

یأس‌ها و امیدها روشنفکران ایران

• زهیر صیامیان گرجی
دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران

مسأله تجدد در تاریخ جدید ایران، از عصر قاجار تا به امروز تبدیل به دشواری در سپهر معرفتی ایرانیان شده‌است. در طول این تاریخ می‌توان فهرست بلندبالایی از نوشتارها و گفتارهای گوناگون را در میان آرای متعدد اندیشمندان ایرانی یافت که با طرح پرسش و ارائه پاسخی از منظر اندیشه خویش تلاش داشته‌اند راه‌حلی مناسب برای عبور از این دشواره فراهم سازند. این پرسش‌ها تلاشی بود برای برقراری نسبت ایرانی با بحران برآمده از این دشواره تا محصول آن به عنوان آخرین و صحیح‌ترین پاسخ، منجر به عبور از این دشواره شود. اما نتیجه آن شد که از الگوی نظام جدید عباس‌میرزا تا دارالفنون امیرکبیر و انقلاب مشروطه و دیکتاتوری رضاشاهی و از نهضت ملی تا انقلاب اسلامی، در صحنه تاریخ معاصر ما به عنوان پاسخ این پرسش ظاهر شود و همه این‌ها در نزدیک به سه نسل و ۱۵۰ سال، ولی همچنان حضور این دشواره بر روح ایرانی سایه افکنده و این پرسش که «نسبت ما با تجدد چیست؟» نتوانسته از مخیلیه روح و روان ایرانی خارج شود و ارائه پاسخ‌ها در این روند هم‌چنان ادامه دارد؟ می‌توان ادعا کرد در دورانی از تاریخ ایران در حال زیستن هستیم که در میراث و گذشته تاریخ‌آمان بی‌سابقه است، سامانه معرفتی و زیست‌جهان اهالی این جغرافیای فرهنگی، چنان دست‌خوش چالش و بحران شده که این مواجهه را بنام «معمای مدرنیته» فهم می‌کنیم. چه زمانی ما از طرح این پرسشی که نخست در کلام عباس‌میرزای قاجار و پس از وی به اشکال مختلف در میان آرای اندیشمندان متعدد ایرانی جاری شد، بگذریم و به اجماعی برسیم که دیگر اکنون پاسخش را یافته‌ایم: «الگو و منطق تجدد ایرانی چیست؟». کتاب روشنفکران ایران دکتر میرسپاسی را از همین منظر باید نگریست، پاسخ نویسنده به این پرسش در ذیل عنوان آن آمده است: عبور از یأس اندیشه‌های فلسفی و گذر به امید افکار جامعه‌شناختی. آیا این پاسخ روح ما را آرامشی فزون‌تر خواهد بخشید؟! نمی‌دانم، اما به باورم آنگاه که پرسش از مسأله زمانه، صحیح طرح نشده باشد هر جواب درستی به آن پرسش غیر صحیح، پاسخ پرسش زمانه نخواهد بود و این‌گونه است که «دشوارة» زمانه ما عمری به طول دو قرن یافته‌است. آیا ما توانستیم این پرسش را درست و صحیح طرح کنیم؟ با این دیباچه به معرفی کتاب می‌پردازیم



- روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید
- علی میرسپاسی
- ترجمه‌ی عباس مخبر
- انتشارات توسعه، ۱۳۸۶



کتاب روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید، آخرین کتابی است که از دکتر علی میرسپاسی در ایران توسط آقای عباس مخبر ترجمه و این بار از سوی انتشارات توسعه چاپ و از مهر ۱۳۸۶ تا کنون شش نوبت تجدید چاپ شده است. پیش از این دکتر میرسپاسی با دو کتاب *دموکراسی یا حقیقت و تأملی در مدرنیته ایرانی*، در فضای فکری جامعه ایران شناخته شده و با مباحث متفاوت و انتقادی که به رویکردهای فکری جریان‌های روشنفکری ایران و نیز کنش‌های سیاسی آن‌ها داشته، چالش‌ها و پرسش‌های جدی را در عرصه عمومی ایران به جریان انداخت. البته این بار این روند مسیری متفاوت دارد؛ چراکه دکتر میرسپاسی راهکارهای فکری و عملی خود را نیز در کنار طرح مسائلی که در گفتارها و نوشتارهای خود مطرح نموده، همراه کرده و آن‌ها را در معرض نقد و بررسی پژوهشگران این عرصه قرار داده است. این کتاب با عنوان دقیق *روشنفکران ایران: امید اجتماعی و یأس فلسفی* در سال ۲۰۰۷ توسط دانشگاه نیویورک منتشر شد و باید آن را مکمل کتاب *تأملی در مدرنیته ایرانی* دانست. میرسپاسی در کتاب جدید خود، با محتویات نظری عمیق‌تر ولی مشابه، روند مطالعاتی را که در حوزه فرهنگ ایرانی و بطور خاص درباره نظام اندیشه‌گی جریان‌های روشنفکری ایرانی در پیش گرفته بود ادامه داده است. در کتاب پیشین قصد نویسنده آن بود که با محوریت و اهمیتی که مقوله فرهنگ در الگوهای تحول جوامع در نزد مؤلف داراست، با فراتر رفتن از تفسیرهای صرفاً ساختاری در تحلیل امور اجتماعی و فرهنگی؛ ایده‌ها، گفتمان‌ها و تصورات فرهنگی بیشتر جدی گرفته شوند؛ زیرا به ادعای مؤلف تصورات فرهنگی هستند که واقعیت‌های اجتماعی را پدید می‌آورند (میرسپاسی، ۱۳۸۴، ص ۱۸) همان‌طور که در مقدمه همان کتاب با عنوان *مدرنیته و فرهنگ*، گفتاری دربار روش‌شناسی مطالعات اجتماعی و فرهنگی برای تبیین این نگرش ارائه شده‌است (همان، ص ۳۶-۲۱). به همین دلیل به نظر می‌رسد برای فهم مناسب‌تر کتاب جدید میرسپاسی باید از مطالعه کتاب پیشین وی شروع کرد تا با عبور از بعضی شباهت‌ها در محتویات دو کتاب (فصل اول و فصل پنجم) درک تکمیلی از موضوعات جدی‌تر و عمده‌تری که در کتاب اخیر مطرح شده، به دست آید زیرا بحث اصلی این کتاب نیز در ادامه دو کتاب قبلی مطالعه انتقادی نظریه‌های ضدروشنگری اروپایی است که روشنفکران بسیاری در ایران از آن الهام گرفته و مروج دیدگاه‌هایی شده‌اند که دنیای جدید را با این سنت فکری خاص می‌نگرند. به خصوص که میرسپاسی در این کتاب با فراتر رفتن از روش پیشین خود در تحلیل تعامل اندیشه‌های جریان‌های روشنفکری در فضای تاریخی عصر مشروطه و پهلوی اول و دوم (فصل‌های دوم و سوم) و بررسی طیف‌های مختلف فکری از جمله طیف چپ (فصل ششم) و توجهی تقریباً گذرا و گزارشی بر تبیین آرای خود در کتاب پیشین که نقد و بررسی بومی‌گرایی و رونمایی از حضور چهره‌های مختلف از مدرنیته در غرب و تکاپوی نشان دادن تفاوت آن‌ها در قالب روایت‌های یأس و امید (فصل اول و پنجم) و روند و دلائل مصرف و بازتولید آن روایت‌ها در فضای روشنفکری ایرانی را شامل شده

(فصل چهارم)، اما کمبود پروردگی و چهره‌گشایی از وجوه نظری آن به‌مثابه ضرورت تبیین مدعیات کتاب تأملی بر مدرنیته ایرانی احساس می‌شد، به بازنمایی تاروپود الگوهای فکری روشنفکران ضدروشنگری تأثیرگذار این دوران مانند جلال آل‌احمد و احمد فردید و در کنار آن به بازسازی نعل به نعل نسبت این ایده‌ها و وابستگی و همبستگی فکری آرای ایشان با اندیشه‌های روشنفکران همانند اروپایی مانند هایدگر و هگل می‌پردازد (فصل اول و چهارم). از این روی، چالش محوری نویسنده در این کتاب نه در بررسی آرای همه روشنفکران تأثیرگذار ایرانی، بلکه بر کالبدشناسی مفهومی از خصومت دیرینه‌سال پیروان ایرانی تبار هایدگر با مدرنیته دموکراتیک و نگاه تقابلی و خصمانه آن‌ها با فلسفه روشنگری استوار شده است و ارجاع به آرای دیگر روشنفکران نیز از منظر این نکته محوری و برای پشتیبانی از آن صورت گرفته است. آنچه که بر اهمیت و ارزش انتقادی این اثر می‌افزاید، آن است که نقد جامع و مسئولانه نویسنده به منظومه فکری - فلسفی مخالفان روشنگری، در حوزه مفاهیم نظری و تئوریک محبوس نمی‌ماند و با فرارفتن از آن و ارائه تجربه‌های زیسته مصلحان اجتماعی و اثرگذاری مانند گاندی و لوترکینگ و نهر و... تلاش می‌شود با صورت‌بندی زندگی روزمره که نیازمند الگوهای کاربردی و نه فقط مفاهیم نظری برای ایجاد تحول است، پیوندی مفید برقرار نماید. از دیگرسوی، مبانی نظری و تحلیلی میرسپاسی از قالب‌های تحلیلی مرسوم و عادت‌شده اروپامحوری، با اقتدار و به‌درستی گذر کرده و از منظری جهان‌شهری و متکثر به خوانش مفاهیم جاری و تاریخی روشنگری و تبیین پیچیدگی

تاریخ، دین‌ستیزی و اخلاق‌ستیزی نیچه و خردگرایی و «آغازهای تازه» هایدگر بیانی فلسفی می‌یابد و بر ذهن روشنفکر ایرانی سایه می‌افکند (ص ۱۴). این نگاه کل‌گرا و تمامیت‌خواه برآمده از انقلاب فرانسه و فلسفه آلمان با محدود کردن تاریخ به ضرورت‌های گریزناپذیر سیر به سوی کمال، انبوه سنت‌های متکثر فرهنگی و تجارب زیسته ملت‌ها را نادیده می‌گیرد و سرانجام در قالب گفت‌وگو موسوم به شرق‌شناسی کل ملت‌های شرق را به حاشیه تاریخ می‌راند و قلمروهای جداگانه تقابلی و نفوذناپذیر شرق - غرب را مطرح می‌کند (ص ۱۵). این تقابل در اندیشه شماری از روشنفکران صاحب نفوذ ایرانی مانند فردید، شایگان، آل‌احمد و شریعتی معکوس می‌شود و ترجمان خود را در بومی‌گرایی، غرب‌ستیزی و بازگشت به ریشه‌ها بازمی‌نماید.

