، آیا این «واقعیتی» است که باید پذیرفت، یا «بیماری‌ای» که باید درمان شود؟ وی موضع روشنی نمی‌گیرد و این ابهام گرامری به «فلج مفهومی» منجر می‌شود؛ جایی که هر وضعیتی قابل توصیف است، اما هیچ‌کدام قابل نقد یا تغییر نیستند. این همان چیزی است که ملکیان بعداً آن را «نسبیت‌گرایی مفهومی» نامید و هشدار داد که به محافظه‌کاری منجر می‌شود.

تناقض دیگر در نسبت «هرمنوتیک» و «عمل سیاسی» است. شایگان بر «هرمنوتیک فرهنگی» تأکید می‌کند که «معانی عمیق‌تر متن‌های فرهنگی را کشف کند». اما هرمنوتیک، فرآیندی بی‌پایان است؛ همواره تفسیر جدید ممکن است. این چرخه تفسیری، چگونه به «تصمیم سیاسی» منجر می‌شود؟ در بازی زبانی سیاست، نیاز به انتخاب و عمل است، نه تأمل بی‌پایان. شایگان، راهی برای گذر از «فهم» به «کنش» ارائه نمی‌دهد و این خلأ گرامری موجب می‌شود نظریه او به تمرینی آکادمیک محدود شود که کارایی عملی ندارد.

از منظر نظری، دستاورد شایگان در آن است که نشان داد مواجهه با مدرنیته الزاماً به انتخاب دوگانه منجر نمی‌شود. او گرامری پیچیده‌تر از آل‌احمد و شریعتی ارائه داد که امکان موضع میانجی را فراهم می‌آورد. اما محدودیت او در آن است که این گرامر میانجی، به دلیل فقدان معیارهای روشن و تکیه بر هرمنوتیک بی‌پایان، به نسبت‌گرایی می‌انجامد که توان تجویزی ندارد. شایگان توانست «بیماری» را تشخیص دهد- هویت چندپاره و توهم مضاعف- اما «درمان» روشنی ارائه نکرد. او نشان داد که زیست در چند بازی زبانی ممکن است؛ اما نگفت چگونه می‌توان این بازی‌ها را با هم هماهنگ کرد تا به «شکل زندگی» منسجمی منجر شوند. این سکوت نظری، محدودیت اساسی گرامر میانجی اوست.

سروش و بازگرامسازی مشروعیت دینی: از وحی ایستا تا رویداد معنایی متکثر

سروش با نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، یکی از بنیادی‌ترین مداخلات گرامری در ساختار اقتدار دینی را صورت‌بندی کرد. تمایز او میان «شریعت» به مثابه متن ثابت و «فهم انسانی» به مثابه فرآیندی تاریخی (سروش، ۱۳۶۷: ۱۵)، در چارچوب ویتگنشتاینی، به تفکیک «قاعده» از «کاربرد قاعده» می‌انجامد: قاعده ثابت می‌ماند، اما کاربرد آن در زمینه‌های تاریخی و زبانی دگرگون می‌شود. با این حال، این بازگرامسازی بر تناقضی اساسی استوار است: سروش می‌کوشد فهم دین را تاریخی و خطاپذیر کند، بی‌آنکه از فرض وجود هسته‌ای ثابت و قدسی در دین دست بردارد.

این مسئله در تلقی او از وحی آشکارتر است. سروش در «بسط تجربه نبوی»، وحی را نه متنی بسته، بلکه تجربه‌ای معنایی و تدریجی می‌داند که با ظرفیت روانی پیامبر تناسب یافته و با گسترش شخصیت او، تجربه و حیانی نیز بسط یافته است (سروش، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۱). از منظر ویتگنشتاینی، این دیدگاه در واقع تغییر گرامر مفهوم وحی است: وحی از بازی زبانی «فرمان الهی مطلق» به بازی زبانی «تجربه انسانی قدسی» منتقل می‌شود. پیامد سیاسی این جابه‌جایی مهم است؛ زیرا اگر فهم وحی در تعامل با ذهن و زمینه تاریخی شکل گیرد، تفاسیر دینی خطاپذیر و در نتیجه قابل نقد و تصحیح خواهند بود و اقتدار دینی نمی‌تواند بر انحصار حقیقت تکیه کند. با این حال، پرسش گرامری تعیین‌کننده باقی می‌ماند: اگر همه تفاسیر تاریخی و خطاپذیرند، «خود دین» چیست؟ سروش تعارض دین و علوم بشری را ناشی از «نا توانی تفاسیر سنتی» می‌داند، نه خود دین (سروش، ۱۳۶۷: ۱۴)، اما در تعیین معیار دسترسی به آن هسته ثابت توضیحی کافی ارائه نمی‌کند. در نتیجه، گرامر او از یک سو به حفظ ذات ثابت دین نیازمند است و از سوی دیگر، دسترسی مستقیم به این ذات را منتفی می‌کند؛ تنشی که می‌تواند به نسبت تفسیری بینجامد، به گونه‌ای که هیچ تفسیر مشخصی نتواند برتری نهایی خود را اثبات کند.

