

## روشنفکری، هویت و نوگرایی در ایران: نگاه شناخت‌شناسانه

داود غرایاق زندی\*

E-mail: Gh\_Zandi@hotmail.com

### چکیده:

تلاش یکصد و اندی سال اخیر روشنفکران برای هویت یابی و شناخت هویت ایرانی به ظاهر پراکنده و گاه متضاد یا در تناقض با هم قرار می‌گیرند. اما واقعیت این است که روشنفکران جامعه‌ی ما هر یک، لایه‌ای از لایه‌های مختلف هویت ایرانی را بازنمایی کردند. اگر با نگاه شناخت‌شناسانه به بحث توجه کنیم، از سه رهیافت موجود در مطالعه‌ی هویت، یعنی، گفتمانی، دیالکتیکی و تکاملی، تنها رهیافت تکاملی ما را به شناخت بهتر کوشش روشنفکران می‌رساند. در این رهیافت، تلاش روشنفکران بیش‌تر مکمل هم بوده است تا ناقض یکدیگر. از این منظر توجه به فرایند و منحنی تحول فکری روشنفکران ایرانی می‌تواند راهکارهای بیرون‌رفت در آینده را بهتر بازگشایی نماید.

**کلید واژه‌ها:** روشنفکری، نوگرایی، هویت، شناخت‌شناسی، رهیافت گفتمانی، رهیافت دیالکتیکی، رهیافت تکاملی

## مقدمه

شروع نوگرایی در ایران، برمی‌گردد به دوران قاجار که روشنفکران و افراد تحصیل‌کرده‌ی. از فرنگ برگشته، به‌علاوه‌ی عوامل دیگر زمینه‌ساز این ارتباط شدند. آنان مسایل جامعه‌ی خودشان را با جوامع غربی سنجیده و سعی در تغییر و تحولات و نوگرایی داشتند. بخش عمده‌ای از تحولات جامعه‌ی ما از منظر و نگاه این افراد از نوگرایی متأثر بوده است و این فرایند هم‌چنان تا حال حاضر ادامه دارد. بنابراین، درک و فهم کوشش فکری این افراد در راستای هویت‌یابی و نوگرایی می‌تواند ما را در تلاش برای هویت‌یابی و تحولات سیاسی و اجتماعی یکصد و اندی سال اخیر کمک کند. در این جا سعی بر این است که از این فرایند طی‌شده راهی برای برون‌رفت آینده بیابیم. به‌عبارت بهتر، گذشته اساسی برای گذار به آینده‌ی روشن‌تر برای ما فراهم می‌کند. این کار جز با نگاه شناخت‌شناسانه مقدور نیست و اگر هم تاکنون به نتایجی برای برون‌رفت نرسیده، ناشی از همین بحران و گسست شناخت‌شناسانه است.

سؤال اصلی این مقاله این است که آیا کوشش روشنفکران ایرانی در راستای هویت‌یابی نتیجه‌بخش بوده است یا خیر؟ فرضیه‌ی اصلی این است که کوشش روشنفکران در راستای هویت‌یابی علی‌رغم نامنسجم بودن و لحاظ کردن جنبه‌ها و لایه‌های مختلف هویتی ما بیش از آن‌که یکدیگر را نقض کنند مکمل همدیگر بوده است.

برای بررسی این فرضیه منحنی تحول روشنفکری ایران را بر اساس سه رهیافت گفتمانی، دیالکتیکی و تکاملی مورد بررسی قرار دادیم. به نظر می‌رسد از این سه رهیافت تنها رهیافت تکاملی جوابگوی کوشش هویت‌یاب روشنفکران ما بوده است.

## چارچوب مفهومی

نقطه‌ی تمرکز مباحث به بعد از انقلاب مشروطه مربوط می‌باشد؛ زیرا، بحث روشنفکر و هویت - به شکل امروزی - را باید ناشی از ورود نوگرایی در ایران جست‌وجو کرد؛ چه تا قبل از آن فردیتی وجود نداشت که به روشنفکری به معنای جدید آن بپردازد. این نوگرایی بود که مفاهیم متافیزیکی را به نفع مباحث زمینی از میدان به‌دور کرد و انسان را یکه‌تاز این عرصه نمود.