مؤلف راهکار جایگزین خود را در قالب ارجحیت رویکرد جامعه‌شناختی به مدرنیته طرح می‌کند و گام‌زدن در مسیر مدرنیته دموکراتیک را در ایران منوط به ساختارشناسی از تقابل‌های دوگانه شرق - غرب، سنت - مدرنیته، سکولار - دینی و نظایر آن‌ها می‌داند. وی این کار را با تأکید بر روایتی دموکراتیک از مدرنیته از طریق برجسته‌کردن گرایش‌های فکری گوناگون در غرب (ص ۱۵)، به مدد مراجعه به سنت‌های روشنگری بریتانیا و آمریکا با توجه به سکولاریسم مداراجوی آن‌ها، بذل توجه به جنبه پرهیز از خشونت و قهر درونی جنبش استقلال‌هند به رهبری گاندی و کثرت‌گرایی و رویکرد خاص دینی جنبش حقوق مدنی آمریکا به رهبری مارتین‌لوتر کینگ انجام می‌دهد. الگوی مفهومی که چارچوب نظری طرح‌واره نویسنده را شکل می‌دهد از کثرت‌گرایی مفهومی فلسفه جان دیوئی با تأکید خاص دستگاه معرفتی‌اش بر تجربه زیسته، پرهیز از تحلیل‌های متافیزیکی و استعلایی و تفکیک دین از امر دینی است. این امکان از طریق خوانش دقیق نویسنده از اندیشه‌های دیوئی و نگاه او در پرهیز از جستجوی حقیقت متافیزیکی در قالب فلسفه‌های غرب‌محور و بهره‌گیری از تجارب زندگی روزمره در جلوه‌های گوناگون آن در پهنه جهانی پدید می‌آید که می‌توان این امر را از دیگر نقاط قوت و ارزشمند این اثر دانست (ص ۲۰). نویسنده به عنوان نمونه این الگوی ترکیبی نقادی شالوده‌شکنانه را با ارائه‌ی تبیینی از دیدگاه‌های محمد ارغون روشنفکر الجزائری در ادامه گفتارهای خود مطرح کرده و گرایش و علاقه فکری خود را به این رویکرد انتقادی نمایان می‌سازد (ص ۲۰). دکتر میرسپاسی با دست‌گذاشتن به روی یکی از مهم‌ترین مباحثی

تحقق فرایند دموکراسی و ارتباط آن با سنت‌ها و نهادهای مختلف پرداخته است و نویسنده تلاش دارد از جایگاه نقد همزمان سنت و مدرنیته، امکان روایت متفاوتی را از رابطه این دو و مزیت‌های آن در تولید مدرنیته‌ای ایرانی که همگرا با مدرنیته جهانی باشد، ارائه دهد. بر همین اساس می‌توان کتاب حاضر را به لحاظ مفهومی به دو بخش متفاوت اما به هم پیوسته تقسیم کرد. در بخش اول رویکرد انتقادی و شالوده‌شکنانه بر آرای روشنفکران بومی‌گرای ایرانی و مبانی و پیوستار فکری آنان با هم‌طرازان خود در غرب در قالب شرح روایت‌های یأس‌بازنمایی شده و در بخش دوم که رویکردی ایجابی دارد، مبانی نظری الگوی انتقادی مؤلف در قالب بازپرداخت روایت‌های امید‌تبیین آرای متفکران معاصر همگرا با ایده‌ی مؤلف از جمله **جان دیوئی** و محمد ارغون تبیین شده است. اما مزیت دیگر این کتاب جنبه الگوی نگارش آموزشی آن است که توانسته مفاهیم و مطالب پیچیده نظری و جامعه‌شناختی را به شکل و شیوه‌ای آموزشی سامان دهد تا هم برای مخاطبانی که پس‌زمینه تئوریک از این موضوعات دارند کاربرد داشته باشد و هم برای خوانندگانی که در حوزه اندیشه‌های جامعه‌شناختی - فلسفی متخصص نیستند.

نقطه عزیمت نویسنده در این اثر، تسهیل روند حرکت جامعه ایران به سمت نوعی مدرنیته دموکراتیک از مسیری مسالمت‌آمیز است و در عین حال بر این امر تکیه می‌شود که باید تأکید بر آراء و کارهایی داشت که می‌توان انجام داد تا افرادی که به‌مثابه موجودات اجتماعی در کنار هم کار می‌کنند، زندگی بهتری داشته باشند (ص ۱۵). در همین چارچوب، نویسنده به بررسی این روند در جریان روشنفکری ایرانی معاصر پرداخته و از زاویه دید خاص خود یعنی تبارشناسی اندیشه اجتماعی ایرانی و تحلیل تاریخی ساختار معرفت آن در فرایند آسیب‌شناسی آرای روشنفکران تأثیرگذار دهه‌های چهل و پنجاه ایران، به طرح معضلی می‌پردازد که از منظر وی دامنگیر بخش قابل توجه و اثرگذاری از روشنفکران ایرانی بوده است. یکی از وجوه این معضل گرفتاری روشنفکران ایرانی در مدار فلسفه کل‌گرا، تمامیت‌خواه و مطلق‌گرایی روشنفکری فرانسه است که به‌خصوص در الگوی مدرنیته برآمده از انقلاب فرانسه تبلور یافته است (ص ۱۳). الگویی که گذر به آزادی را حرکتی خونین، قهرآمیز، برانداز و دین‌ستیز تصور می‌کند و بر هرگونه راه و رسم یا الگوی دیگری مهر باطل سازشکاری و اصلاح‌طلبی می‌کوبد. این الگو در روایت کل‌گرا و مطلق‌گرایی هگل از

میرسپاسی راهکارهای فکری و عملی خود را در کنار طرح مسائلی که در گفتارها و نوشتارهای خود مطرح نموده، همراه کرده و آن‌ها را در معرض نقد و بررسی پژوهشگران این عرصه قرار داده است

روشنفکران ایران

مزیت دیگر این کتاب جنبه الگوی نگارش آموزشی آن است که توانسته مفاهیم و مطالب پیچیده نظری و جامعه‌شناختی را به شکل و شیوه‌ای آموزشی سامان دهد تا هم برای مخاطبان خاص و هم برای خوانندگان عام کاربرد داشته باشد

روشنفکران ایران

ارائه نمی‌کند اما می‌توان از درون توضیحات وی درباره کار روشنفکری مفهوم مدنظر وی از روشنفکر را نیز شناسایی کرد.^۱ امیدواری یکی از این خصائص است که در کنار جای پای محکمی در واقعیت اجتماعی داشتن در جهت تقویت انسجام اجتماعی و رواداری فرهنگی و تأثیر در زندگی روزمره اهالی زیست‌بوم، مجموعه‌ای را می‌سازد که از نگاه ما به خاطره‌های قرن‌های گذشته و نقد تاریخ معرفت‌شناسی اندیشه‌های پذیرفته‌شده و عملکرد میراث روشنفکری نتیجه می‌شود (ص ۴۷). این تعریف که بعد اخلاقی و وجه عملگرایانه آن بسیار برجسته از مفاهیم ذاتی آن است دایره روشنفکری را بسیط کرده و در گسستی معرفتی از تعریف سنتی روشنفکر در سنت روشنفکری، حلقه اختصاصی آن را به روی گروه‌ها و افراد مختلف گشوده و آن را همچون نقشی اجتماعی تصویر کرده و البته الزاماتی ویژه را در پیوندش با مفهوم واقعیت زندگی روزمره برخواهد ساخت. چون مسأله را به این موضوع تبدیل می‌نماید که چه چیزهایی در واقعیت زندگی روزمره قرار خواهد گرفت و البته همراه با این چالش که چه چیزی در این منظومه قرار ندارد؟ این زندگی روزمره سبک زندگی کدام خرده فرهنگ را شامل می‌شود؟ الگوهای زندگی چه طبقه و یا قشری از اجتماع را؟ اگر هدف کار روشنفکر ایجاد امید است و تقویت انسجام اجتماعی و رواداری فرهنگی، تحقق روش مسالمت‌آمیزی که مدنظر مؤلف است به چه صورت امکان‌پذیر است؟ نهادسازی و تقویت نهادهای حامی این ایده که از نگرش جامعه‌شناختی مؤلف نتیجه می‌شود (ص ۱۰۵) چگونه امکان تحقق می‌یابد؟^۲ مفهوم و تعریف زندگی روزمره دارای فلسفه و سامانه‌ای پیچیده و فهم‌گریز است که برای کنش در آن و وفاق بر آن کنش از سوی روشنفکران در جریان کار روشنفکری، نیازمندی به توافقی جمعی، ضروری می‌شود؛ همانطور که الزام مسالمت‌آمیز بودن آن، ارجحیت روش و مفهوم گفت‌وگو را برای تحقق تغییر در آن پدید خواهد آورد. بنابراین برای تحقق این دموکراسی گفت‌وگویی نیازمند سیاست‌ورزی مداوم هستیم که در عین حال کار روشنفکری را شامل شود.^۳ شاید بتوان نتیجه گرفت که منظور میرسپاسی از طرح‌ریزی این چارچوب مفهومی تأکید بر ضرورت سیاست‌ورزی مداوم و حرفه‌ای در عرصه زندگی روزمره است.^۴ چرا که این روند نیاز به

که در آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران و به صورت کلی در جهان سوم مطرح می‌شود، مباحث خود را طرح می‌کند.^۱ آنچه که به آن روشنفکر برج‌عاج‌نشین گفته می‌شود و نمایان‌کننده نگاهی است که در تعریف هویتی روشنفکران در عرصه عمومی و البته در میان عامه رایج است و هم تا حدودی در درون تعاریفی که خود مدعیان روشنفکری از خود ارائه می‌کنند به صورتی ناخودآگاه مستتر است و البته خود تباری ویژه و تاریخی طولانی دارد. آنچه که منجر به جدایی روشنفکر از جامعه خود شده و وی را به فراسوی واقعیت‌های جامعه خود در دنیای ذهنی‌اش پرتاب می‌کند و یا این‌که حوزه نفوذ ایده‌های روشنفکر را به کنج کافه‌ها و یا حلقه‌های دوره‌ای محدود می‌سازد. البته این نگرش وی را در توهم متفرع‌نانه عقل کل بودن و رسالت پیامبرانه داشتن قرار داده و مفروض‌گرفتن جامعه خود به کلیتی ارتجاعی که توانایی درک روشنفکر را ندارد و بنابراین به این نسخه کاملاً کلی برای راه‌گشایی از معضلات جامعه خویش خواهد رسید که باید فرهنگ‌مان تغییر کند تا تحولی در ما از منظر رفع عقب‌ماندگی یا ایجاد پیشرفت صورت گیرد. اما به باور میرسپاسی، نیروی تخیل روشنفکری فقط هنگامی می‌تواند به تحقق روحیه‌ای امیدبخش یا خلاقیتی شگفت‌یاری رساند و از امکانات اجتماعی تازه و واقعی پرده بردارد که فضایی را به دنیای زندگی روزمره اختصاص دهد و به بیانی دیگر واقعیت موجود زندگی روزمره به یک چارچوب مرجع کلیدی برای کلیه کارهای اجتماعی روشنفکرانه بدل شود (ص ۴۵). این گشایش مفهومی در اندیشه میرسپاسی را می‌توان رویکردی تازه و متفاوت در سنت اندیشه روشنفکری ایرانی معاصر دانست که هرچند گاه‌گاهی در فضای فکری‌اش تولید شده اما بنا به دلایل مختلف توسط گفتمان مسلط به حاشیه رانده شده بود. اما وی با احیای این روند، می‌کوشد بر این نکته تأکید کند که چنانچه روشنفکران جای پای محکمی در واقعیت‌های اجتماعی روزمره داشته باشند، می‌توانند و غالباً هم توانسته‌اند روایت‌های اجتماعی از آینده ارائه دهند که امیدوارانه یا شفابخش باشد و انسجام اجتماعی یا رواداری فرهنگی به بار آورد (ص ۴۶). اما از منظر نقد دیدگاه نویسنده، هرچند به عنوان بحث پایه در تبیین مفاهیم موضوع پژوهش کتاب یعنی روشنفکران، میرسپاسی تعریفی اختصاصی از آن