این پارادوکس در بازتعریف «ولایت فقیه» نیز تکرار می‌شود. سروش ولایت را از «نیابت مطلق» به «مسئولیت اجتماعی محدود» تبدیل می‌کند و مشروعیت سیاسی مذهبی را نه ناشی از حق الهی، بلکه وابسته به «کارآمدی اجتماعی، رضایت عمومی و تحقق عدالت» می‌داند. بدین ترتیب، قواعد مشروعیت‌سازی از بازی زبانی «تعیین الهی» به بازی زبانی «پاسخگویی اجتماعی» منتقل می‌شود. اما اگر کارآمدی و رضایت عمومی معیار مشروعیت‌اند، مرز مفهومی میان «حکومت دینی» و «حکومت سکولار کارآمد» کجاست؟ سروش این مسئله را به طور کامل حل نمی‌کند و «دینی بودن» در گرامر او ممکن است به نیت حاکم یا منبع الهام تقلیل یابد، بی‌آنکه در ساختار قدرت جایگاه مستقلی داشته باشد. سروش با بازتعریف «اجتهاد» نیز در پی افقی کردن اقتدار معرفتی است. از نظر او، چون معرفت دینی حاصل تعامل انسان و متن مقدس است، فرد آگاه می‌تواند در تفسیر دین مشارکت کند؛ همچنین، محدودیت اجتهاد فقهی در مواجهه با

مسائل فلسفی و اخلاقی برجسته است و «تحول مستمر علم اصول، مانع از کمال فقه است» (سروش، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۴). این بازگرامسازی، حقیقت را از ساختار عمودی اقتدار به عرصه گفت‌وگوی آزاد منتقل می‌کند؛ اما شرط «فرد آگاه» خود مسئله تازه‌ای می‌سازد: چه کسی معیار آگاهی را تعیین می‌کند؟ اگر این معیار از پیش تعیین شده باشد، دموکراتیزاسیون تفسیر می‌تواند به نوعی «الیگارشی معرفتی» منتهی شود. واکنش منتقدان به سروش نیز از همین نزاع بر سر قواعد بازی حکایت دارد. اتهام اینکه او «کلمات را در جای نادرست به کار می‌برد»، از منظر ویتگنشتاینی نمونه‌ای از «نزاع گرامری» است؛ زیرا مسئله فقط اختلاف در محتوا نیست، بلکه اختلاف بر سر قواعد استعمال مفاهیم است و این قواعد با منافع و ساختارهای نهادی قدرت پیوند دارند. بنابراین، بازسازی گرامری سروش صرفاً مداخله‌ای نظری نبود؛ بلکه مستقیماً انحصار تفسیری را به چالش کشید، هرچند هم‌زمان با گشودن فضای تکرر، خطر نسبیت تفسیری را نیز افزایش داد.

پارادوکس نهایی در نسبت عقلانی‌سازی دین و دموکراسی آشکار می‌شود. سروش امکان مشروعیت‌سازی دینی بر مبنای گفت‌وگو و تکرر را نشان می‌دهد، اما میان «تکرر آرا» و «تصمیم جمعی» پیوند نهادی روشنی برقرار نمی‌کند. دموکراسی صرفاً تعدد تفاسیر نیست، بلکه به سازوکار تصمیم‌گیری نیاز دارد؛ خلئی که در گرامر سروش باقی می‌ماند. از این‌رو، اهمیت نظری او در گشودن امکان دموکراتیزاسیون تفسیر و محدودکردن انحصار تفسیری است، درحالی‌که محدودیت اصلی‌اش ناتوانی در حل کامل مسئله نسبیت تفسیری و تبدیل تکرر معرفتی به سازوکار سیاسی تصمیم‌گیری است.

تحول فکری سروش نیز این محدودیت را تأیید می‌کند. گذار او از «قبض و بسط تثوریک» به «دین و دنیای مدرن» و سپس نقد ساختارهای قدرت دینی نشان می‌دهد که بازتعریف وحی، به‌تنهایی برای تحول سیاسی کافی نیست. همانند تحول فکری شایگان، این دگردیسی نشان می‌دهد که بازگرامسازی فرآیندی خطی نیست؛ بلکه مستلزم بازنگری مستمر در قواعد بازی، در مواجهه با محدودیت‌های نظری و ناکامی‌های عملی است.

شبستری و واسازی «زبان تکلیف»

شبستری با طرح «واگرامسازی زبان تکلیف شرعی» به بنیادی‌ترین لایه ساختار قدرت در ایران پس از انقلاب دست می‌زند. او نشان می‌دهد که «زبان تکلیف» یک «بازی زبانی» خاص است که بر انفعال سوژه و اطاعت از دستور بیرونی استوار است و با منطق سیاست مدرن که بر عاملیت انسان، حقوق فردی و مذاکره اجتماعی بنا شده ناسازگاری بنیادین دارد. اما تحلیل دقیق آشکار می‌سازد که پروژه شبستری خود بر تناقضی ساختاری استوار است که توان تحقق عملی آن را محدود می‌کند. در چارچوب ویتگنشتاین، زبان تکلیف با «شکل زندگی» پیشامدرن سازگار بود که در آن مراتب اجتماعی ثابت و فرمان الهی مطلق تلقی می‌شد. شبستری استدلال می‌کند که تداوم این گرامر در مدرنیته به «بحران مشروعیت، انباشت نارضایتی و انفجار اجتماعی» می‌انجامد، زیرا امکان پرسش، نقد و تغییر را از بین می‌برد. در این گرامر، پرسش‌هایی مانند «چرا این قانون؟» یا «چه گزینه‌های دیگری وجود دارد؟» نه فقط بی‌معنا، بلکه گناه محسوب می‌شوند. اما چالش اساسی آن است که شبستری می‌خواهد همزمان این گرامر را واسازی کند و مرجعیت دینی را حفظ نماید؛ تعارضی که او حل نمی‌کند.