نوگرایی مرحله‌ی گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ای است که آموزه‌های انتزاعی و مجرد اعتبار خود را از دست داده‌اند و انسان به‌عنوان فعال مایشاء تمامی مقدرات خود را به دست می‌گیرد. تا دیروز، انسان از مجرای مفاهیم و جهان‌بینی بیرون از خود گام برمی‌داشت. گویا مسابقه‌ی دومیدانی در جریان بود و هر کس بهتر و زودتر به نقطه‌ی پایان می‌رسید، جایزه از آن او می‌شد. مسابقه‌دهنده نمی‌تواند مسیر مسابقه را تغییر دهد یا به آن اعتراض نماید؛ اما این انسان به هر مقدار که در مسیر مسابقه تلاش می‌کند، گویا خط پایانی نمی‌یابد و این مسیر بی‌انتهای می‌نماید. این شد که به هرآنچه از قبل به او گفته شده بود علی‌رغم این که راه زیادی را نیز طی کرده بود، بی‌ایمان گردید. پس از این، دیگر او خود به‌تنهایی می‌بایست تمامی مسایل زندگی را سامان دهد و این‌گونه بود که همه چیز از منظر تنگ دید انسانی بازتعریف شد. نوگرایی به انسان آموخت که دیگر هیچ حقیقتی را نمی‌توان ثابت فرض کرد؛ زیرا همه چیز در حال شدن و شک مداوم است. هر چیزی که اتفاق می‌افتد بدیع و بی‌سابقه است و ممکن است در آینده بی‌اعتبار گردد و تمامی این مراحل را از طریق عقل نقاد که به‌جای عقل مآل‌اندیش نشسته است، درمی‌یابد.

در مجموع، برخی از ویژگی‌های اساسی نوگرایی را می‌توان این‌گونه فهرست نمود: شک در قبال یقین، واقعیت در قبال حقیقت، عقل نقاد در قبال عقل مآل‌اندیش، حق انتخاب در قبال جبر و تکلیف، بدیع و بی‌سابقه بودن در قبال رویدادهای ازپیش‌مقدر شده، آینده‌شناسی در قبال به انتظار آینده بودن و میل شدید به تغییر در قبال اعتقاد به ثبات (گیدنز، ۱۳۷۸: ۵۱-۷۳)

جلوه‌ی بیرونی نوگرایی استعمار است که نشان از حرص و ولع (ص ۲۱) بی‌حد و اندازه به کسب یافته‌هایی است که بتوان با اعتماد و اطمینان بیش‌تر به آینده زندگی کرد و تا حد ممکن از خطر پرهیز نمود. نماد بیرونی آن، استعمار کشورهایی دیگر می‌باشد و کشورهایی که در معرض نوگرایی قرار گرفته‌اند و این بعد بیرونی را تجربه کرده‌اند؛ ولی از درک و فهم سایر جنبه‌ها غافل بوده‌اند؛ چه در درون همین نوگرایی برای کسب اعتماد فزاینده، انسان با عقل نقاد و کشف خود دست به خلاقیت و اختراعات زیادی می‌زند و پیشرفت‌های عدیده‌ای را کسب می‌نماید (ص ۵۰).

ساختار سیاسی نوگرایی در قالب دولت‌های ملی<sup>۱</sup> می‌باشد که در این قالب نقش هویت برجسته می‌شود، انسان خود را محصور در فضای جغرافیایی می‌بیند و سعی



می‌کند که اعتماد و اطمینان را با گسترش خود فردی به خود جمعی، افزایش دهد (در ضمن در این قالب، انسان‌ها برای کنترل سرنوشت خود حق مشارکت عمومی دارند و مذهب به عرصه‌ی معنویات خصوصی می‌رود و سیاست عرفی می‌شود). بنابراین، درک هویت جمعی که در این ساختار تبدیل به هویت ملی شده است، سخت ضروری است. هویت از ریشه‌ی لاتینی<sup>۱</sup> گرفته شده است و اشاره به شباهت و تداوم دارد. بحث هویت به‌طور سنتی از دو منظر انگیزه و محرک فکری<sup>۲</sup> و جامعه‌شناسانه بحث می‌شود. محور اساسی و نقطه‌ی محوری هر دو سنت «من واقعی» است که همگون است و کم‌وبیش در طی زندگی تغییر نمی‌کند. در مقابل این نظر، هم در جامعه‌شناسی و هم در روان‌کاوی این بحث وجود دارد که هویت مشخصه‌ی ساخت و ساختگی دارد (مارشال، ۱۹۹۸: ۲۹۳). از منظری دیگر، هویت می‌تواند جنبه‌ی فردی و اجتماعی داشته باشد. در بحث هویت اجتماعی توجه و تأکید بیش‌تر بر بعد اجتماعی است. به‌عنوان نمونه، اریک اریکسون هویت را فرایند قرارگرفتن<sup>۳</sup> می‌داند که به ارتباط بین فرد و جامعه نظر دارد یا اروینگ گافمن و پیتر برگر هویت را «از نظر اجتماعی پدیدآمده، از نظر اجتماعی حفظ‌شده و از نظر اجتماعی متحول‌شده» می‌داند (ص ۲۹۴) یا هربرت مید هویت را تجربه‌ی خود افراد از نقطه‌نظر گروه اجتماعی - که به‌طور کلی به آن وابستگی دارند - مدنظر قرار می‌دهد (آدام و کوپر، ۱۹۹۶: ۷۸۹).