اطلاق و تعلق افرادی در جرگه روشنفکری از ادعای خود افراد و نیز تعریف آن‌ها در این حلقه در نزد جامعه و نخبگان آن ملاکی تعیین کننده است یا مصرف این ایده‌ها در بساختن یک ایدئولوژی تحول‌گراست که عامه را به تحرک اجتماعی واداشته است؟ اما از این منظر ابهامی نیز در تبیین آرای میرسپاسی پدید خواهد آمد و آن هم مشخص نشدن این مسأله که روند تغییرات جامعه ایرانی پس از مواجهه ایرانیان با مدرنیته غربی از عصر قاجار و تولید گفتمان تجددطلبی و قرار گرفتن تحولات مختلف ایران معاصر از انقلاب مشروطه و برآمدن رضاخان و ظهور سلطنت پهلوی و پیدایش دولت مطلقه شبه مدرن که مروج صنعتی شدن و پیاده سازی الگوی سرمایه‌داری بوده و در ادامه نهضت ملی شدن نفت و پس از آن ظهور دیکتاتوری محمدرضا شاه با حمایت بیگانگان و نیز انقلاب ایران به عنوان حرکتی مردمی در سال ۵۷ نتیجه کدام وجه فضای فکری ایرانیان است، بعد فلسفی یا بعد جامعه شناختی تغییر؟ سهم ایدئولوژی‌های جامعه‌شناختی در بساختن این تحولات به چه میزان بوده و چه نتایج مثبت یا منفی را از منظر دیدگاه میرسپاسی در حالیکه مخاطب رویکرد نقادانه این کتاب روشنفکران فلسفی مشرب است، در پی داشته است؟ چرا که این تحولات را نیز می‌توان در ذیل تجربه مدرنیته ایرانی تعریف کرد که بدون این تجربه به عنوان یک پروسه، امکان افتادن به دام پروژه مدرنیته آمرانه و از بالا با رویکرد مهندسی اجتماعی و در نتیجه همراه با خشونت و قهر و سرکوب - مدل توسعه پهلویسم یا کمالیسم - خودنمایی می‌کند؟ آن چه نقطه عزیمت نقد خود میرسپاسی نیز هست، در عین حال که علی‌رغم این

شهروندان مسئولی دارد که در ذیل حقوق و وظایف شهروندی خود به صورت مداوم در حال انجام کنش‌های سیاسی و رقم‌زدن سرنوشت خود هستند^۶ و از آن‌جاکه با این رویکرد، نظارتی عمومی در عرصه‌های زندگی روزمره جاری می‌گردد، تحولات عمیق‌تر فرهنگی در جامعه نیز امکان‌پذیرتر خواهد شد و این همان چیزی است که از چارچوب مفهومی میرسپاسی در انتخاب الگوی کنش متداوم مصلحانه و مسالمت‌آمیز و تکیه بر نمونه‌های برآمده از سنت روشنفکری غیرفرانسوی و آلمانی قابل انتظار خواهد بود. از همین دیدگاه میرسپاسی است که می‌توان پی برد چرا در نزد وی نهادمندی کنش‌های سیاسی ارجحیت دارد، اما وی پاسخ نمی‌دهد در جامعه‌ای که در حال تجربه مدرنیته است و سابقه‌ای از درک چنین نهادهایی در فرهنگ آن وجود ندارد، چگونه می‌توان برای تغییر و تداوم بر نهادسازی تکیه نمود.^۷ به نظر می‌رسد باید این مفاهیم پایه‌ای میرسپاسی یعنی نسبت روشنفکر و زندگی روزمره بیشتر از این مورد بررسی قرار گیرد تا نتایجش بهتر فهمیده شود چراکه خود نویسنده مدعی است نقطه شروع فکری ضروری در پروژه‌های تحول اجتماعی دموکراتیک، زندگی روزمره موجود است، نه قلمرو متافیزیکی و یا معرفت شناختی (ص ۲۱).^۸ با توجه به اینکه میرسپاسی ایده‌های کسانی مانند آل‌احمد، فردید، شایگان و شریعتی را از این جهت که آن‌ها را در ذیل مفهوم روشنفکران ایرانی تعریف می‌کند و از آن‌جاکه خود نگاهی مثبت به فرایند تحول اجتماعی ایران معاصر دارد، در مبانی وی برای تعریف روشنفکر، تأثیرگذاری‌های کلان فکری نیز از کار روشنفکری نتیجه می‌شود و یا باید این پرسش را ارائه کرد که آیا

جذب اندیشه‌های ضدروشنگری اروپا در ادبیات
فرید و آل احمد و شایگان و شریعتی با همه
نسبت‌های متفاوتی که با یکدیگر دارند، از ادبیاتی
بومی پیروی می‌کند

روشنفکران ایران

دیدگاه، وی از روند تحول اجتماعی نگاهی پروژه‌مانند دارد تا پروسه‌ای و فرایندی که وجه نخبه‌گرایانه آن را نیز برجسته می‌کند. مسأله دیگر این‌که با همه چالش‌های جدی میرسیاسی بر سامانه فکری روشنفکران ایرانی در این دوره و نقد وی به این نکته که آن‌ها تا چه میزان تحت تأثیر اندیشه‌های ضدروشنگری و ضددموکراتیک اروپایی بوده‌اند، این نکته آن‌گونه که بررسی نشده که فرایند جذب هر اندیشه بیگانه‌ای، در یک پس‌زمینه و بستر فکری فرهنگ خودی بازخوانی می‌شود و با بازسازی که در اجزای آن صورت می‌گیرد تبدیل به دستاوردی درون‌فرهنگی شده و در نظام معنایی و دایره واژگانی ایرانی بازتولید می‌شود تا درونی‌سازی این اندیشه‌ها برای مخاطبان آن ممکن شود. جذب اندیشه‌های ضدروشنگری اروپا در ادبیات فرید و آل احمد و شایگان و شریعتی با همه نسبت‌های متفاوتی که با یکدیگر دارند، از ادبیاتی بومی پیروی می‌کند و پنداری نظام معرفتی سنت‌های فرهنگی ایرانی اسلامی دارای چنان ظرفیت آماده و منعطفی هستند که به راحتی از منظر منطق بومی‌گرایی و ارزش‌های ضدروشنگری مورد خوانش قرار گیرند و با دستاوردهای این نوع نگاه همگرایی نمایند. همان‌طور که با نگاهی ساده به واژگان متون و گفتارهای فرید و آل احمد، این نوع ادبیات به صورت «طبیعی» خود را به خواننده باز می‌نماید. بنابراین همان‌طور که میرسیاسی در حمایت و تأیید روایت‌های دیگر مدرنیته که گفتمانی مداراجویانه‌تر با میراث فرهنگی سنت‌های بومی برای پیدایش و تداوم فرایندهای تحول‌جویانه دموکراتیک دارند، نشان داده است بسترهای فرهنگی و منطق برآمده از نظام دانایی سنت‌های بومی این فرهنگ‌های مختلف نیز در پیدایش روایت‌های متفاوت از تفکر و تحقق مدرنیته تأثیرگذار بوده‌اند. زیرا بنا به منطق خود میرسیاسی در تأکیدش بر امکان مدرنیته‌های متفاوت و نقد ایدئولوژی اروپامحوری، هر فرهنگ تاریخ ویژه خودش را داراست و در نتیجه سرنوشت خاص خود را در پی خواهد داشت. هرچند میرسیاسی با استفاده از مفهوم «تجربه» تلاش دارد نشان دهد که در فرایند تاریخ جهانی عصر مدرن می‌توان و باید با استفاده از روندهای تحول در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، برای رسیدن به مدرنیته دموکراتیک و مداراجویی که برای انسان‌های اهل آن فرهنگ، زندگی اخلاقی و

معنوی و سعادت و رفاه دنیای مادی را به همراه بیاورد، امکان‌پذیر و البته ضروری است. از همین منظر است که نگاه پروژه‌مدار میرسیاسی از فرایند تحول دیده می‌شود زیرا بنا بر این دیدگاه، تمایل به تحقق مدرنیته‌های دموکراتیک، ضرورتاً باید در میان طبقه یا قشری از جامعه وجود داشته باشد که با این الگوی فرهنگی احساس همگرایی ارزشی داشته باشند و با این مبانی تمایل به تغییر وضع موجود، به خواست عمده آن‌ها تبدیل شده باشد تا آن را در قالب یک حرکت اصلاحی فرهنگی سیاسی در فرهنگ و ساختار سیاسی جامعه‌اشان پیگیری و مطالبه نمایند. از دیگر اصول این خواست اجتماعی برای عمومی شدن، تأکید بر نسبت آن با زندگی روزمره آحاد مردم جامعه و قابلیت مداراجو و دموکراتیک کثرت‌گرایانه برای دربرگیرندگی حداکثری عمده نظام‌های ارزشی و سبک‌های زندگی رایج در جامعه و فرهنگ بومی، امکان‌گذار به ساختاری دموکراتیک‌تر و اعمال اصلاحات فرهنگی سیاسی در این راستا را متحقق سازد. اما مسأله دیگر در اندیشه‌های میرسیاسی ابهام در مفهوم «اندیشه‌های جامعه‌شناختی» و نسبت این رویکرد با «امید اجتماعی» است. درحالی‌که یکی از مهم‌ترین نقدهایی که به آرای روشنفکران تأثیرگذار این دوره و از جمله مهم‌ترین آن‌ها دکتر شریعتی مطرح می‌سازند، تأثیرپذیری از ایدئولوژی‌های علم جامعه‌شناسی غربی است که هرکدام بازتاب خوانش خاصی از روایت‌های اروپامدار و تک‌خطی توسعه در تعریف غربی آن هستند.^۱ این نکته مبهم می‌ماند که پس چگونه می‌توان از اندیشه‌های جامعه‌شناختی برای ایجاد تحولی دموکراتیک استفاده نمود. از دیگر سو در بررسی اندیشه‌های میرسیاسی در بعد ایجابی که بازخوانی آرای دیویی و پاتنام و رورتی و فوکوست، هنوز از این رویکرد جامعه‌شناختی رفع ابهام نمی‌شود، هرچند این نتیجه برجسته می‌شود که در الگوی تفکر فرایندهای تحول باید بر فلسفه‌های مدرنی تکیه کرد که عقلانیت انتقادی در آن‌ها برجسته باشد؛ نه این‌که هرکدام از فلسفه‌های مدرن یا پست مدرن را تنها به صورت اقتباسی، از بستر فرهنگی و نظام اندیشگی غربی آن، برش زده و دوباره به همان صورت آن را در نظام دانایی فرهنگ ایرانی، پیوست کرده و یا پیوند زده و حتی مدعی تبارسازی باستان‌شناسانه‌ای برای فلاان متفکر غربی مثل هایدگر یا نیچه یا کانت و ویتگنشتاین، در

**پنداری نظام معرفتی سنت‌های فرهنگی ایرانی
اسلامی دارای چنان ظرفیت آماده و منعطفی هستند
که به راحتی از منظر منطق بومی‌گرایی و ارزش‌های
ضدروشنگری مورد خوانش قرار گیرند و با
دستاوردهای این نوع نگاه همگرایی نمایند**

روشنفکران ایران

روشنفکری جاری و زندگی روزمره را در ایران معاصر نشان می‌دهد. اما رویکرد اصلی این فصل به بررسی خطرات ناشی از پروژه‌های بلندپروازانه روشنفکری برای تحول اجتماعی اختصاص دارد که زندگی روزمره را نادیده می‌گیرند یا آشکارا با بررسی آن به مخالفت می‌پردازند چراکه به باور نویسنده نقطه شروع فکری ضروری در پروژه‌های تحول اجتماعی دموکراتیک باید در زندگی روزمره موجود باشد نه قلمروی متافیزیکی و یا معرفت‌شناختی. بنابر نظر مؤلف، برای آن که آگاهی خود را از میراث فکری مدرن در هر دو بستر اجتماعی غربی و غیر غربی به خصوص در ایران افزایش دهیم باید با تحلیل ساختار معرفت معاصر ایرانی «روایت امید» را از «روایت یأس» متمایز کنیم (ص ۴۷). زیرا روایت اول دیدگاهی جامعه‌شناختی از تغییر ارائه می‌دهد که ریشه در واقعیت زندگی روزمره و بر محور تولید اخلاقیاتی انعطاف‌پذیر و عملی دور می‌زند روایت دوم زندگی روزمره و نهادهای عمومی را در زیر لوای پرداختن به مرتبه والاتری از هستی اجتماعی و ارائه تصویری متافیزیکی دوررس و عموماً تمامیت‌گرا از تحول اجتماعی، مورد تحقیر قرار داده و ندیده می‌گیرد (ص ۴۷). در این‌جاست که نویسنده اهمیت افکار هایدگر و بدیل وی جان دیوئی را با سامانه فکری کسانی مثل فردید بازنمایی می‌کند و به‌خصوص ارتباط هایدگر با اوج‌گیری نوعی از ایدئولوژی اسلامی را در ایران معاصر نشان می‌دهد. گرایش این گفتمان بر آن است که یا در تجرید متافیزیکی فلسفه آلمانی با وجوه سیاسی مشکوک آن که متضمن نوعی از اقتدارگرایی است غرق شود و یا به نام یک آغاز تازه، زیر و روی کردن مطلق الگوهای سنتی اندیشه و فرهنگ ایرانی را طلب می‌کند و یا نتیجه می‌دهد. در حالیکه این ایده در نهایت به نوعی از غربی‌سازی فرهنگی برای ایجاد تحول اجتماعی در ایران ختم خواهد شد و این نکته را که اغلب مردم ایران تمایل به شراکت در فرایند تحولی دارند که فرهنگ ایرانی در آن حفظ شود در نظر نگرفته و خود تبدیل به صورت‌های گفتمانی می‌شوند که به همین اندازه بدبینانه و تمامیت‌گرا هستند (ص ۴۹ و ص ۵۲). از همین زاویه، نویسنده در تحلیل فردیدسیسم نشان می‌دهد این گفتمان با تلاش برای گسست از گفتمان‌های دوران مشروطه حول روشنگری، علم و پیشرفت و نظایر آن، نوعی الگوی فکری غالب و تازه را مطرح می‌کند که بر محور تاریخ‌گرایی هایدگری و خیال‌پردازی متافیزیکی دو قطب