محوری‌ترین دخالت گرامری شبستری در نظریه «قرائت نبوی از جهان» است. او قرآن را «کلام پیامبر» می‌داند، نه کلام مستقیم خداوند؛ زیرا زبان، پدیده‌ای انسانی است که تنها در بستر اجتماعی معنا می‌یابد. او با بهره‌گیری از نظریه فعل گفتاری و مفهوم «شکل زندگی» ویتگنشتاین استدلال می‌کند که فهم متن بدون فرض گوینده انسانی ناممکن است (شبستری، ۱۳۸۷: ۴۵). این بازتعریف در منطق ویتگنشتاینی، تغییر گرامر «وحی» از بازی زبانی «فرمان الهی» به بازی زبانی «گفتار انسانی قدسی» است. پیامد این تحول انقلابی است: اگر قرآن، کلام انسانی است، پس قواعد تفسیر آن باید قواعد تفسیر متون انسانی باشد، نه قواعد خاص «کلام الهی». بدین ترتیب تفسیر از «کشف حقیقت مطلق» به «فهم بافت تاریخی» تبدیل می‌شود.

اما تناقض بنیادین در اینجاست: شبستری می‌گوید وحی، «امداد غیبی» است که پیامبر را برای سخن گفتن، توانمند می‌سازد و قرآن، «محصول وحی» است، نه «عین

وحی». این تمایز ظاهراً راهی برای حفظ قدسیت فراهم می‌آورد. اما سؤال گرامری کلیدی این است: اگر قرآن محصول وحی است و وحی امداد غیبی، پس چه تفاوتی میان این «محصول» و هر «الهام معنوی» دیگری وجود دارد؟ شبستری، معیار روشنی برای تمایز «وحی نبوی» از «الهام عرفانی» یا «شهود فلسفی» ارائه نمی‌دهد و این ابهام گرامری به نسبت‌سازی کامل مفهوم وحی منجر می‌شود. اگر قرآن صرفاً فهم انسانی پیامبر از امداد غیبی است، پس چه چیزی آن را از فهم انسانی سایر افراد متمایز می‌کند؟

شبستری همچنین بر «تفسیر» به مثابه فعل سازنده معنا تأکید می‌کند. او می‌گوید: «معنای هر متن، واقعیتی پنهان است که تنها از رهگذر تفسیر آشکار می‌شود» و متن به‌خودی‌خود معنا ندارد (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۵). این موضع در چارچوب ویتگنشتاینی به معنای آن است که معنا در «کاربرد» تثبیت می‌شود، نه در «ذات متن». اما پیامد این نگاه آن است که هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای «کشف معنای واقعی» کند؛ همه تفاسیر بر ساخت‌های انسانی‌اند. این نسبت تفسیری در عرصه سیاست به بحران مشروعیت منجر می‌شود: اگر همه تفاسیر بر ساخت هستند، بر چه مبنایی می‌توان یک تفسیر را بر دیگری ترجیح داد؟ شبستری پاسخ روشنی نمی‌دهد و این سکوت به «آنا‌رشی تفسیری» دامن می‌زند.

وی قرائت رسمی از دین را مبتنی بر دو ادعا می‌داند: وجود نظام‌های ثابت سیاسی و حقوقی در اسلام و محدود کردن وظیفه حکومت به اجرای احکام. او این رویکرد را پیامد «اسلام فقهاتی» می‌خواند که آزادی‌های سیاسی را محدود کرده، مشروعیت مردمی را غیر ضروری می‌سازد (شبستری، ۱۳۸۱ الف: ۱۵-۱۹). او نشان می‌دهد که این قرائت، خشونت علیه جوانان، زنان و دگراندیشان را توجیه می‌کند. در مقابل، «قرائت انسانی»، دین را از مقام فرماندهی به مقام مشاوره تنزل می‌دهد و امکان سیاست مبتنی بر حقوق را فراهم می‌آورد. اما چالش آن است که شبستری نمی‌گوید چرا «قرائت انسانی» او باید ترجیح داده شود. اگر همه قرائت‌ها انسانی‌اند، پس بر چه مبنایی قرائت رسمی «نادرست» و قرائت او «درست» است؟ این پرسش گرامری را شبستری حل نمی‌کند.

شبستری بر «تفکیک حوزه‌ها» نیز تأکید دارد: حوزه عمومی باید بر عقل عمومی و

حقوق شهروندی استوار باشد، در حالی که حوزه خصوصی می‌تواند بر باورهای دینی بنا شود. این تفکیک در منطق ویتگنشتاینی، تمایز دو «بازی زبانی» است که هر کدام قواعد خاص دارند. اما شبستری نمی‌گوید چگونه این دو حوزه در زندگی واقعی افراد باید مدیریت شوند. وقتی باور دینی فرد با قانون عمومی تعارض دارد، کدام اولویت دارد؟ شبستری با گفتن دموکراسی، «روش حکومتی» است نه «ایدئولوژی» (شبستری، ۱۳۸۱ الف: ۵۰)، این تعارض را حل نمی‌کند، بلکه به تأخیر می‌اندازد. از منظر نظری، دستاورد شبستری در آن است که سازوکار استبداد را در سطح زبان آشکار ساخت. او نشان داد که زبان، تکلیف ساختارهای قدرت را بازتولید می‌کند و واسازی آن ضرورتی سیاسی است. اما محدودیت او در آن است که نتوانست گرامر جایگزین ارائه دهد که هم دین را حفظ کند و هم عاملیت انسانی را. او زبان تکلیف را نقد کرد، اما زبان جایگزین او که بر تفسیر و نسبت استوار است خود به نوعی «بن‌بست گرامری» منجر می‌شود که در آن هیچ ادعای حقیقتی قابل دفاع نیست.