از جنبه‌ی سومی هم می‌توان به مفهوم هویت توجه کرد و آن از منظر ساختارگرایی و پساساختارگرایی سوسور و فوکو می‌باشد که هویت را مفهومی مبتنی بر زبان و ساخت می‌دانند. این مفهوم، درعین حال می‌تواند جنبه‌های تأویلی، زبان‌شناسانه و تفسیری نیز به خود بگیرد که تا حدی از مفاهیم پساساختاری جدا می‌شود.

در مجموع، در بحث هویت باید به دو نکته توجه بایسته شود: یکی تفسیر و برداشتی که فرد از خود دارد - درعین پذیرش و شناسایی کسان دیگر غیر از خود است (تایلور، ۱۹۹۴) و دیگری، تعامل و تبادل فرهنگی با دیگری است؛ یعنی، در هویت‌یابی یا شناخت کیستی خود، شناسایی و پذیرش دیگری مهم است، درعین حال، این شناسایی خود و دیگری بر یکدیگر تأثیر و تأثر خواهد داشت. هویت ریشه در زمان و مکان دارد و آگاهی اشخاص آن جامعه نقش مهمی در آن بازی می‌کند. هویت یعنی بازاندیشی جایگاه و موقعیت خود در گستره‌ی تاریخ و در درون فرهنگ موجود.

1- Idem

2- Psychoodynamic

3- Located

هویت رابطه‌ی مستقیمی با فهم و درک افراد از خود و دیگری دارد و در نهایت این که ممکن است تغییر و تحول در فرهنگ نسل‌ها به طول بینجامد و حتی تغییر نکند؛ ولی هویت‌های متعددی در آن شکل گیرد؛ زیرا هویت رابطه‌ای مستقیم با تفسیر و بازتفسیر انسان‌ها دارد. البته در جریان این تفسیرها نیز فرهنگ به مرور تغییر و تبدیل تدریجی خواهد یافت.

در عصر دولت‌های ملی، هویت‌های جمعی در قالب هویت ملی معنا می‌یابد. در یک تعریف کلی می‌توان آن را «۱- به واسطه‌ی باور مشترک و تعهد متقابل ۲- قدمت تاریخی ۳- منش فعال ۴- وابستگی به یک قلمرو خاص و ۵- متمایز شدن از دیگر اجتماعات به واسطه‌ی فرهنگ عمومی خاص» (میلر، ۱۳۸۳: ۳۴) تعریف نمود.

روشنفکر کسی است که به کار فکری می‌پردازد یا به تعبیر دوران مشروطه، رسالت وی تنویر افکار است و به همین دلیل روشنفکر را «منورالفکر» می‌نامیدند که ترجمه‌ی فارسی آن، روشنفکر است؛ اما این تعریف بسیار موسع است و طیف بسیار گسترده‌ای را در خود جای می‌دهد و ما را به نظر گرامشی نزدیک می‌کند که معتقد است تمام کسانی که برای کار خود دارای حداقل فکر سازنده هستند (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۹۹-۱۲۶) روشنفکر می‌باشند، منتهی درجه‌ی آن شدت و ضعف دارد.

روشنفکر، قشری است که حاصل دوره‌ی جدید و فرایند نوگرایی است؛ یعنی، در کنار اقشار دیگری از جمله کارگران که حاصل عصر جدیدند، این قشر نیز پدیده‌ای جدید است. اگر این گروه با دیدی موسع در نظر گرفته شود، ممکن است برخی کارکردهای آن در دوره‌ی ماقبل مدرن یافت شود؛ ولی مشخصاً روشنفکری با دوره‌ی جدید بر سر زبان‌ها افتاد.

روشنفکری ویژگی خاصی دارد که این واژه را از واژه‌ها و اصطلاحات مشابه متمایز می‌کند. باید بین اصطلاح روشنفکر به عنوان فرد باهوش<sup>۱</sup> با مفهوم نخبه<sup>۲</sup> تمایز قایل شد؛ چرا که روشنفکر به افراد باهوشی اطلاق می‌شود که تحصیل کرده باشند. به سخن دیگر: این نظر، روشنفکر را حاصل دوره‌ی جدید می‌داند که پیچیدگی زندگی مدرن، نیاز به آموزش را ضروری ساخته است؛ در صورتی که در نظام‌های پیشانوین، افراد باهوش لزوماً به دنبال آموزش نمی‌رفتند و ممکن بود نقش نخبه را در جامعه داشته

1- Intellectual

2- Elite



باشند. البته این روند نخبه شدن ممکن است در جامعه‌ی مدرن نیز اتفاق بیفتد. پس هر روشنفکری باهوش است؛ ولی هر فرد باهوشی الزاماً روشنفکر نیست.