میان متفکران فرهنگی بومی مثل سهروردی و رازی و ملاصدرا و ابن‌عربی شویم.^{۱۰} با این همه نویسنده این نوشتار علی‌رغم همه چالش‌هایی که در این اثر قابلیت بررسی انتقادی و واکاوی مفهومی دارد تلاش می‌کند تنها به طرح مسأله بپردازد و بازگویی آن را به مجال دیگر می‌سپارد، به همین جهت از ورود بیشتر به این موارد عبور کرده و به بررسی فصول کتاب می‌پردازیم.^{۱۱} هرچند با این گفتار میرسپاسی همدلی می‌کنیم که «چنانچه شخص نسبت به پیامدهای افکار یا نظریه‌هایی که پذیرفته است کور باشد یا کور شود، همین واقعیت پایه‌ای ابهام‌آلود بودن زندگی می‌تواند ابعادی فاجعه‌بار و خطرناک به خود بگیرد، ما نیازمند آن هستیم که تاریخ معرفت‌شناختی اندیشه‌های پذیرفته‌شده را از دیدگاهی انتقادی مورد توجه قرار دهیم. در برخورد با مسائل غالباً پیچیده و همپوشان، این نکته مهم است که از میراث روشنفکری و چارچوب گسترده و غالباً نیازموده آن درک روشن و کاملی داشته باشیم» (ص ۴۷).

کتاب دارای نه فصل است با بخشی به عنوان پیش‌گفتار در ۳۰ صفحه که در آن میرسپاسی به طرح شمای کلی از دیدگاهش و اجزای آن در فصول مختلف کتابش پرداخته است. اما فصل‌بندی کتاب به نحوی است که چهار فصل نخست آن اختصاص به رویکرد انتقادی و سلبی نویسنده به سرامدان تاریخ روشنفکری معاصر مثل فردید و جلال آل‌احمد داشته و در فصل‌های بعدی به ارائه دیدگاه نظری و وجه ایجابی نگاه خویش در میان گزارشی از تفکری متفاوت در میان روشنفکران معاصر مانند محمد ارغون و گاندی می‌پردازد. این رویکرد نگارنده باعث افزایش سطح غنای علمی کتاب شده و بر ارزش‌های معرفتی آن به نحو بارزی اضافه کرده است تا بدانجا که دفعات چاپ کتاب را در زمان نسبتاً کوتاهی به نوبت ششم رسانده است.

نویسنده در فصل اول با عنوان روشنفکران: روایت‌های امید و یأس با زیرفصل پدیده فردید، در تبیین نسبت تحول اجتماعی و زندگی روزمره به این تحلیل می‌پردازد که چگونه شماری از مهم‌ترین متفکران معاصر یاران از جمله فردید دیدگاه‌های خود درباره آینده سیاسی ایران را در قالب وسواس‌های فلسفی هایدگری شکل بخشیدند. این سرمشق تأثیرگذار که به باور نویسنده هنوز گریبان‌گیر عرصه روشنفکری ایرانی معاصر است خود را در قالب «پدیده فردید» و جدایی ریشه‌ای مباحث

زندگی روزمره می‌رود. به علاوه این متفکران حتی در مقام منتقدان فردید در کهن الگوی زبانبار متفکر برتر او سهیم‌اند. به نظر میرسپاسی در اندیشه اینان صرفاً با چرخش از مبانی فکری ضدروشنگری و فرهنگ‌گرای اروپایی - به خصوص آلمانی - به قطعیت‌های فکری خردگرایانه و شرق‌شناسانه قرن هجدهم در فقدان کفایت اسلام برای مدرنیته دموکراتیک مواجه هستیم. در ادامه نویسنده این گرایش‌ها در تقویت رویکردی نخبه‌گرایانه و غیردموکراتیک به تحول اجتماعی تأثیری جدی دارند و این کار را بر مبنای مفاهیمی تمامیت‌خواه انجام می‌دهند که ویژگی‌های جامعه‌شناختی و مسائل واقعی جامعه ایرانی معاصر را به هیچ‌وجه در نظر نمی‌گیرد (ص ۶۹).

در ادامه در فصل بعدی با عنوان *بحران خیال‌پردازی بومی‌گرا* نویسنده تلاش می‌کند نشان دهد که این گرایش در ایران متأثر از سنت کلی‌تر نوعی جهان‌نومیدی است که رویاروی «سرگیجه» تجربه مدرن قرار می‌گیرد. پیدایش چنین گفتمان‌هایی به نظر نویسنده ریشه در بحران بزرگ‌تر امنیت است که از تجربیات تمرکز زداینده مدرنیته و در نتیجه اراده معطوف به ساختن آینده‌ای مبتنی بر خیال‌پردازی‌های جاندار از گذشته‌ای پایدار و اصیل سرچشمه می‌گیرد (ص ۷۳-۷۴). البته باید اشاره کرد که در آن دوران این نگرش منحصر به ایران نبوده و می‌توان آن را در آثار بسیاری از صاحب‌نظران غرب و دیگر نقاط جهان نیز مشاهده کرد. آنچه که در غرب به «اسطوره زوال غرب» تبدیل و پیدایش نوعی پادگفتمان نوستالژیک و رمانتیک، به نام جریان سنت‌گرایی ضدروشنگری را در پی داشته که جستجوی آرامش دنیای سنتی را در برابر جهان و «انسان پاره پاره» مدرن، در گذشته طلایی جهان‌های فرهنگی اصیل شرقی رهگیری می‌نمود^{۱۲}. این مفاهیم در واقع ناشی از موج پادمدرنی بود که در نیمه دوم قرن بیستم به اوج خود رسید و البته در درون پارادایم مدرنیته نیز به تقویت بن‌مایه‌های مکتب انتقادی و فلسفه پست مدرن کمک کرد^{۱۳}. اما در خوانش درونی این مفاهیم در جوامعی با صورت‌بندی مدرنیزاسیون کمالیستی که درگیر مسأله الگوی تجدد بومی نیز بودند^{۱۴}، این رویکرد تبدیل به نوعی بومی‌گرایی فرهنگی با منطق شرق‌شناسی وارونه شد که همگرا با سنت‌های متصلب و کهن‌الگوهای فرهنگی به بازپروری عاطفی هویت‌های بومی با تأکید بر اصالت فرهنگی و بازگشت به خویش‌نمون بومی منجر شد^{۱۵}. نویسنده مضامین مشابه این وضعیت را در کار شاعر نمادگرا و اثرگذار فرانسوی، آرتور رمبو، به نام فصلی در جهنم به صورتی مقایسه‌وار ذکر کرده و نشان داده که مضامین آن بازتاب نوعی اضطراب و وسواسی مشابه در مورد از دست رفتن ریشه‌ها و خاطرات فراموش شده‌است. نویسنده با تلاش برای ترسیم ویژگی‌های اصلی این جغرافیای زیرزمینی و نیرومند تخیل ناخودآگاه چنین نگرش‌هایی، ایده این اثر را نقدی بر خرد مدرن می‌داند که در پرده خیال‌پردازی شرق‌شناسانه و جست‌وجویی برای خانه معنوی پیچیده شده‌است (ص ۷۷-۷۵). در ادامه میرسپاسی این بخش را با بررسی این مبانی در رمان برجسته فصل هجرت به شمال اثر نویسنده سودانی طیب صالح به پایان می‌رساند تا ضمن ارائه رویکردی بدیل برای این مسائل به



مخالف و آشتی‌ناپذیر، یعنی «شرق» و «غرب» دور زده و مهم‌تر آن که فردید در این بافت، مفهومی با عنوان «متفکر برتر» را معرفی می‌کند که تنها کلید گشودن پنجره‌های تازه به «واقعیت‌های جدید» آینده‌های درخشان است. به باور نویسنده این مفهوم متفکر برتر در ایران پایداری شگفتی حتی در میان منتقدین فردید از خود نشان داده و در میان روشنفکران معاصر ایران تقریباً به یک قاعده تبدیل شده است (ص ۵۵). این الگوی کهن تقریباً ناخودآگاه در کانون دوری و گریز و بعضاً خصومت بسیاری از روشنفکران ایرانی با زندگی روزمره و آرزوهای دموکراتیک مردم قرار دارد. در همین بستر، دیگر روشنفکران مهم و اثرگذار ایرانی از قبیل آل‌احمد و شایگان و شریعتی نیز بررسی شده‌اند (ص ۵۷). اینان نیز مانند فردید در چارچوبی فرافلسفی از تاریخ‌گرایی هایدگری به کیهانی خیالی از شرق در مقابل غرب تکیه زده‌اند و از رهگذر نوعی گفتمان به اصطلاح اسلامی اصالت را پدید آورده‌اند که مطلق‌های خود را در فراسوی دغدغه‌های این جهانی واقعیت‌های روزمره و آرزوهای دموکراتیک اغلب مردم ایران جست‌وجو می‌کند (ص ۵۹). از سوی دیگر به باور نویسنده در تداوم همین دیدگاه با موج دومی از متفکران برتر از قبیل آرامش دوستدار و طباطبایی مواجهیم که عقیده دارند فقط با ویران کردن ریشه‌های اندیشه مذهبی سنتی و تاریخی موجود در ایران یا برپا کردن انقلابی معرفت‌شناسی است که می‌توان صحنه را برای استقرار یک جامعه دموکراتیک مدرن آماده کرد (ص ۶۴). این اندیشه‌ها به یک اندازه بدبینانه و متافیزیکی خود را در سطحی از تمامیت‌خواهی قرار می‌دهند که به فراسوی واقعیت‌های

ایرانی از مدرنیته را نادیده گرفته و در پی یافتن گزینه‌ای خیالی و نادرست در حد فاصل دوگانه درونی / برونی بر می‌آید که خود متکی بر تفکر فلسفه تاریخ الهام گرفته از متافیزیک است درحالی که «در واقع ایران امروز با پشت‌سر گذاشتن حدود دو قرن تجربه رابطه با غرب و یک گذر ملی خاص به مدرنیته، در دنیای اندیشه‌هایی زیست می‌کند که به یک اندازه اروپایی و محلی است. اهمیت این واقعیت در آن است که ما در حال حاضر دارای یک سنت مدرنیته ایرانی و شیوه مشخصاً مدرنی از تصور سنت‌های خود هستیم» (ص ۱۰۴-۱۰۳)»^۶.