ملکیان: دقت مفهومی به مثابه شرط امکان گفت‌وگوی مدنی

ملکیان با تشخیص بحرانی بنیادین در گفتمان سیاسی معاصر ایران وارد بحث می‌شود: فروپاشی امکان گفت‌وگوی عقلانی بر اثر سیالیت افراطی و ابهام مفهومی. از نظر او، هنگامی که مفاهیمی چون دموکراسی، عدالت و حقوق در هر موقعیت معنایی متفاوت می‌یابند، نه تنها توافق عمومی دشوار می‌شود، بلکه قدرت نیز می‌تواند مفاهیم را مطابق منافع خود بازتعریف کند. از این منظر، عملیات گرامری ملکیان با متفکران پیشین متفاوت است: او کمتر در پی ساخت مفاهیم سیاسی جدید است و بیشتر «ابزار تولید مفهوم» را موضوع تحلیل قرار می‌دهد. محوری‌ترین مداخله گرامری ملکیان، تقسیم باورها به «آفاقی» و «انفسی» است. باورهای آفاقی، عینی و آزمون‌پذیرند و می‌توانند مبنای استدلال در حوزه عمومی باشند؛ در مقابل، باورهای انفسی، ذهنی و شخصی‌اند و هرچند برای زندگی معنوی فرد اهمیت دارند، قابلیت اثبات عمومی ندارند و نباید مستقیماً مبنای قانون‌گذاری قرار گیرند. با این حال، این تفکیک مسئله‌ساز است؛ زیرا بسیاری از باورهای دینی و اخلاقی، مانند ارزش مطلق عدالت یا کرامت انسانی، نه کاملاً آزمون‌پذیر تجربی‌اند و نه صرفاً احساسات شخصی. این باورها ادعای اعتبار فراشخصی

دارند، اما معیار آزمون آنها تجربی نیست. ملکبان برای این ناحیهٔ میانی راه‌حل روشنی ارائه نمی‌کند. بنابراین، محدودکردن حوزهٔ عمومی به باورهای آزمون‌پذیر می‌تواند بخش مهمی از باورهای دینی را به حاشیه براند و به نوعی «انحصار گرامری» بینجامد.

این تنش در بحث وحی آشکارتر می‌شود. ملکبان با دو استدلال امکان وحی به معنای القای کلامی را رد می‌کند: نخست، تولید کلام را مستلزم جسم می‌داند، درحالی‌که خداوند فاقد جسم است؛ دوم، بر مبنای تفسیری از ویتگنشتاین، کلام معنادار را نیازمند ذهن و ضمیر انسانی می‌داند و این نسبت را میان خدا و انسان برقرار نمی‌بیند (ملکیان، ۱۳۹۲: ۷-۲). هنگامی که ویتگنشتاین فهم زبان را وابسته به اشتراک در «شکل زندگی» می‌داند، درباره شرایط فهم زبان انسانی در یک بستر اجتماعی مشترک سخن می‌گوید؛ از این گزاره نمی‌توان مستقیماً حکمی متافیزیکی درباره امکان یا امتناع وحی استخراج کرد. ملکبان از توصیف چگونگی عملکرد زبان انسانی، به داوری درباره ماهیت وحی گذر می‌کند؛ درحالی‌که نزد ویتگنشتاین، وظیفهٔ فلسفه روشن‌سازی گرامر است، نه داوری متافیزیکی.

تناقض دیگر در نسبت ملکبان با نظریهٔ «شباهت‌های خانوادگی» ویتگنشتاین ظاهر می‌شود. ویتگنشتاین نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «بازی» لزوماً دارای ویژگی مشترک ضروری نیستند، بلکه معنای آنها در شبکه‌ای از شباهت‌های متقاطع و کاربردهای متنوع تثبیت می‌شود. ملکبان، اما این الگو را برای مفاهیم سیاسی کافی نمی‌داند و بر ضرورت وجود ویژگی‌های روشن برای مفاهیمی چون دموکراسی، لیبرالیسم و عدالت تأکید می‌کند. اگر این مفاهیم بیش از حد سیال باشند، گفت‌وگوی عقلانی و توافق عملی دشوار می‌شود و صاحبان قدرت می‌توانند آنها را به دلخواه تفسیر کنند. بااین‌حال، ملکبان در اینجا میان دو سطح گرامر در نوسان است. در سطح توصیفی، سیالیت مفاهیم را می‌پذیرد؛ اما در سطح هنجاری، آن را آسیبی می‌داند که باید اصلاح شود. حال آنکه گزاره ویتگنشتاینی «معنا کاربرد است» توصیفی است و توضیح می‌دهد معنا چگونه شکل می‌گیرد، نه اینکه زبان چگونه باید عمل کند. بنابراین، ملکبان از فلسفهٔ توصیفی ویتگنشتاین به پروژه‌ای هنجاری برای اصلاح زبان حرکت می‌کند. در حوزهٔ معنویت نیز ملکبان بازی زبانی دین را بازتعریف می‌کند. او زندگی

آرامانی را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخشی مربوط به نهادهای اجتماعی و جنبه‌های تراژیک زندگی که خارج از اراده فرد قرار دارد، و بخشی که با عقلانیت و معنویت قابل تحقق است و در اختیار انسان است؛ تمرکز او بر بخش دوم قرار می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۱: ۷). او دین نهادی‌شده را برای نیازهای انسان مدرن ناکارآمد می‌داند و معنویت را به مثابه جوهر ادیان، بدیلی مناسب‌تر برای خودسازی، آرامش درونی و «زندگی اصیل» معرفی می‌کند (ملکیان، بی تا الف: ۱۲-۱۶). این تحول، انتقال دین از بازی زبانی «رابطه با امر متعالی» به «خودسازی اخلاقی» است. اما پرسش بنیادین باقی می‌ماند: اگر معنویت از باورهای متافیزیکی و مناسک دینی جدا شود، چه تفاوتی با فلسفه اخلاق سکولار دارد؟ تعبیر معنویت به عنوان «جوهر ادیان» خود متضمن نوعی ماهیت‌گرایی است؛ گویی هسته‌ای ثابت و فراتاریخی در همه ادیان وجود دارد، درحالی‌که در رویکرد ویتگنشتاینی، معنا در کاربرد و شکل زندگی تثبیت می‌شود.