پرسش بعدی این است که آیا تمام افراد تحصیل کرده روشنفکر هستند؟ نقطه‌ی اشتراک روشنفکر و تحصیل کرده<sup>۱</sup> کسب مدارج تحصیلی است. به عبارت دیگر: هر چه جامعه مدرن تر می‌شود، سطح آموزش دیدگان افزایش می‌یابد؛ پس گستره‌ی روشنفکری تقریباً همان می‌شود که مورد نظرگراشی بوده است؛ اما یک ویژگی در روشنفکر وجود دارد که او را از سایر تحصیل کردگان متمایز می‌کند و آن مولد بودن اوست. روشنفکر کسی است که به شناخت جامعه‌ی خود می‌پردازد و سپس هم‌چون وجدان نقاد جامعه (سروش، ۱۳۷۷: ۲۰) به نقد جامعه می‌نشیند و در مرحله‌ی عالی راه‌حل و راه برون‌رفت ارائه می‌کند. این روند در میان تحصیل کردگان بسیار نادر است و به‌همین دلیل است که از میان خیل عظیم تحصیل کردگان، تنها عده‌ی قلیلی روشنفکر نامیده می‌شوند. اصطلاح لاتین روشنفکر از (Intellect) به معنی ماهیت نهایی واقعیت در برخی شکل‌های فکری و عقلی است (دانش‌نامه امریکانا، ۱۹۶۳: ۱۸۸) ولی (Education) ریشه در تعبیر عقل<sup>۲</sup> دارد که در صدد تبیین معقول اصطلاحات عملی است. (ص ۱۸۹) پس، روشنفکر، تحصیل کرده است؛ ولی هر فرد تحصیل کرده‌ای روشنفکر نیست و در حقیقت تحصیل کردگان، «توزیع‌کنندگان کالای روشنفکری‌اند» (سروش، ۱۳۷۷: ۲۰). هدف روشنفکر اصلاح جامعه و ارائه‌ی راه‌حل‌های مختلف است؛ اما اگر تا این حد باقی بماند فقط یک روشنفکر خواهد بود.

روشنفکر، فردی است که براساس نیاز اجتماع و جامعه‌ی خود دست به روشنفکری می‌زند و از تمامی توان برای پیشرفت و ترقی جامعه استفاده می‌کند. در این راه هیچ مبنایی جز راه درست حل مشکل و معضل جامعه را در نظر نمی‌گیرد و پیش‌دآوری‌ها و ذهنیت‌ها یا به‌طورکلی، هیچ امور پیشینی نباید به هدفی که برعهده دارد، آسیب برساند. این تعریف به این معنی نیست که روشنفکر یک فرد محافظه‌کار است؛ بلکه کار روشنفکر ارابه‌ی طریق است؛ حال یا جامعه آن را می‌پذیرد یا بی‌توجه از کنار آن می‌گذرد. ممکن است روشنفکر اشتباه کند یا نظرش مقبولیت نیابد؛ در این‌جا منظور این است که هدف او صرفاً ارابه‌ی طریق است. اگر آن بدیل، راه مناسبی برای جامعه باشد، ولی در جامعه پیاده نشود، جامعه متضرر خواهد شد.

1- Educated Person  
2- Reason

اگر روشنفکر همانند افلاطون به سیراکوز برود، وارد عرصه‌ی عمل گشته است. پس در این حالت او یک روشنفکر عمل‌گراست. اگر این روشنفکر نظام سیاسی را مانع پیشرفت جامعه بداند و برای براندازی آن بکوشد، به او در این مرحله «روشنفکر انقلابی» می‌گویند.

نکته‌ی دیگر این‌که روشنفکر نباید در قید هیچ مبنای متافیزیکی یا پیشینی<sup>۱</sup> باشد؛ یعنی، نه این‌که به آن توجه نکند؛ بلکه اسیر یک مبنا و منشأ یا جهان‌بینی فکری نباشد. البته چون منظور، روشنفکر صرف است، نباید این‌گونه باشد؛ ولی اگر از این مبنا و منبع پیشینی اقدام به روشنگری نماید، روشنفکر صرف نخواهد بود؛ بلکه روشنفکر مثلاً دینی، ملی و غیره نامیده می‌شود؛ یعنی از منظر دین یا ملیت یا زبان به روشنگری و ارابه‌ی طریق می‌پردازد. در این صورت نیز روشنفکر دینی با یک دین‌دار یا یک ملی‌گرا متفاوت است.

در این‌جا ذکر چند نکته جهت تکمیل بحث ضروری است؛

۱- روشنفکر می‌تواند مشاور یا حتی دست‌اندر کار حکومتی باشد و به‌نوعی روشنفکر در قدرت باشد به‌شرطی که نزدیکی به قدرت او را از هدف روشنگری جدا نسازد.