این فصل با قراردادن گفتمان‌های این روشنفکران در بستر وسیع‌تر گفتمان‌های جهانی روشنگری و ضدروشنگری، سعی دارد قرابت این مفاهیم با اندیشه و ایدئولوژی ضدروشنگری را نشان دهد که در بستر نوعی جنبش جهانی ناخودآگاه در انواع متعددی از چارچوب‌های ملی معطوف به مدرنیزه کردن جامعه با خصلتی ذاتاً ضد دموکراسی بازتاب یافته است. در ادامه مؤلف به تبیین گفتمان‌های روشنفکری پس از انقلاب می‌پردازد که توانستند در گسست از رویکردهای فوق‌تر قرار گیرند و به تشریح مبانی این رویکردهای متفاوت می‌پردازد. گسستی که در پی دستیابی به امکاناتی کثرت‌گرایانه برای مسائل سیاسی و فرهنگی ایران در پرتو تجارب دشوار قرن اخیر و نشو و نمای رویکردها و چشم‌اندازهای تازه است. درحالی که میرسپاسی بر این نکته تأکید می‌کند که این گسست کامل نشده و هم‌چنان این اندیشه آغازهای تازه در میان روشنفکران مدعی مسیره‌های متفاوت نیز دیده می‌شود. وی با اشاره به تناقض فکری آن‌ها می‌گوید: «درحالی که این عده بر تحول ریشه‌ای درک الهیات موجود پافشاری می‌کنند، در راه پذیرش اندیشه‌های دموکراتیک با نوعی مانع نظری مواجهند. به نظر می‌رسد برای آن‌ها درک این نکته دشوار است که شکل‌گیری دموکراسی مدرن، با ابداع و تأسیس نهادهای دموکراتیک پیوند دارد، و نه ایجاد تغییری ریشه‌ای در اندیشه‌های دینی مسلمانان. دنبال کردن خواست ایجاد تغییری ریشه‌ای و انقلابی در معرفت دینی، بیشتر با سنت فلسفی هگلی یا هایدگری سازگار است» (ص ۱۰۴) درحالی که آنان مدعی ایجاد راهی برخلاف پروژه‌های هایدگری با توجه به نتایج آن در تقویت اقتدارگرایی هستند. این نکته میرسپاسی یکی از مهم‌ترین چالش‌های انتقادی وارده بر سپهر معرفتی روشنفکران معاصر ایرانی است که شایسته است مورد توجه جدی قرار گیرد و نقد و بررسی شود. این بحث نویسنده در بستر تأمل درباره جنبش‌ها و گرایش‌های روشنفکری، حول هرمنوتیک و دیالکتیک در گفتمان‌های مربوط

نقد ریشه‌ای گفتمان خلوص فرهنگی یا سیاست «اصالت‌گرا» بپردازد. رمان صالح رویای بازگشت نوستالژیک را در صورت‌های گوناگون آن ساختارشنکی، و کانون تحلیل و مبارزه سیاسی را در دنیای زندگی روزمره جست‌وجو می‌کند. در این رمان مخاطرات ذاتاً قهرآمیز و خصلت ضد دموکراتیک گفتمان‌های ضدغربی درباره ریشه‌ها و اصالت نشان داده شده‌اند. این روایت نوع بازسازی چشم‌انداز تخیل شرق‌شناسی است که از هر دو زاویه شرقی و غربی به کار گرفته شده و هم‌زمان دعوی خود را بر هرگونه واقعیت حقیقی در فراسوی خیال و قهر اندیشه نفی می‌کند (ص ۷۸). با چنین روایتی ما ترغیب می‌شویم با ماهیت رادیکال و آزارنده تغییراتی که در سراسر تاریخ دنیای مدرن اتفاق افتاده است روبه‌رو شویم بدون آن‌که به خیال‌های بازگشت به نوعی گذشته پیشاستعماری تغییرناپذیر یا رویاهای انتقام در هیات گفتمان‌های قهرآمیز بومی‌گرایی توسل جویم (ص ۸۰). به باور میرسپاسی می‌توان این کتاب را هشدار در مقابل تعریف‌های سیاسی از ملت یا دین به شمار آورد که بازگشت به اصالت را توصیه می‌کنند و به ناگزیر بر حذف و نفی اندیشه‌ها و تجربیات دیگر تأکید دارند و برعکس استدلال می‌شود که جوامع باز و دموکراتیک از تحمیل هرگونه روایتی از اصالت به عنوان یک اصل یا مبنای دربرگیرندگی و طرد در جامعه مدرن پرهیز می‌کنند (ص ۸۱). میرسپاسی با این گفتار که «کتاب صالح برای وضعیت مدرن ایران حرف‌های زیادی برای گفتن دارد» این بخش را خاتمه می‌دهد.

فصل سوم با عنوان مدرنیته در فراسوی بومی‌گرایی و کل‌گرایی، تبیینی از بسترهای اجتماعی روشنگری همراه با نقد سنت ایرانی آن است که با نگاهی به مباحث سیاسی و روشنفکری ایران، هم تداوم «فردیسیسم» و هم گسست از این سرمشق را نشان می‌دهد. نویسنده با نگاه انتقادی به تجزیه و تحلیل سامانه فکری گفتمان‌های روشنفکری ایران معاصر پرداخته و به بازکاوی بن‌مایه‌های آن‌ها پرداخته است. به نظر وی گفتمان‌های ایرانی معاصر درباره اصالت، بیانگر نوعی بحران امنیت درونی و تلاش برای دستیابی به نوعی وحدت بوده و در این مسیر به کاربرد مفاهیمی مانند غرب، کل‌گرایی، سنت و بومی‌گرایی وابسته‌اند که معنایشان بدیهی فرض می‌شود. در نتیجه این وضع بحث در سطح ساده‌ای از تقابل‌های دوگانه (درون / بیرون، شرق / غرب) باقی می‌ماند و به سطوح جدی‌تری کشیده نمی‌شود که در آن‌ها خود این مفاهیم مورد مجادله قرار گیرند و از نو تعریف شوند (ص ۱۰۳). در نتیجه این گرایش واقعیت تجربه و درک ویژه

در برخورد با مسائل غالباً پیچیده و همپوشان، این نکته مهم است که از میراث روشنفکری و چارچوب گسترده و غالباً نیازموده آن درک روشن و کاملی داشته باشیم

روشنفکران ایران

به باور نویسنده نقطه شروع فکری ضروری در پروژه‌های تحول اجتماعی دموکراتیک باید در زندگی روزمره موجود باشد نه قلمروی متافیزیکی و یا معرفت‌شناختی

روشنفکران ایران

در این مسیر نویسنده به نقد هم‌زمان آرای سروش و داوری پرداخته و پیوست و گسست سامانه فکری آن‌ها را با آنچه که نویسنده کژراهه فلسفه‌های بومی‌گرایی می‌نامد، نشان می‌دهد. میرسپاسی مانی نقد خود را بر این اندیشه می‌داند که «تا جایی که به کار نظری و عملی ساختن یک مدرنیته دموکراتیک مربوط می‌شود، کاملاً برخلاف این قبیل فلسفه‌های تاریخ، آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد تشکیل نهادهای اجتماعی دموکراتیک و پایدار است. یکی از جنبه‌های ضروری این کار، احترام گذاشتن به درک دینی و فرهنگی همگان است. بنابراین چنین فرآیندی نباید در پی آن باشد که حتی سنتی‌ترین دین‌داران نیز تفکر یا باورهای خود را تغییر دهند تا دموکراسی امکان‌پذیر شود. صدور چنین فرمانی ریشه در نوعی تمامیت‌خواهی دارد و کاملاً غیردموکراتیک است» (ص ۱۰۵)^۷. نویسنده در انتها و با تکیه بر نقد روشنگرانه اندیشه‌های موجود، بر این نکته تأکید می‌کند که «با این همه یقیناً می‌توانیم بگوییم که بومی‌گرایی در بهترین حالت، چیزی جز موهومات ذهنی شماری از دولت‌مردان و روشنفکران نیست که با واقعیات زندگی روزمره در هر بستر اجتماعی فاصله زیادی دارد» درحالی‌که مسیر متفاوت چنین دیدگاه‌هایی «به فضای رشدیابنده‌ای اشاره دارند که در آن تنها بحث‌های شجاعانه و باز می‌تواند ما را به فراسوی جزئیات کهن در تجلیات گوناگون فکری و سیاسی آن هدایت کند و سیاستی را سامان دهد که ریشه در واقعیت‌ها و تجربه روزمره داشته باشد» (ص ۱۲۴).

فصل چهارم با عنوان *هایدگر و ایران سوبیه تاریک هستی و تعلق* با پرسش‌هایی از سوی نویسنده آغاز می‌شود با این مضامین که چرا علی‌رغم میل نهادهای عمومی به سمت تحولی اصلاحی و دموکراتیک، بسیاری از روشنفکران به‌طور جدی نسخه یک انقلاب معرفت‌شناختی را می‌پسندند؟ درحالی‌که در کانون این درخواست‌ها چهره ستایش‌شده هایدگر قرار دارد. اهمیت پروژه فلسفی هایدگر در چیست که متفکران مهم و با نفوذی از قبیل فرید، آل احمد، شریعتی، شایگان و داوری و بسیاری از روشنفکران اخیر ایران، به گونه‌ای تحت تأثیر او قرار دارند و در عین حال آرای وی در کانون انتقادات مخالفان این پروژه نیز قرار دارد؟ چرا به رغم تجربه تلخ سال‌های گذشته، بسیاری هنوز هم این پروژه فلسفی را کارآمد و بااهمیت می‌دانند؟ (ص ۱۲۸) برای پاسخ به

به صورت‌بندی‌های مدرن اجتماعی و دولت ملی انجام می‌گیرد. با گشودن این افق‌هاست که امکان ظهور زمینه‌های بالقوه نوعی پروژه روشنگری دموکراتیک در ایران معاصر پدید می‌آید که متضمن نقد غیرتمامیت‌خواهانه سنت بومی و ملی حول تحکیم امکانات دموکراتیک موجود است. این پروژه‌های فکری با باور به این که تحقق دموکراسی در گرو داشتن سعه صدر و عمل‌گرایی است در مقابل گفت‌مان‌های اصالت که بر مفاهیم اجباری و قهرآمیز و بسته بودن استوارند به عنوان راه حلی بدیل خودنمایی می‌کند. می‌توان گفت هدف نویسنده در این فصل فراتر رفتن از محدوده‌های بومی‌گرایی و کل‌گرایی و رسیدن به شرایطی مناسب برای ارتقاء و رشد نوعی جنبش روشنگری اجتماعی در چارچوب بافت اجتماعی و فرهنگی ایران است.



**منطق دیوبندی نظریه‌ای در باب پرسشگری
است؛ گزارشی درباره اینکه چگونه اندیشه در
پرسشگری‌های موفقیت‌آمیز علم و حل مسایل زندگی
روزمره کارکرد دارد، نه در عرصه‌های صرفاً تجربیدی
و یا شیوه‌های صوری**

این پرسش‌هاست که میرسپاسی در این فصل به بررسی عمقی انفجار فکری معروف هایدگر در سال ۱۹۲۷ یعنی کتاب هستی و زمان و سایر آثار مهم او می‌پردازد و با بررسی اندیشه‌های هایدگر در متن آثارش نشان می‌دهد که چگونه این گرایش اثرگذار فلسفی، مستعد حمایت از نوعی سیاست «اصالت» فرهنگی و بدترین زیاده‌روی‌های قهر خودکامانه در سیاست مدرن است (ص ۱۲۸). نویسنده استدلال می‌کند که چگونه فلسفه هایدگر به شکل‌گیری دیدگاهی بدیل از مدرنیته یاری رساند که می‌توان آن را در قالب جریان محافظه‌کارانه سنت ضدروشنگری قرار داد که دقیقاً مغایر با الگوی دموکراسی است. هایدگر هم مانند نیچه و یونگر خواستار تحولی کامل و ریشه‌ای بود که به گونه‌ای متناقض با اقتدار مطلق سنت درآمیخته بود. بنابراین

دیدگاه بدیل او از مدرنیته به دلیل آن‌چه که می‌توان آن را خلوص معنوی و اعاده اجتماع ریشه‌دار نامید تمامیت‌خواهانه است (ص ۱۳۱). نویسنده تلاش می‌کند به تفصیل نشان دهد که چگونه چارچوب فکری هایدگر در هستی و زمان در گفتمان‌های روشنفکری و تجارب سیاسی ایران به خصوص در آرای فردید، آل احمد، شریعتی و شایگان به کار گرفته شده و نتایج خاصی را در پی داشته است. زیرا در دورانی که برنامه نوسازی شتابان به گونه‌ای دیکتاتورمآبانه توسط رژیم شاه بر تمامی ارکان جامعه تحمیل می‌شد، اندیشه‌های سیاسی «خانه، هستی و تعلق» در ایران طنین بسیار نیرومندی یافت و به شکل‌گیری فلسفه بومی‌گرایی کمک شایانی کرد که به لحاظ حساسیت معنوی آن و هم در برجستگی مفهوم دفاع از فرهنگ «محلی» در مقابل جهان‌گرایی که خود در مفهوم چالش برانگیز «بازگشت» به «سرچشمه ناب» هستی یا هویت «اصیل» ریشه داشت، بسیار تأثیرگذار بود (ص ۱۹۰ - ۱۷۲).