ملکیان برای توسعه عقلانیت دو راهبرد «اخلاق باور» و «مصلحت‌اندیشی» را نیز پیشنهاد می‌کند. در اخلاق باور، باور عملی ارادی و مشمول ارزیابی اخلاقی است و باید پشتوانه استدلالی داشته باشد؛ در مصلحت‌اندیشی نیز حتی کسانی که اخلاق باور را نمی‌پذیرند، می‌توانند به دلیل منفعت شخصی به عقلانی زیستن ترغیب شوند (ملکیان، بی تا ب: ۵). او برای اخلاق سه کارکرد دینی، درونی و اجتماعی قائل است و کارکرد اجتماعی را، به دلیل شمول همگانی، مبنایی مناسب برای نظم و رفاه جمعی می‌داند. این تأکید، تلاشی برای ساختن «زبان مشترک» میان گروه‌های دینی و سکولار است. اما این زبان مشترک نیز بر پیش‌فرض‌هایی چون فردگرایی، عقلانیت ابزاری و اولویت منفعت استوار است که خود محصول شکل زندگی مدرن لیبرال‌اند. بنابراین، آنچه ملکیان خنثی و جهان‌شمول می‌پندارد، ممکن است در واقع گرامر یک شکل زندگی خاص باشد.

اهمیت نظری ملکیان در برجسته کردن نقش دقت مفهومی در سیاست است. او نشان می‌دهد که ابهام گرامری می‌تواند گفت‌وگوی عقلانی را مختل و امکان دستکاری مفاهیم توسط قدرت را افزایش دهد. باین‌حال، پروژه او با چند پارادوکس روبه‌روست: تلاش برای جلوگیری از «آنارشی مفهومی» می‌تواند به «انحصار گرامری» بینجامد؛ نقد متافیزیک می‌تواند بر پیش‌فرض‌های ماهیت‌گرایانه تکیه کند؛ و تحلیل ویتگنشتاینی

زبان می‌تواند به نتایجی هنجاری و متافیزیکی فراتر از حدود خود منتهی شود. ازاین‌رو، مسئله اصلی ملکیان نه فقدان عقلانیت، بلکه دشواری برقراری تعادل میان دقت مفهومی، انعطاف گرامری و تکثر اشکال زندگی است. پروژه عقلانی‌سازی حوزه عمومی در نهایت بر مفروضاتی اخلاقی، معرفتی و فرهنگی استوار می‌شود که نمی‌توان همه آنها را با همان معیار عقلانی به‌طور کامل اثبات کرد.

زبان، قدرت و بازتعریف گرامر سیاست

تحلیل موردی شش متفکر آشکار می‌سازد که مواجهه با مدرنیته در ایران، فراتر از نزاع ایدئولوژیک، درگیری ساختاری بر سر «قواعد بازی» سیاست بوده است. هر روشن‌فکر با دخالت در سطح گرامر، نه صرفاً محتوای گفتمان، بلکه شرایط امکان سیاست را بازتعریف کرده است. این یافته با مفهوم ویتگنشتاینی «گرامر» به مثابه «قواعد کاربرد مفاهیم»، تناظر مستقیم دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۷۵-۶۹).

وقتی آل احمد، «غرب‌زدگی» می‌سازد، او نه تنها واژه‌ای نو می‌آفریند، بلکه قاعده‌ای گرامری تولید می‌کند که تعیین می‌کند چه پدیده‌ای «اصیل» و چه پدیده‌ای «آلوده» محسوب شود. این عمل، مصداق همان چیزی است که ویتگنشتاین، «تغییر گرامر» می‌نامد. با دگرگونی قواعد، مرزهای معناداری بازتعریف می‌شود و امکانات کنش سیاسی دگرگون می‌گردد. به طور مشابه وقتی شریعتی، «شهادت» را از «رویداد انفعالی» به «کنش تاریخ‌ساز» بازتعریف می‌کند، او بازی زبانی شهادت را از حوزه «عزاداری» به حوزه «بسیج انقلابی» منتقل می‌سازد. این جابه‌جایی، تغییر «شکل زندگی» مرتبط با مفهوم است. شهادت دیگر در بافت سوگواری معنا نمی‌یابد، بلکه در بافت مبارزه سیاسی تثبیت می‌شود. سروش نیز با بازتعریف وحی از «حقیقت مطلق» به «رویداد تفسیری»، گرامر مشروعیت دینی را دگرگون می‌سازد. مشروعیت دیگر در بازی زبانی «تعیین الهی» قرار نمی‌گیرد، بلکه به بازی زبانی «گفت‌وگوی تفسیری» منتقل می‌شود.

اما کشف حیاتی این پژوهش آن است که بازگرامرسازی‌ها در خلأ نظری صورت نگرفته‌اند، بلکه در تعامل جدلی با «صورت‌های زندگی» موجود شکل گرفته‌اند.

ویتگنشتاین تأکید دارد که هر بازی زبانی با شکل زندگی خاصی پیوند دارد؛ مجموعه‌ای از باورها، رفتارها و نهادها که زمینه طبیعی معناسازی را فراهم می‌کنند. ساختارهای نهادی ایران، حوزه‌های علمیه با سلسله‌مراتب سنتی، نظام آموزشی مبتنی بر حفظ و تکرار، روابط خانوادگی پدرسالارانه همگی با شکل زندگی خاصی سازگارند که گرامر خاص خود را دارد. این گرامر بر اطاعت از اقتدار، قطعیت حقیقت و سلسله‌مراتب ثابت استوار است. وقتی متفکران می‌کوشند مفاهیم مدرنی چون دموکراسی، کثرت‌گرایی یا حقوق فردی را وارد کنند، با ناسازگاری گرامری مواجه می‌شوند. این مفاهیم بر شکل زندگی متفاوتی دلالت دارند که در آن حقیقت قابل مذاکره، اقتدار قابل چالش و تصمیم‌ها، محصول گفت‌وگوی باز است.