۲- روشنفکر باید امکان مادی و آزادی اظهارنظر و اشاعه‌ی نظرات خود را داشته‌باشد. به‌همین دلیل است که به‌گفته‌ی فرانتس نویمان در نظام‌های دیکتاتوری، روشنفکر یا هجرت بیرونی دارد و از سیطره‌ی نظام خارج می‌شود یا هجرت به درون. (نویمان، ۱۳۷۱: ۲۵).

۳- روشنفکر نمی‌تواند نهاد قدرت باشد؛ می‌تواند با قدرت همکاری کند؛ اما یک سیاستمدار یا دولت‌مرد یا ایدئولوگ نیست، چه در این صورت حلاوت قدرت بر جاذبه‌ی روشنفکری خواهد چربید.

### تلاش روشنفکران ایرانی در هویت‌یابی

منحنی تحول نظرات روشنفکری در ایران به‌ترتیب تقسیم‌بندی ارابه می‌گردد. **الف) نوگرایان:** روشنفکرانی که با عنوان نوگرایان مورد بررسی قرار می‌گیرند، از اولین عوامل ترویج و گسترش این افکار و عقاید بودند. روشنفکران نوگرا که در محدوده‌ی انقلاب مشروطه تا قبل از دوران رضاشاه می‌زیستند، عموماً سعی در پذیرش کامل



غرب داشتند و خواستار فرنگی شدن بدون تصرف ایرانی بودند (بهنام، ۱۳۷۵: ۳۵). آن‌ها جامعه را پیر و فرسوده می‌دانستند و معتقد بودند که به اصلاح و تولد دوباره نیاز است. (۱) به طور مثال، «بهار» تنها راه چاره را «تجدد یا مرگ» می‌دانست:

یا مرگ یا تجدد و اصلاح	راهی جز این در پیش وطن نیست
ایران کهن شده است سرپای	درمانش جز به «تازه شدن» نیست
عقل کهن به مغز جوان هست	فکر جوان به مغز کهن نیست
ز اصلاح اگر جوان نشود ملک	گر مرد جای سوگ و حزن نیست

عصاره‌ی نظرات این روشنفکری نوگرا را می‌توان این‌گونه فهرست نمود: مبارزه با استبداد حکومت، مبارزه با نادانی و جهل، تلاش جهت اطلاع از آنچه در جهان می‌گذرد، تلاش برای مبارزه با بی‌سوادی و وضع نابسامان اقتصادی. در این راه عمده‌ی نگاه به غرب بود تا بلکه بتوان راه‌های پیشرفت را دریافت و به‌همین دلیل همیشه خود را با غرب مقایسه می‌کردند (۲).

این نوع گرایش بی‌حد و مرز به سوی تجدد، نشان از ناآشنایی و درک نادرست این تفکر از تجدد و غرب داشت. در آن زمان غرب برای ایرانیان همیشه دو معنای جداگانه داشت: «یکی اروپا که مفهومی مبهم بوده و به سرزمینی دوردست و ناآشنا اطلاق داشتند و در آن کشورهایی چون فرانسه و انگلستان و نمسه (اتریش) و آلمان قرار داشتند و دیگری روسیه که همسایه بود و ایرانیان به آن رفت‌وآمد داشتند و قسمتی از آن - که قفقاز باشد - در گذشته متعلق به ایران بود.» (ص ۱۳۰) در همان زمان مخالفت‌هایی با نوگرایان و حتی خود نوگرایی به صورت‌های مختلف مطرح می‌گشت. مجدالملک در رساله‌ی معروف مجدیه می‌نویسد: «شتر مرغ‌های ایرانی که از پترزبورگ و سایر بلاد خارجه برگشته‌اند و دولت ایرانی [ایران] مبلغ‌ها در راه تربیت ایشان متضرر شده، از علم دیپلمات و سایر علوم‌ی که به تحصیل و تعلیم آن مأمور بودند، معلومات آن‌ها به دو چیز محصور شده: استخفاف ملت و تخطئه‌ی دولت.» (ص ۷۵) یا مهدی‌قلی‌خان مخبرالسلطنه هدایت در خاطرات خود از تغییر شیوه و سبک زندگی جدید می‌نالد: «ما زندگی‌ای داشتیم، آرام، بی‌دغدغه، خالی از نقیض و تکلفات مزاحم، یک اطاق برای زندگی کافی بود در آن زیست می‌کردیم، می‌خوابیدیم، غذا می‌خوردیم. امروز اتاق خواب با اتاق ناهارخوری، اتاق سالن و حتی اتاق قمار لازم است ...» (ص ۱۵۸).