این فصل به عنوان یکی از درخشان‌ترین فصول کتاب خودنمایی می‌کند چراکه به شکل بی‌نظیری از چشم‌اندازی سیاسی گفتمان این فیلسوف را در بستر تاریخی آن مورد خوانشی مجدد قرار داده و مبانی آن را بازکاوی می‌کند و به این ترتیب از بن‌مایه‌های فکری سامانه فکری روشنفکران متعلق به این گفتمان رمزگشایی می‌نماید. در این فصل رابطه مبهم هایدگر با میراث غرب و مفهوم‌بندی هرمنوتیکی دوباره او را از تاریخ غرب به مثابه زوال یا سقوط از هستی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد چگونه هایدگر در تلاش به منظور برخورد با سرگیجه مدرنیته به تعریف مجدد و درست رابطه «ریشه‌دار» با گذشته می‌پردازد و از آن با عنوان «آغازی تازه» نام می‌برد که باید از طریق زبان و عمل وارد آن شد (ص ۱۷۲-۱۳۵). به باور نویسنده مجموعه فکری مندرج در هستی و زمان نیاز به وجود یک قدرت دولتی خودکامه را مطرح می‌کند تا با وعده نوعی تجربه ریشه‌دار هستی دیدگاه خود را تحقق بخشد و بساط آزادی‌های معمول در واقعیت زندگی روزمره را به نفع نوعی از مهندسی اجتماعی نخبه‌گرایانه اقتدارگرا برچیند. شاید همین نکات است که فلسفه سیاسی برآمده از دستگاه معرفتی هایدگر را به سمت همگرایی با ایدئولوژی‌های فاشیستی اروپا در فضای جنگ جهانی دوم سوق داد. خطری که در همه دوران‌ها دستگاه‌های معرفتی روشنفکری را به خصوص در جوامع درگیر با الگوی تجدد بومی در

این پرسش‌هاست که میرسپاسی در این فصل به بررسی عمقی انفجار فکری معروف هایدگر در سال ۱۹۲۷ یعنی کتاب هستی و زمان و سایر آثار مهم او می‌پردازد و با بررسی اندیشه‌های هایدگر در متن آثارش نشان می‌دهد که چگونه این گرایش اثرگذار فلسفی، مستعد حمایت از نوعی سیاست «اصالت» فرهنگی و بدترین زیاده‌روی‌های قهر خودکامانه در سیاست مدرن است (ص ۱۲۸). نویسنده استدلال می‌کند که چگونه فلسفه هایدگر به شکل‌گیری دیدگاهی بدیل از مدرنیته یاری رساند که می‌توان آن را در قالب جریان محافظه‌کارانه سنت ضدروشنگری قرار داد که دقیقاً مغایر با الگوی دموکراسی است. هایدگر هم مانند نیچه و یونگر خواستار تحولی کامل و ریشه‌ای بود که به گونه‌ای متناقض با اقتدار مطلق سنت درآمیخته بود. بنابراین



میرسپاسی معتقد است که مدرنیته دموکراتیک به یک تحلیل جامعه‌شناختی باز و عملی نیاز دارد که با شرایط ویژه مورد بحث متناسب باشد و مشارکت کسانی را که در پی تعالی زندگی آنها است جلب کند

روشنفکران ایران

شدن» در کانون توجه خویش در نظر گرفته است، می‌تواند خود را از هر دو گرایش دیالکتیک کلی هگل و هرمنوتیک تقدیس شده در هستی‌شناسی هایدگر رها ساخته و از دام طرح‌های تحول لیبرالی و ماهیت‌گرایی فرهنگی یا دینی پرهیز کند. نتیجه سیاسی که از پاسخ فلسفی دیویی در پیچیدگی‌های تجربه اخلاقی زندگی زیسته یعنی کثرت‌گرایی مفهومی برون می‌تراود، بر زمینه نوعی سیاست دموکراتیک مشارکتی مطرح می‌شود که بیشتر تجسم نوعی چارچوب سیاسی مرکز زوده بود و نه متمرکز، که در آن عرصه‌های اندیشه‌ورزی در نقاط متکثری فراسوی رای‌گیری محدود و مبتنی بر نهادهای تحت کنترل نخبگان اتفاق می‌افتد. به این ترتیب دیویی همزمان خواستار مدرنیته تاملی و بازسازی ریشه‌ای رابطه فکری و عملی ما با گذشته سنتی به ارث رسیده است تا محصول آن در قالب مدرنیته‌ای بومی خودنمایی کند. «منطق دیویی نظریه‌ای در باب پرسشگری است؛ گزارشی درباره اینکه چگونه اندیشه در پرسشگری‌های موفقیت‌آمیز علم و حل مسایل زندگی روزمره کارکرد دارد، نه در عرصه‌های صرفاً تجربیدی و یا شیوه‌های صوری» (ص ۲۰۵). دستگاه معرفتی دیویی با اجزای خاص خود در مقابل مسیرهای خرد مندرج در بسترهای غیرغربی گشوده است و با مباحث جاری مربوط به مدرنیته بومی در هر پروژه تحول دموکراتیک در به اصطلاح جهان سوم پیوند قابل توجهی دارد به نحوی که وی پرچمدار تاملات تاریخی کثرت‌گرایانه جواهر لعل نهرو از رهبران نهضت استقلال هند بود که به همین دلیل فصلی از کتاب به بررسی آرمان‌ها و الگوی عمل این نهضت شرقی اختصاص داده شده است. این فصل را که به تبیین دقیقی و عمیقی از سامانه فکری دیویی اختصاص داده شده می‌توان بخش بسیار مهم و خواندنی دانست که مکمل فصل اختصاص یافته به تبیین آرای هایدگر بوده و وجه ایجابی مبانی دیدگاه میرسپاسی را توضیح می‌دهد و از این جهت بر غنای علمی و انسجام مفهومی کتاب تاثیر بسیار مشهودی نهاده و این اثر را خواندنی‌تر ساخته است. با خواندن این بخش به نتیجه‌ای که نویسنده در پایان این فصل کتاب تاکید می‌کند، خواهیم رسید که «پیامدهای کار دیویی برای دموکراسی و مدرنیته ما را به سمت و سویهای مثبت و نو هدایت می‌کند» (ص ۲۳۷).

نویسنده در فصل بعدی با عنوان راه‌هایی به سوی روشنگری:

معرض چالش‌های بنیادین قرار می‌دهد (ص ۱۸۹). نویسنده پس از چهار فصل نخست اثر خود، که اختصاص به تبیین فضای روشنفکری ایران و نقد بنیادین آن دارد و بسیار خواندنی و دقیق است، فصل‌های بعدی کتاب را به چارچوب معرفتی که بخش‌های نخست کتاب خویش را بر آن مبانی نگاشته اختصاص می‌دهد به نحوی که چهار فصل دوم کتاب به صورت بخشی مجزا خودنمایی می‌نماید که در ادامه به ارائه آن می‌پردازیم.

در فصل پنجم با عنوان دموکراسی و نظریه: کثرت‌گرایی مفهومی و دین در اندیشه جان دیویی، اندیشه‌های سیاسی و فلسفی وی یعنی «دموکراسی سنجیده» و هم «کثرت‌گرایی مفهومی» مورد بررسی قرار گرفته است. میرسپاسی در آغاز این فصل به این نکته توجه می‌دهد که «از میان گفتمان‌های مدرنیته کلاسیک غرب، جایگاه و اهمیت فلسفه عمل‌گرای آمریکایی، بدان گونه که توسط چارلز پیرس، ویلیام جیمز، و به خصوص جان دیویی بیان شده، متأسفانه تا حدود زیادی نادیده گرفته شده است. حال آنکه این فلسفه می‌تواند به بحث‌هایی که در کانون تحولات اجتماعی معاصر در سطح جهان جریان دارد، کمک‌های شایانی بکند» (ص ۱۹۷). در این فصل سهم فلسفه عمل‌گرای دیویی در مباحث مربوط به الگوی تاریخی مدرنیته با توجه به مسأله دموکراسی و دین در جوامع مدرن بررسی شده و نشان داده شده است که چگونه افکار دیوئی رویاروی ملاحظات سیاسی، معرفت‌شناختی و حتی معنوی اندیشه هایدگر قرار می‌گیرند، و به جای بسته بودن که حذف و قهر را در پی دارد، سیاست دموکراتیک دربرگیرندگی و مشارکت را توصیه می‌کند. در عین حال که فلسفه دیویی از رویکردی انتقادی در برابر فهم غالب از فلسفه مدرنیته قرار گرفته و با عبور از دوآلیست حاکم بر این منظومه فکری با طرح پیوستگی تحول و همواره ناتمام تجربه زیسته پیوند فلسفه را با ابعاد کثرت‌گرایانه واقعیت زندگی روزمره همسازتر ساخته و آنرا در قالب نظام اخلاقی عمل‌گرایانه بازپیرایی می‌نماید (ص ۱۹۸). به این ترتیب فلسفه دیویی با تکیه بر نقشی که برای آن در بررسی انتقادی آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی از رهگذر ارزش‌های عمل‌گرایانه‌ای که البته در آنها وسایل باید هدف را توجیه کند و کمک فعال به پیشروی پیوسته آزادی اجتماعی، از طریق قرار دادن هر دو وجه «بودن و

میرسپاسی نشان می‌دهد که چرا نقد اندیشه‌هایی که نگاه ما را به دنیای اطرافمان جهت می‌دهد، حائز اهمیت تاریخی سازی است؛ زیرا با واقعیت زندگی روزمره تمام آحاد یک فرهنگ در ارتباطی بنیادین قرار می‌گیرد

روشنفکران ایران

نمی‌تواند یک پروژه منحصر به فرد مبتنی بر مقدماتی متافیزیکی و تحمیل‌شده از بالا باشد (ص ۲۵۹-۲۵۳). میرسپاسی با این نتیجه که مدرنیته دموکراتیک به یک تحلیل جامعه‌شناختی باز و عملی نیاز دارد که با شرایط ویژه مورد بحث متناسب باشد و مشارکت کسانی را که در پی تعالی زندگی آنها است جلب کند (ص ۲۶۲)، این فصل را به پایان می‌برد.