شریعتی، نمونه بارز این تنش است. او می‌کوشد مفاهیم دینی را انقلابی کند و «امت انقلابی آگاه» را جایگزین «جماعت مطیع» سازد. اما هم‌زمان، ساختار «امامت» را به‌مثابه «جوهر ذاتی» حفظ می‌کند. این تناقض، ریشه در همان ناسازگاری گرامری دارد. او می‌خواهد «آگاهی فردی» و «اطاعت از رهبری» را هم‌زمان داشته باشد، در حالی که این دو مفهوم به دو بازی زبانی متعارض تعلق دارند. نتیجه آن شد که «امت انقلابی» او در عمل به ساختار سلسله‌مراتبی جدیدی منجر شد که رهبری کاریزماتیک را بر مشارکت دموکراتیک ترجیح داد. او زبان بسیج ساخت، اما نتوانست از زبان فرماندهی فرار کند. «غرب‌زدگی» آل‌احمد را می‌توان دقیق‌ترین تشخیص این ناسازگاری گرامری دانست.

آنچه او «افسون‌زدگی» و «مسخ‌شدگی» می‌نامد، در واقع همان چیزی است که در چارچوب ویتگنشتاین «تسلط گرامری بیگانه» نامیده می‌شود؛ وضعیتی که در آن قواعد معناسازی دو شکل زندگی مختلف با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند و امکان معناداری منسجم را مختل می‌سازند. اما چالش آن است که خود آل‌احمد برای مقابله با این تسلط، گرامری ساخت که بر دوگانه‌سازی‌های سخت استوار بود: اصالت/ تقلید، تولید/ مصرف، ریشه/ نقاب. این دوگانه‌ها در منطق ویتگنشتاین، «انحصار گرامری» ایجاد می‌کنند که تنها دو موضع را مشروع می‌شمارند و امکان موضع سوم (تعامل‌گزینشی و انتقادی) را از دایره معناداری خارج می‌سازند. بدین ترتیب او در عین نقد تسلط گرامری

غرب، خود گرامری انحصاری تولید کرد که امکان گفت‌وگوی خلاق را مسدود ساخت. پارادوکس بنیادین‌تر در تلاش‌های «درمان فلسفی» نسل بعدی آشکار می‌شود. شایگان، سروش، شبستری و ملکیان همگی کوشیدند از دام دوگانه‌اندیشی رها شوند و گرامری میانجی بسازند. اما تحلیل نشان می‌دهد که آنها خود تاحد زیادی آلوده به همان منطق زبانی شدند که از آن فرار می‌کردند. شایگان با وجود نقد «بت‌های مدرن»، خود به واژگان هرمنوتیک غربی (افق، ذهنیت و فهم) متکی ماند. او نشان داد که می‌توان در چند بازی زبانی همزمان زیست، اما نگفت چگونه این بازی‌ها را با هم هماهنگ کرد تا به شکل زندگی منسجمی منجر شوند. سروش با تاریخی کردن تفسیر، انحصار تفسیری را شکست، اما به نسبت تفسیری دامن زد که در آن هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای اعتبار بیشتر کند. شبستری زبان تکلیف را نقد کرد، اما گرامر جایگزینش که بر تفسیر و نسبت استوار بود خود به بن‌بست گرامری منجر شد که در آن هیچ ادعای حقیقتی قابل دفاع نیست. ملکیان نیز در تلاش برای عقلانی‌سازی حوزه عمومی، ناخودآگاه گرامر لیبرالیسم سیاسی را پذیرفت و با تقسیم باورها به آفاقی/ انفسی، بخش عمده باورهای دینی را به حاشیه راند.

این پارادوکس آشکار می‌سازد که «ترجمه‌ناپذیری» میان اشکال زندگی مختلف، چالشی بنیادین‌تر از آن چیزی است که صرفاً از طریق نوآوری مفهومی قابل حل باشد. ویتگنشتاین در بحث از «دیدن جنبه» نشان داد که گاهی دو نفر می‌توانند همان واژه را به‌کار ببرند، اما آن را در دو بازی زبانی کاملاً متفاوت به کار گیرند. وقتی یک لیبرال و یک اسلام‌گرا درباره «عدالت» سخن می‌گویند، ممکن است واژه مشترک باشد، اما قواعد کاربرد آن (معیارهای سنجش، منابع مشروعیت و پیامدهای عملی) کاملاً متفاوت است. این تفاوت، نه در محتوای مفهوم، بلکه در گرامر آن نهفته است؛ در قواعد زیربنایی که تعیین می‌کنند مفهوم چگونه، در کجا و با چه پیش‌فرض‌هایی به کار می‌رود. عدم موفقیت در ادغام عمیق مفاهیم مدرن در ایران، نه صرفاً مسئله مقاومت ایدئولوژیک، بلکه چالش گرامری است که در اعماق ساختارهای اجتماعی ریشه دارد. دموکراسی نه تنها یک نظام سیاسی، بلکه بازی زبانی خاصی است که مستلزم شکل زندگی مبتنی بر مذاکره، کثرت‌گرایی و پذیرش عدم قطعیت است. این بازی زبانی فرض می‌کند که حقیقت قابل