نمایندگان عمده‌ی این نحله عبارتند از: آخوندزاده (۱۲۲۸-۱۲۹۵ ق)، ملک‌خان (۱۲۴۶-۱۳۲۶ ق)، مراغه‌ای (۱۲۵۴-۱۳۲۸ ق)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۵-۱۸۹۹ ق) طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ ق)، جلال‌الدین میرزا (۱۸۲۵-۱۸۶۹ ق)، و تقی‌زاده (۱۲۴۸-۱۳۴۰ ق).

ب) **فرنگ‌شناسان:** سرشناسان این نحله سیدفخرالدین شادمان، احمد فرید و تاحدی جلال‌آل‌احمد بودند. آن‌ها دو محور را به‌طور هم‌زمان پی می‌گرفتند. از یک سو منتقد روشنفکران ایرانی نوگرا بودند و طرد همه‌گونه فرهنگ سنتی را از سوی آنان، مذموم و ناپسند می‌شمردند و از سوی دیگر در واکنش به این عده، فرنگ‌شناسی را پیشه کردند. این فرنگ‌شناسی صرفاً در راستای استخراج مولد و مثبت نبود؛ بلکه سعی داشتند به روشنفکران غرب‌گرا، ناراستی و مشکلات و کاستی‌های تمدن غرب را نشان بدهند و برای این کار عمدتاً به اشاعه‌ی ادبیات اصلی غرب و تربیت شاگردانی در این زمینه پرداختند.

شادمان به روشنفکران غرب‌گرا و به گفته‌ی وی «فکلی» این‌گونه طعنه می‌زند؛ «چون فکلی شدن، سرمایه‌ای نمی‌خواهد، هر کس چند فصل از کتاب اقتصاد شارل ژید یا (آلفرد) مارشال را سرسری و بی‌مقدمه خواند، در امور اقتصادی متخصص و هر کس پیچ چرخ خیاطی عمه‌اش را محکم کرد، مهندس و هر کس شرح عروسی دختر خاله‌اش را به فارسی سره یا غلط نوشت، نویسنده‌ی مبتکر و هر کس سه چهار کلمه سیاست و حزب و مترنیخ و لرد کرزن و اقلیت و اکثریت را به زبان یا به قلم آورد سیاست‌شناس شد و کار مملکت، امروز به جایی کشیده است که به نسبت عدد سکنه‌ی ایران، متخصص اقتصادی بیش از امریکا و سیاست‌شناس و مفسر سیاسی بیش از انگلیس داریم و چرا چنین نباشد؟» (شادمان، ۱۳۲۶: ۴۱) یا جلال‌آل‌احمد در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران آورده است (هرچند عنوان کتاب وی گویای امر است): «... تا آن‌جا که صاحب این قلم می‌بیند، این حضرات «متسکیوهای» وطنی هر کدام از یک سوی بام افتادند ... همه ... بفهمی‌نهمی احساس می‌کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله‌ی جبری ماشین و تکنولوژی تاب مقاومت ندارد و نیز همه به این بی‌راه افتادند که پس «اخذ تمدن فرنگ بدون تصرف ایران»؛ اما گذشته از این نسخه‌ی نامجرب کلی، هر کدام در جست‌وجوی علاج درد به راهی دیگر رفتند. یکی زیر دیگ پلوی سفارت را آتش کرد، دیگری به تقلید از غرب گمان برد باید لوتربازی



درآورد و با یک رفورم مذهبی به سنت کهن جان تازه دمید و سومی دعوت به وحدت اسلامی کرد ... (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۸۰).

شادمان با بی‌توجهی به شرق‌شناسی، خواستار غرب‌شناسی یا فرنگ‌شناسی است. باید توجه داشت کسانی که در کشورهای غربی اقدام به شرق‌شناسی می‌کنند به‌خوبی با فرهنگ خود آشنایی دارند و می‌دانند باید چه وجهی از فرهنگ شرق را جست‌وجو کنند؛ ولی در نقطه‌ی مقابل این امر حاکم نبود. «وسعت علم دقیق فرنگ‌شناسی هنگامی در انگلستان بر من آشکار شد که متوجه شدم چه کار دشواری است؛ اما تحقیق درباره‌ی وضع ملت‌های دیگر به‌خصوص ملت‌های فرنگی، آن‌قدر سودمند است که باید آن را در همه‌ی مدارس ایران درس داد. کار فرنگ‌شناسی لااقل ده برابر کار (مستشرق) تنوع و اهمیت و زحمت دارد. جای تأسف است که ما در تمام ایران حتی ده فرنگ‌شناس نداریم؛ درحالی‌که ما برای آشنا شدن با تمدن فرنگ چندین هزار ایرانی فارسی‌دان صاحب‌فکر ایران‌شناس و فرنگ‌شناس می‌خواهیم» (شادمان، ۱۳۴۴: ۲۲۰-۲۲۱). شادمان راه‌حل خود را در زبان فارسی می‌جست و از آن به‌عنوان ستون اصلی تمدن و هویت ایرانی نام می‌برد.