در فصل بعدی نویسنده با به آزمون گذاشتن دیدگاه‌های خود در اندیشه‌های روشنفکری جهان اسلام، فصلی را به این رویکرد خود با عنوان دیدگاه ارغون درباره نیندیشیده در اندیشه اسلامی معاصر اختصاص داده و در آن با نیم‌نگاهی به آرای روشنفکران نسل جدیدی ایرانی مانند سروش، آرامش دوستدار و جواد طباطبایی به این مفهوم (ص ۷-۲۶۶)، به بررسی گفت‌وگوها و رویکردهای تازه و نیز امکانات بهره‌برداری نشده از اندیشه، عمل و معنویت اسلامی در ساختن صورت‌بندی‌های اجتماعی دموکراتیک، در کار روشنفکر برجسته جهان اسلام محمد ارغون پرداخته است. نویسنده به رویکردهای ارغون در نقد همه جانبه تمام تاریخ اندیشه اسلامی که به کشف مجدد سنت‌های ضمنی کثرت‌گرایانه درون آن منتهی شده و وی خواستار توسعه آنها می‌گردد، اشاره می‌کند و آنرا دیدگاهی چالش‌برانگیز می‌داند که بسیاری از پیش‌فرض‌های مدرنیته را درباره ضرورت روی آوردن به سیاست‌های سکولار ناب مورد تردید قرار می‌دهد و در عین حال نسبت به خطای بهره‌گیری نابجای تندرانه و انحرافی از سنت اسلامی و سایر سنت‌های دینی هشدار می‌دهد (ص ۲۷۲). برای عبور از چنین فضایی ارغون سعی می‌کند با استفاده از خرد نوپدید چارچوب ارتباطی تازه‌ای بسازد و به فراسوی تقابل‌های دوگانه و منقبض‌شده «استدلال علمی» و «باور دینی» و قهر معرفتی درونی و ویرانگر سیاسی همراه با این دیدگاه گام بردارد. از دیدگاه ارغون که مورد تایید نویسنده نیز می‌باشد این‌گونه بهره‌گیری می‌تواند در خدمت ایجاد نقرتی کوتاه‌نظرانه و رویاهائی توهم‌آلود قرار گیرد و سیلان تجربه تاریخی مدرن را با انسدادهای بزرگ مواجه سازد. می‌توان گفت ارغون چارچوبی از اندیشه را پیشنهاد می‌کند که در آن سنت صرفاً به صورتی کور و جزم‌اندیشانه بازتولید نشود بلکه بتواند در عبور از موانع و ویرانی‌های ناشی از ابداع صورت‌های تازه نیز مشارکت

فضیلت و دموکراسی با این رهیافت که «مسأله مدرنیته به دلیل تن‌دادن به یک تعریف واحد، برای پژوهش‌های تاریخی حامل پرسش‌های بنیادین است» (ص ۲۴۳)، به بررسی جریان روشنگری از منظری تاریخی می‌پردازد و آن را نه تجسم یک گرایش خاص، بلکه تجسم گرایش‌های گوناگونی می‌داند که این دیدگاه پیامدهای سیاسی متنوعی دارد. هرچند غالباً در بسیاری از گفت‌وگوهای مربوط به تاریخ جهانی به صورت کلیتی یک پارچه در قالب ایدئولوژیک به مثابه حرکتی یگانه یا واحد معرفی و درک می‌شود. این گفت‌وگوها بر زمینه بازنمایی «شرق» به مثابه نوعی «غیر» و مرتبط با جنبه‌های «منسوخ» تاریخ غرب و در ورطه امتناع خرد ساخته شده‌اند. نویسنده در این فصل با استفاده از اثر بدیع هایمل فارب مورخ معاصر با عنوان «راه‌هایی به سوی مدرنیته» به سرچشمه‌های کثرت‌گرایی گفت‌وگوهای روشنگری به عنوان نقطه سرآغاز مدرنیته بازمی‌گردد و با تمایز در سه نحله جریان روشنگری که حول بریتانیا و آمریکا و فرانسه با گفت‌وگوهای ویژه در اندیشه مدرنیته شکل گرفته‌است؛ نشان می‌دهد که چگونه و چرا یک تقابل دوگانه ساده غالباً بر بخش‌های اعظم تحلیل‌های جامعه‌شناسی معاصر و رویدادهای تاریخی اخیر سطره پیدا می‌کند (ص ۲۴۴). نویسنده با تکیه بر این امر، تأکید می‌نماید بنابراین ضروری است که باید این گرایش‌ها به گونه‌ای متمایز و مجزا از هم درک و شناخته شوند و زیر چتر نوعی مه‌آلودگی مفهومی همگون اما زیانبار و گمراه کننده قرار نگیرند. میرسپاسی با نقد و بررسی میانی و نتایج و رویکردهای این سنت‌های روشنگری گوناگون با نقد سنت روشنگری فرانسوی (ص ۲۵۱-۲۴۶) به تبیین ابعاد عمل‌گرایانه و کثرت‌گرایی سنت روشنگری انگلیسی و به خصوص آمریکایی پرداخته و با تأکید بر نمایان‌سازی جنبه تعاملی آنها با وجوه زندگی دینی و میراث فرهنگ بومی و واقعیت زندگی زیسته روزمره، نگاه فارب را هشدار می‌دهد علیه هرگونه مفهوم بیش از حد فلسفی یا ایدئولوژیک مدرنیته و امکانات آن که بر سختی تحقق تجدیدی بومی و دموکراتیک خواهد افزود. به باور نویسنده چشم‌انداز هایمل فارب درک بسیار کثرت‌گرایانه‌تری از مدرنیته یا مدرنیته‌ها را می‌گشاید و ناگزیرهایی را که غالباً ضرورت گذار به مدرنیته تلقی می‌شوند مردود می‌شمارد و این نتیجه را برجسته می‌کند که مدرنیته دموکراتیک



نظر و عمل بکار گرفتند. در بازشناسی گستره این نظام فکری شاهد بسط و گسترش ساختار معرفتی هستیم که در قالب نوعی وحدت اندیشه فرهنگی «غرب» و «آسیا» در سراسر سالهای قرن بیستم و فراسوی آن تحول یافته است. این دیدگاه اخلاقی از مسائل - اهداف در بستر نوعی وضوح جامعه شناختی ریشه دارد و در گذر به مدرنیته دموکراتیک متضمن برخوردی منعطف با سنت است. بنابه نظر مؤلف اندیشه گاندی در پایه‌ای‌ترین سطح نماینده نقدی از ثنویت وسایل - اهداف در معرفت شناسی و اخلاقیات غربی است، نگاهی که در کانون نقد عمل گرایی دیویی از خرد مسلط نیز قرار دارد. کینگ نیز در همین راستا ضمن بازسازی نوعی میراث دینی با آمیزه ای از برداشت‌های معنوی و فلسفی، روایتی دربرگیرنده و دموکراتیک عرضه می‌دارد. او نیز مانند گاندی با تفسیر مجدد ارزش‌ها و تخیلات معنوی، ماهیت خلاق و سیال فرهنگ دینی را تایید می‌کند. باز هم مانند گاندی اندیشه او با تجربه زندگی روزمره قرابت دارد و در پی آن بر می‌آید که در فراسوی ثنویت‌های وسائل/اهداف و شرق/غرب و نظایر آن مدرنیته را در قالبی دربرگیرنده و جهانی از نو مفهوم‌بندی کند (ص ۲۹۲). در ادامه نویسنده با تبیین نسبتی که گاندی و کینگ با مسأله «قهر درونی» برقرار می‌کنند، به تبیین مبانی معرفتی فلسفه عدم خشونت در دیدگاه‌های ایشان با نگاهی نقادانه به تقابل فلسفه هگل و اندیشه دیویی می‌پردازد (ص ۳۰۶-۲۹۶). این فصل پس از نقدی بر چارچوب فلسفه تاریخ هگلی (ص ۲۹۵-۲۹۳)، به پیروی از نقد کیل نانی از نوعی گفتمان تاریخی نوستالژیک که «سوژه‌های بی‌زمان» هند را برجسته می‌کند (ص ۳۰۶)، هرگونه منشاء ذاتی را

جوید (ص ۲۷۵). به باور میرسپاسی در تحلیل ساختار معرفتی ارغون، آنچه که در کانون توجه قرار دارد امکان تاریخی فتح دیوارهای بلند و قطور فرهنگی و معرفت‌شناختی است (ص ۲۷۸). فصل پایانی کتاب با عنوان هند و آمریکا: نهر، گاندی و مارتین لوتر کینگ به بررسی دو نمونه تاریخی معاصر از تحقق رویکرد معرفتی مورد دفاع نگارنده پرداخته شده است که در قالب تجربه استقلال هند به رهبری گاندی و جنبش حقوق مدنی آمریکا به رهبری لوتر کینگ که در آنها نویسنده با بررسی اندیشه‌های نهر، گاندی و کینگ، تلاش می‌کند نشان دهد در مبارزه برای ساختن مدرنیته دموکراتیک، این جنبش‌ها و اندیشمندان بزرگ آنها رویکردی را ارائه می‌دهند که نه از ابزار قهر و حذف بهره می‌گیرد و نه خواستار گسست مطلق با گذشته است که مستلزم اعمال قهر علیه سنت‌های موجود جامعه و فرهنگ باشد (ص ۲۸۹). این جنبش‌های فوق‌العاده موفق، اندیشه‌های خود را به دنیای تجربیات و ملاحظات روزمره بسته‌اند و وسوسه چشم‌اندازهای بزرگ را که فقط در خشونت شکوفا خواهد شد، مردود می‌شمارند. به ادعای نویسنده می‌توانیم این جنبش‌ها و گفتمان‌ها را به معنای دقیق کلمه نمونه‌هایی از تایید زندگی در پویا و کثرت‌گرایی مدرن آن در قالب سیاست دموکراتیک بومی به شمار آورد. گفتمان‌های پرهیز از خشونت گاندی و کینگ که عمیقاً تحت تأثیر گاندی بود حامل این باور مشترک‌اند که در هرگونه مبارزه ملی برای تحول دموکراتیک وحدت وسائل و اهداف ضرورت دارد. از این روی گفتمان بدیل آنها مفاهیم هژمونیک شده مدرنیته غربی را مردود شمرده و دیدگاه معرفت شناسی و اخلاقی نقادانه جان دیویی را در

بگذارد و سرانجام امکان سرمشق دربرگیرنده‌تری از مدرنیته را مطرح می‌سازد. تبارشناسی این مفهوم توسط میرسپاسی در اندیشه‌های نهره، منجر به نقدی جدی و عمیق از فلسفه تاریخ و اندیشه هگلی می‌شود که اعراض نویسنده را از قرائت آلمانی از مدرنیته را نشان می‌دهد و به این ترتیب مبانی چشم‌انداز معرفتی تازه‌ای را در اندیشه‌هایش نمایان می‌سازد که تداوم آن به نقد آرای کسانی مانند جواد طباطبایی به خصوص در آثار متقدمش منجر خواهد شد که در نهایت در پروژه فکری‌اشان، پی‌ریزنده انقلاب معرفتی برای ایجاد تحول در ایران بوده و با این مبانی هگلی، الگوی بدیلی که ارائه می‌نمایند هم به روند توسعه اروپامحور ختم خواهد شد.^{۱۸} این نگاه نقادانه بر فلسفه‌های تاریخ هگلی که البته فلسفه تاریخ مارکسیستی را نیز شامل می‌شود، علی‌رغم اینکه در فصل‌های متاخر کتاب، به اجمال نشان داده شده است اما جای حضور پررنگ‌تر آن برای تکمیل نقد میرسپاسی بر فلسفه هایدگر، خالی به نظر می‌رسد.