مذاکره، اقتدار قابل چالش و تصمیم‌های جمعی محصول گفت‌وگوی باز است. ناسازگاری این بازی زبانی با ساختارهای اقتداری و گرامر قطعیت‌محور ایران توضیح می‌دهد که چرا پذیرش سطحی مفاهیم مدرن، رایج‌تر از درونی‌سازی عمیق آنها بوده است. یافته نهایی آن است که تاریخ مواجهه با مدرنیته در ایران، در واقع تاریخ یک چرخش زبانی ضمنی است که در آن، شکل و ساختار اندیشه سیاسی به اندازه محتوای آن دستخوش تحول قرار گرفته است. بحران‌های سیاسی معاصر ایران از بحران مشروعیت تا مشکل مشارکت سیاسی ریشه در تعارض بین بازی‌های زبانی مختلف دارند که هر کدام گرامر متفاوتی از قدرت را پیشنهاد می‌دهند و با اشکال زندگی متفاوتی سازگارند. درک این تعارض گرامری، کلیدی است برای فهم دینامیک‌های پیچیده میان سنت و مدرنیته، قدرت و مقاومت در ایران معاصر. تحول پایدار، مستلزم درک عمیق از این دینامیک‌های گرامری و طراحی راهبردهایی است که بتوانند تعامل سازنده میان اشکال زندگی مختلف را تسهیل کنند، نه صرفاً جایگزینی یک گرامر با گرامر دیگر.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر آشکار می‌سازد که مواجهه ایران با مدرنیته، فراتر از نزاع ایدئولوژیک، مبارزه‌ای بر سر «قواعد بازی زبانی قدرت» بوده است. تحلیل شش متفکر (از آل‌احمد تا ملکیان) نشان داد که هر بازگرامر سازی، در عین نوآوری مفهومی، بر تناقضات ساختاری استوار بوده که امکان تحقق کامل آن را محدود ساخته است. این تناقضات، نه عارضی، بلکه ذاتی فرآیند بازمهندسی گرامری‌اند؛ زیرا هر تلاش برای تغییر قواعد، خود در چارچوب قواعد موجود صورت می‌گیرد و از آنها متأثر می‌شود. آل‌احمد با خلق مفهوم «غرب‌زدگی»، گرامر مقاومت فرهنگی را تأسیس کرد. اما همین گرامر به دلیل دوگانه‌سازی‌های سخت‌گیرانه، امکان تعامل خلاق با مدرنیته را مسدود ساخت. او مدرنیته را از «انتخاب سیاسی» به «بیماری فرهنگی» تبدیل کرد و بدین ترتیب مخالف سیاسی را به «بیمار» بدل نمود که نیازمند درمان است نه مناظره.

شریعتی توانست مفاهیم دینی را انقلابی کند و زبان بسیج بسازد، اما حفظ ساختار فرماندهی و ماهیت‌سازی امامت، امکان دموکراتیزاسیون دین را محدود کرد. او در عین

تأکید بر «آگاهی فردی»، همزمان «اطاعت از رهبری» را واجب دانست؛ تناقضی که در عمل به تولید ساختار قدرت سلسله‌مراتبی منجر شد.

شایگان با مفهوم «هویت چندپاره» و «آگاهی‌های موازی»، راه میانجی پیشنهاد کرد. اما فقدان معیار روشن برای تمایز «سنت زنده» و «سنت مرده» و تکیه بر هرمنوتیک بی‌پایان، این گرامر را به نسبت‌گرایی بی‌قید سوق داد که توان تجویزی ندارد.

سروش با تاریخی کردن تفاسیر و تمایز میان شریعت و فهم، اقتدار دینی را دموکراتیزه کرد. اما تلاش برای حفظ همزمان قدسیت وحی و نسبت تفسیری، به ابهام گرامری منجر شد که در آن هیچ تفسیری نمی‌تواند ادعای اعتبار بیشتر کند.

شبستری با نقد زبان تکلیف، سازوکار استبداد را برملا ساخت. اما بازتعریف قرآن به عنوان «کلام انسانی» در عین حفظ «امداد غیبی»، معیار روشنی برای تمایز وحی نبوی از الهام عرفانی ارائه نکرد.

ملکیان با تقسیم باورها به آفاقی و انفسی، راهی برای جدایی دین و سیاست پیشنهاد داد. اما ابهام در معیار تمایز این دو و رد متافیزیک در عین تکیه بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی، به تناقضی بنیادین منجر شد.

کشف محوری این پژوهش آن است که همه این تناقضات، ریشه در یک چالش بنیادین دارند: «ترجمه‌ناپذیری» میان بازی‌های زبانی مبتنی بر اشکال زندگی متفاوت. دموکراسی نه صرفاً نظام سیاسی، بلکه بازی زبانی خاصی است که مستلزم شکل زندگی مبتنی بر مذاکره، کثرت‌گرایی و پذیرش عدم قطعیت است. این بازی زبانی با گرامر اقتداری ایران که بر قطعیت، سلسله‌مراتب و فرماندهی استوار است، ناسازگاری بنیادین دارد. ویتگنشتاین هشدار داد که بازی‌های زبانی مختلف، زمانی قابل زیست هستند که با اشکال زندگی متناظر باشند. تلاش برای وام‌گیری صرف مفاهیم بدون تحول در اشکال زندگی، به «شیزوفرنی گرامری» منجر می‌شود که شایگان آن را «هویت چهل‌تکه» نامید.