فردید قایل به این بود که انسان‌ها دارای سه بعد هستند؛ علمی، فلسفی و معنوی. فلسفه‌ی غرب گرچه از بعد اول و دوم برخوردار است، ولی علوم معنوی و فلسفی و اخلاقی از فلسفه‌ی غرب غایب است و جلال آل‌احمد خواستار حفظ اصالت فرهنگی، استقلال سیاسی و سیاست اقتصادی در قبال ماشین و هجوم آن بود. این سه روشنفکر، علی‌رغم این‌که شناخت غرب را شرط لازم شناخت هویت خویش می‌دانستند؛ اما آن‌چنان که بایسته بود به شناخت غرب نایل نشدند و از بنیان کلیت فرهنگی غرب آگاه نبودند. شادمان آن‌چنان از مبنای فلسفی غرب اطلاع نداشت و فردید و آل‌احمد از مجرای هایدگر یا بخشی از ناقدان تمدن غرب به شناخت تمدن غرب روی آوردند. در تفکر این افراد، فرنگ‌شناسی به‌عنوان فرنگ‌گرایی نیست؛ بلکه هدف حفظ فرهنگ بومی است و در این راه حتی راه افراط را نیز پیمودند. مثلاً فردید و آل‌احمد سعی کردند با نقد هایدگری از تمدن غرب، برای فرهنگ بومی و شرقی مشروعیت کسب کنند؛ اما از آن‌جا که تأکید آن‌ها بیش‌تر روی نقد روشنفکران نوگرا و استفاده‌ی ایزاری از غرب بود، چندان به بررسی وجوه اندیشه‌ی بومی نپرداختند؛ لذا، علی‌رغم زمینه‌سازی برای روشنفکران خویشتن‌گرای این نحله، که پس از این خواهد آمد، قرار نمی‌گیرند.

ج) روشنفکران خویشتن‌گرا: عمده‌ی نمایندگان این گروه، علی شریعتی و سیدحسین نصر می‌باشند که با اطلاعات غنی از غرب، روی به شناخت شرق و ایران نهادند. شریعتی متأثر از گفتمان رایج در جهان سوم در آن زمان، به‌ویژه فرانتس فانون، بحث بازگشت به خویشتن اسلامی را راه‌حل اصلی می‌داند و با بررسی وسیع در متون اسلامی، ترویج فرهنگ اسلامی را یگانه راه برون‌رفت از بحران هویتی جاری معرفی می‌کند.

سیدحسین نصر در قالب یک استراتژی چهار وجهی نظر خود را مطرح می‌کند:

۱- احیای سنت‌های اصیل فکری ایران از راه جان بخشیدن دوباره به

فلسفه و عرفان اسلامی.

۲- هشدار دادن به ایرانیان در مورد سرشت علوم، فلسفه و تکنولوژی

غربی و خطراتی که اخذ آن‌ها برای فرهنگ ایران به بار می‌آورد و

بدین‌وسیله توانا ساختن ایرانیان به این‌که به غرب از دیدگاه اقتصادی و نه

از روی عقده‌ی حقارت بنگرند.

۳- آگاه ساختن ایرانیان از فرهنگ‌ها و تمدن‌های آسیا به‌عنوان وزنه‌ای

متعادل‌سازنده در برابر نفوذ غرب.

۴- کوشش در ایجاد راهی که از طریق آن حفظ اصالت فرهنگی ایران

در برابر فرهنگ، تکنولوژی و علوم غربی امکان‌پذیر گردد (نصر، ۱۳۶۱: ۴۷ و

۴۸).

این گروه علی‌رغم ارایه‌ی راه‌حل جدید، باید به دو ملاحظه‌ی اساسی در کارشان

توجه داشت:

۱- شناخت و بررسی آن‌ها از شرق و خویشتن اسلامی و اصالت دادن به آن در

قبال غرب از طریق روش‌های غربی بود؛ چه اگر از روش علمی و پیشرفته‌ی غرب

اطلاع نداشتند، نمی‌توانستند نظرات خود را این‌گونه عرضه دارند.

۲- این همه فراز و نشیب، ما را به جایگاه نخست خود باز می‌گرداند. اگر شرق با

عرفان متعالی و جهان‌بینی اسلامی توان مقابله و عرض‌اندام در برابر غرب را دارد، پس

چرا تاکنون این کار صورت نگرفته بود یا چه الزامی داشت که با سیر و گشت‌وگذار در

فرهنگ غرب به این «من اصیل» دست یافت؟ تا این‌جا نظرات این گروه عمدتاً حاصل

و برآیند تلاش‌های قبلی بوده است.