کتاب با بخش نتیجه‌گیری به عنوان فصل نهم پایان می‌پذیرد که نویسنده در آن به این نکته اشاره می‌نماید که این مطالعه به تبارشناسی پیکره غالبی از اندیشه روشنفکری در خاورمیانه امروز و سردرگمی سیاسی می‌پردازد که تا حدود زیادی از وضعیت خاص نشأت گرفته‌است و روشنفکران ایرانی و مهم‌تر از آن طغیان و تحول سیاسی در ایران از انقلاب سال ۱۳۵۷ به بعد نیروی اصلی شتاب‌دهنده به این گفتمان خاص بوده‌است. گفتمانی که حول شناسائی الگوی تجدد بومی در ایران شکل گرفت و با موضوع شناخت خود و دیگری به عنوان محوری بنیادین، صورت‌بندی‌های معرفتی گوناگونی را پدید آورد که در بستر تحولات تاریخ معاصر روند خاصی را که امروز در آن قرار داریم، پدید آورده‌است. میرسپاسی سرانجام با این گفتار کتاب خود را به پایان می‌رساند که این بررسی، چکیده‌ای از بعضی جنبه‌های یک ساختار معرفت‌شناسی تاریخی تحول‌یابنده را عرضه، و با توجهی خاص به گفتمان‌های روشنفکری ایران معاصر، بعضی از محدودیت‌های «اندیشیده» و «نیندیشیده» را دنبال می‌کند. اما در مقیاسی گسترده‌تر و در دورانی که زیر سایه تراژدی جاری جنگ ایالات متحده در عراق بسر می‌بریم، به منطقه مشترک گفتمانی و خطرناک مردم و دولت‌های غرب و خاورمیانه (و بطور کلی غیر عرب) اشاره دارد. این منطقه مشترک گفتمانی به لحاظ ژئوپولیتیکی، برای آینده غرب و خاورمیانه چیزهای فراوانی در آستین دارد؛ از وعده‌های دموکراتیک گرفته تا وحشت خودکامگی که بر بستر فوق‌العاده نامعین، اما قطعا مشترک، افق دنیای فردا ترسیم خواهد شد (ص ۳۳۶). به این ترتیب میرسپاسی

به عنوان تبیین احیاء اجتماع محلی و دینی و همین‌طور هم مفهوم «ضرورتی» را که بطور کلی پشت رویدادهای تاریخی نهفته است، نفی می‌کند. میرسپاسی کتاب کشف هند نهره را به لحاظ تعریفی که از جامعه هند پس از دوران استقلال ارایه می‌کند به عنوان نماینده این دیدگاه معرفی و تحلیل می‌کند. از دید نهره تاریخ هند داستان تماس‌های زنده و متکثر با سایر فرهنگ‌هاست و همین موضوع عامل رشد هند به مثابه یک ملت است (ص ۳۰۹). به این ترتیب مؤلف تلاش می‌کند با تحلیل اندیشه نهره نشان دهد که چگونه وی توانست از فراز دوقطبی‌های کاذب مدرن شرق و غرب و منطق شرق‌شناسی وارونه نگرش بومی‌گرایی، در تشابهی مبنایی با آرای جان دیویی از مطلق‌های متعالی فلسفه تاریخ هگلی و نگرش غیریت‌سازانه هایدگری عبور کرده، تجدد بومی هند را در پرتو ارتباط متقابل پیچیده و تحول‌یابنده میان فرهنگ‌های جهانی رصد می‌کند (ص ۳۲۰-۳۱۰). این دیدگاه دریافت کوته‌نظرانه از تاریخ جهانی را پشت سر می‌گذارد تا زمینه‌ای گسترده‌تر از التقاطی بودن و تعامل میان فرهنگ را به نمایش

نویسنده تلاش می‌کند به تفصیل نشان دهد که چگونه چارچوب فکری هایدگر در هستی و زمان در گفتمان‌های روشنفکری و تجارب سیاسی ایران به خصوص در آرای فریدید، آل‌احمد، شریعتی و شایگان به کار گرفته شده و نتایج خاصی را در پی داشته است

روشنفکران ایران

نشان می‌دهد که چرا نقد اندیشه‌هایی که نگاه ما را به دنیای اطرافمان جهت می‌دهد، حائز اهمیت تاریخ سازی است؛ زیرا با واقعیت زندگی روزمره تمام آحاد یک فرهنگ در ارتباطی بنیادین قرار می‌گیرد و به این ترتیب بر نقش به هم تنیده روشنفکران و آحاد مردم بر شکل‌دهی به سرشت نظام اندیشگی و سرنوشت سیاسی خویش در جهان امروز تأکید می‌نماید. در عین حال بر مشارکت فعالانه اعضای مختلف اجتماعی با تکیه بر افکاری که امکانات دموکراتیک‌تر برای همپوشانی بیشتر با ارزش‌های فرهنگی اکثر اهالی جامعه را دارا باشند، تأکید دارد تا فرایندهای تحول‌گرایانه با واقعیت زندگی روزمره مردم پیوندهای عینی و ذهنی برقرار و در نهایت به نتایج عملی و ملموس منتهی شود. با این صورت‌بندی است که دستاوردهای فرایندهای اصلاحی ماندگار و مداوم خواهد شد. در پایان مطالعه جدی این کتاب به کسانی که دشواری‌ها به نام «الگو و منطق تجدد ایرانی» را داشته و خواهان آن هستند که حکایت مکرر ایرانی از روایت‌های یاس فاصله گرفته و در تولید روایت‌های امید اجتماعی نقش‌آفرینی کنند، توصیه می‌شود.

پی‌نوشت

۱. این نگاه میرسپاسی را می‌توان در دو اثر ذیل هم یافت؛ اما هیچ‌کدام پیچیدگی‌های معرفتی ایده‌های روشنفکران ایرانی را از این زاویه خاص تبیین نکرده‌اند: ۱- بروجردی، مهرداد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۴، ۲- وحدت، فرزین، رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
۲. برای بررسی بیشتر از کار روشنفکری نگاه کنید به احمدی، بابک، کار روشنفکری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹.
۳. برای بررسی بیشتر درباره این دیدگاه و باور نویسنده به ارجحیت نهادسازی و اندیشه جامعه‌شناختی در تحقق فرایندهای تحول دموکراتیک نگاه کنید به میرسپاسی، علی، دموکراسی یا حقیقت، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۹۰ تا ص ۱۰۸.
۴. برای بررسی بیشتر درباره مفاهیم و مبانی مطروحه در دموکراسی گفت‌وگویی نگاه کنید به انصاری، منصور، دموکراسی گفت‌وگویی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰.
۵. این الگوی مفهومی را می‌توان در آرای متأخر ادوارد سعید در کتاب نقش روشنفکر مشاهده کرد، در آنجا که از نیاز به روشنفکران حرفه‌ای برای تداوم نقد در حوزه عمومی و حفظ توانمندی جامعه مدنی سخن می‌گوید، برای بررسی بیشتر نگاه کنید به سعید، ادوارد، نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۱۱ تا ص ۲۹.
۶. این کنش‌های سیاسی برای در کنار هم داشتن اصل دموکراتیک و مسالمت‌گرایی، ضرورتاً باید وجه اجماعی و توافقی داشته باشد که این خود محصول تفاهمی بین‌الذهانی و تکیه بر عقلانیت ارتباطی است. با این روند بین امر سیاسی، امر اجتماعی و امر فرهنگی در کنش‌های انسانی که تغییر واقعیت زندگی روزمره را مدنظر دارند، پیوندی اخلاقی برقرار می‌شود، برای بررسی بیشتر نگاه کنید به هولاب، رابرت، یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، مقدمه.
۷. برای نگاه متفاوت از میرسپاسی به این موضوع که یادآور بحث چالش اولویت اصلاح سیاسی بر اصلاح فرهنگی و نسبت آن با فرایند مردم‌سالاری است نگاه کنید به مانه‌پای، کارل، دموکراتیک شدن فرهنگ، ترجمه پرویز اجلائی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵، ص ۸۰.
۸. مفهوم روشنفکر حرفه‌ای و سیاست‌ورزی روزمره در این اثر ادوارد سعید مورد تبیین قرار گرفته است برای بررسی بیشتر نگاه کنید به ادوارد سعید، نقش روشنفکر، ص ۱۱ تا ص ۲۹.
۹. برای بررسی بیشتر راجع به این نوع دید به آرای شریعتی نگاه کنید به

۱۰. بطباطبایی، جواد، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، مقدمه.
۱۱. میرسپاسی در کتاب دموکراسی یا حقیقت چگونگی تحول فکری خود و تأثیر پذیری اش از مارشال برمن و ادوارد سعید و میشل فوکو و ریچارد رورتی را توضیح داده است و مبانی این چرخش دستگاه معرفتی‌اش از دیدگاه فلسفی به دیدگاه جامعه‌شناختی را تبیین کرده است. برای بررسی بیشتر نگاه کنید به میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت ص ۱۲ تا ص ۷۰ و رورتی، ریچارد، اولویت فلسفه بر دموکراسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲، و نیز: برمن، مارشال، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۲. یکی از مهم‌ترین آثاری که در توضیح مبانی این دیدگاه در غرب و در ادامه آن در سپهر اندیشه ایرانی معاصر نگاشته شده و به خوبی توانسته است با نقد و بررسی بازی‌های زبانی حاملان آن و وجه تقلیل‌گرایی که در منطق شرق‌شناسی وارونه آنها وجود دارد، کارکردهای ایدئولوژیک این دیدگاه‌ها را نمایان سازد، اثری است با شناسه: ستاری، جلال، اسطوره در جهان امروز، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶، بخش توهم زوال غرب و اسطوره عصر زرین ایران. اثر ذیل به خوبی تحول چنین فهمی از غرب را در جهان نمادین ایرانی معاصر پرداخت ریخت‌شناسانه کرده است: ادیب‌زاده، مجید، زبان، گفتمان و سیاست خارجی، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۷، ص ۱۷ تا ص ۹۵، درباره مبانی اندیشه سنت‌گرائی نگاه کنید نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، نشر سپهروردی، ۱۳۸۵ و نصر، سیدحسین، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، نشر سپهروردی، ۱۳۸۶.
۱۳. برای بررسی بیشتر درباره بازتاب این وضعیت از هم گسیختگی در حوزه فلسفه غرب که در ذیل مسأله بحران غرب تعریف شده نگاه کنید به فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، مقالات مختلف این مجموعه. نیز: بشیریه، حسین، درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد، قم، کتاب نقد و نظر، ۱۳۷۹. مقدمه و فصل‌های کتاب.
- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.
- احمدی، بابک، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- تورن، آلن، نقد مدرنیته، ترجمه رضا مردیپا، تهران، گام نو، ۱۳۸۰
- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موقیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۱۴. درباره مفهوم مدرنیزاسیون کمالیستی و نسبت آن با شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی نگاه کنید به سعید، بابی، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدپا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۶۳ و اثر مهرداد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ص ۹ تا ص ۳۹ که با محوریت تحلیلی منطق بومی‌گرایی اندیشه‌های روشنفکران معاصر نگاشته شده است.
۱۵. درباره وجه فرهنگی این نوع نگاه در جهان‌های سنتی حاضر در جهان جدید نگاه کنید به شایگان، داریوش، افسون‌زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۴، فصل قاره گمشده روح.
۱۶. درباره بررسی تحقق سامانه تفکر و زندگی مدرن و ارزش‌های دنیای مدرن و نیز بازتاب آن در واقعیت زندگی روزمره مردم ایران از منظر مطالعات فرهنگی و انسان‌شناختی نگاه کنید به فاضلی، نعمت‌الله، مدرن یا امروزی شدن فرهنگ ایران، تهران، پژوهشکده مطالعات اجتماعی، ۱۳۸۷، ص ۴ تا ص ۲۵ و فصل خانواده در ایران. در مقدمه این اثر، نویسنده به بازبینی انتقادی تعاریف متعدد از اندیشه مدرن پرداخته و در نهایت آنرا برابر با امروزی شدن قرار داده است.
۱۷. درباره جدال معرفتی سروش و داوری نگاه کنید به پدram، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته پس از انقلاب، تهران، گام نو، ۱۳۸۲، در اثر ذیل نیز با نگاه متفاوتی به مبانی تفاوت آرای این دو روشنفکر پرداخته شود: فرزین وحدت، رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته، درباره سروش ص ۲۸۵ و درباره آرای داوری ص ۲۶۸.
۱۸. میرسپاسی در کتاب دموکراسی یا حقیقت به صراحت مخاطب نقدهای خود را آرای کسانی مانند طباطبایی معرفی می‌کند و با رجوع به بخش‌های مختلف آن اثر که عنوان فرعی آن رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی بود این نگاه انتقادی و مصادیق آن مشخص شده است. برای بررسی آرای طباطبایی به صورتی مجمل نگاه کنید به حداد، علی اصغر، پرسش از انحطاط ایران، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۳.