پارادوکس اساسی که این پژوهش آشکار ساخت آن است که روشن‌فکران در تلاش برای فرار از گرامر سنتی، خود اسیر گرامرهای جدیدی شدند که همان محدودیت‌های ساختاری را بازتولید کردند. شایگان در عین نقد «بت‌های مدرن»، به واژگان هرمنوتیک غربی متکی ماند. سروش در عین نقد انحصار تفسیری، به نسبت تفسیری دامن زد که خود نوعی

«بن‌بست گرامری» است. ملکیان در عین رد متافیزیک، بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی تکیه کرد. این چرخه نشان می‌دهد که بازگرام‌سازی، فرآیندی پیچیده‌تر از جایگزینی ساده است و عمیقاً تحت تأثیر جدلیت میان گرامرهای موجود و نوظهور قرار دارد. پیامد اساسی برای درک سیاست معاصر ایران آن است که بحران‌های مشروعیت، ریشه در تعارض میان بازی‌های زبانی دارد. زبان رسمی نظام که بر گرامر تکلیف استوار است، با زبان اجتماعی که مفاهیم مشارکتی را درونی کرده، در تنش ساختاری قرار دارد. این تنش توضیح می‌دهد که چرا اصلاحات صوری با شکست مواجه می‌شوند؛ زیرا ساختار زیربنایی زبان سیاست، دست‌نخورده باقی می‌ماند. تحول پایدار، مستلزم درک عمیق از این دینامیک‌های گرامری و طراحی راهبردهایی است که تعامل سازنده میان اشکال زندگی را تسهیل کنند؛ چالشی که این پژوهش آن را آشکار ساخت، اما راه‌حل قطعی برای آن ارائه نداد.

منابع

- آل احمد، جلال (۱۳۵۶) غرب زدگی، تدوین علی مصطفوی، تهران، رواق.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹) فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران، آگاه.
- ایمانی، علی و پوریا آذرنگ (۱۴۰۳) «بررسی تطبیقی مواجهه با مدرنیته غربی در آرای فلسفی سید احمد فردید و رضا داوری»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پانزدهم، شماره ۱، صص ۱۹۷-۲۲۷.
- 10.30465/cps.2023.41318.3018.
- پورزکی، گیتی (۱۴۰۳) «تحول در عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب»، دوفصلنامه علمی پژوهش سیاست نظری، شماره ۳۶، صص ۲۳۱-۲۵۷.
- 20.1001.1.20085796.1403.19.36.7.1.
- حسام‌قازی، روژان و محمد نژاد ایران (۱۴۰۱) «ریشه‌یابی تحول نگرش داریوش شایگان به مدرنیته»، فصلنامه سیاست، سال پنجاه‌ودوم، شماره ۳، صص ۶۶۵-۶۹۰.
- 10.22059/jpq.2023.318019.1007734.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷) بسط و قبض تئوریک شریعت، تهران، کیهان فرهنگی.
- (۱۳۸۵) بسط تجربه نبوی (مجموعه کلام جدید ۷)، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸) آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۰) بت‌های ذهنی و خاطره ازل، تهران، امیرکبیر.
- شریعتی، علی (۱۳۵۰) تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، سازمان انتشارات حسینیه ارشاد.
- (۱۳۹۱) امت و امامت، منتشر شده توسط تریبون مستضعفین (فایل PDF).
- صباغ کلجاهی، حاجبه و دیگران (۱۴۰۲) «تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی»، غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهاردهم، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۳۹.
- 10.30465/os.2024.48820.1981.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱ الف) نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۱ ب) هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرایند تفسیر وحی)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۷) تئوری قرائت نبوی از جهان، تنظیم فرشاد نوروزی، انجمن احیایگران فلسفه نو.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱) عقلانیت و معنویت بعد از ده سال، نشر آثار استاد ملکیان در فضای مجازی قابل دسترسی در: <https://bidgoli1371.blogfa.com/post/143>
- (۱۳۹۲) وحی و تجربه دینی پیامبر^(ص)، دریافت شده از کانال تلگرام ملکیان، (فایل PDF).

----- (بی تا الف) عقلانیت و زندگی عقلانی، دریافت شده از کانال تلگرام ملکیان، (فایل PDF).

----- (بی تا ب) چالش های دین و مدرنیسم در جهان اسلام، گفت و گوی سید نادر احمدی با ملکیان، ویژه نامه خط سوم، شماره سه و چهار، قابل دسترسی در:

<https://bidgoli1371.blogfa.com/category/22>

نژاد ایران، محمد و روزان حسام قاضی (۱۴۰۳) «تمایز رویکرد سیاسی با رویکرد فلسفی به مفهوم غرب زدگی در اندیشه آل احمد و شایگان»، فصلنامه علمی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، سال چهاردهم، شماره ۴، صص ۱-۱۹.

10.22059/jstmt.2024.370747.1686.

هاشمیان، فاطمه سادات و سید احمد غفاری قره باغ (۱۴۰۴) «بازخوانی انتقادی مؤلفه های مدرنیته در معنویت جدید بر اساس اندیشه های علامه طباطبائی»، دو فصلنامه معنویت پژوهی اسلامی، سال سوم، شماره ۱، صص ۱۹۱-۲۲۴.

10.22081/jsr.2025.68866.1086.

هنری لطیف پور، یدالله و دیگران (۱۴۰۳) «بازنمایی ذهنیت دکتر علی شریعتی در باب مدرنیته»، فصلنامه علمی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۵۲، صص ۷۳-۹۲.

10.22084/rjir.2024.29219.3778.

ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰) پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.

Bourdieu, P. (1991) Language and Symbolic Power (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Foucault, M. (1972) The Archaeology of Knowledge. (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1969).

Habermas, J. (2003) Truth and Justification (B. Fultner, Ed. & Trans.). The MIT Press. (Original work published 1999 as Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp Verlag).

Skinner, Q. (1969) Meaning and Understanding in the History of Ideas. History and theory, 8(1), 3-53.

<https://doi.org/10.2307/2504188>.

----- (2016) Ideas in context: Conversation with Quentin Skinner. (Interview by H. Li). The Chicago Journal of History, 1(2), 119-127.