د) **دانشگاهیان روشنفکر:** تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی، این گروه از روشنفکران تکامل یافته‌ترین نظرات را در باب هویت ملی ارایه کردند. احسان نراقی، داریوش شایگان و حمید عنایت، دیگر به غرب با نگاه کینه‌توزانه یا شیفتگی نمی‌نگریستند و در عین آگاهی و مطالعه‌ی عمیق در باب غرب، به مسایل بومی و هویت گذشته‌ی خود نیز توجه داشتند و در صدد برآمدند تا بهترین راه برون‌رفت را برای سازش بین شرق معنوی و شهودگرا و غرب عقل‌گرا همراه با برتری تکنیکی به‌وجود آورند و این راه را کم‌مخاطره‌ترین گزینه می‌دانستند. اگرچه در این راه به نوعی التقاط یا حتی فرصت‌طلبی هم تن دادند. احسان نراقی معتقد بود «امروزه ناگزیریم که واقعیت غرب و حقیقت مشرق را در هم آمیزیم و یگانه کنیم» (نراقی، ۱۳۵۵: ۷) او قایل به وام‌گیری گزینشی از غرب برای پرهیز از «از خود بیگانگی» و فقر معنوی بود.

شایگان علی‌رغم فراز و نشیب‌های چندی که در نظرات خود داشت، (غریب‌زندی، ۱۳۸۰ الف و ۱۳۸۱) قایل به این بود که روشنفکران شرقی به خودآگاهی دست یابند و از بنیادهای تفکر غرب نیز اطلاع داشته باشند و در صدد بود با بدیل متافیزیک غیرتاریخی، گوهر و ذات جهان‌بینی اسطوره‌ای را با عالم عقلانی و ژرف‌اندیش غرب پیوند زند. او حتی پا را فراتر می‌نهد و قایل به نوعی هم‌گرایی جهانی و همگونی جهان‌زیست کشورها در قالب ساکنان سیاره‌ی زمین است. «امروزه مشکلات غرب دیگر تنها به غرب منحصر نمی‌شود؛ بلکه به مشکلات سیاره بدل شده است، مشکلات ما نیز هستند و فایده‌ی این دوران در همین است که این بحران تنها به هم‌گرایی کوشش‌ها از همه‌ی جوانب حل خواهد شد» (شایگان، ۱۳۷۳: ۲۸۹).

اما به‌گمان نگارنده، در میان روشنفکران قبل از انقلاب، «عنایت» از تیزبینی خاصی برخوردار بود و نظرات و تلاش‌های وی تأثیرگذارتر بود. او قبل از این‌که امکان هرگونه تلفیق یا التقاط را در نظر داشته باشد، کوشید آن‌ها را با نگاه شناخت‌شناسانه درک کند. مطالعات گسترده در باب فرهنگ اسلامی و ایرانی، تلاش در باب شناخت غرب و ترجمه‌ی آثار مهم غربی همگی در این راستا بوده‌اند. او در عین حال خواستار نوعی شناخت حداکثر بی‌طرفانه و غیرجانبدارانه و به‌دور از افراط و تفریط جهت دستیابی به راه‌حل بهتر و مطلوب بود. «ولی اگر فرض ضمنی و اساسی ایران‌شناسی غربی آن بوده است که تمدن غربی به‌ذات و ابدی از تمدن شرقی برتر است، ایران‌شناسان، خود، نباید عکس این خطا را مرتکب شوند و فرض را بر آن بگیرند که همه‌ی چیزهای تمدن و فرهنگ ایرانی مظهر کمال و زبردستی است و هیچ‌گونه انتقادی

در آن روا نیست؛ زیرا نباید فراموش کرد که تعصب زاینده‌ی تعصب است. [تأکید از نگارنده است] چنان‌که تندروی‌های برخی از محققان ما، واکنش‌های فرهنگی نامطلوبی در نزد برخی از ملل فارسی زبان برانگیخته که کم‌کم با ملاحظات سیاسی نیز آمیخته شده است» (غرایاق‌زندى، ۱۳۸۰ ب: ۴۷۵). عنایت هم‌چنین جهت شناساندن فعالیت‌های فکری کشورهای مختلف - به‌ویژه اسلامی - اقدامات شایسته‌ای انجام داد که از زمان مشروطه به بعد بی‌سابقه بوده و این امر بر غنای کار او افزوده است. تلاش دانشگاهیان روشنفکر، آخرین اقدامات و نظرورزی‌های روشنفکران قبل از انقلاب اسلامی بوده است. اگرچه نظرات آن‌ها به نسبت گذشته به غنا و حوزه‌ی وسیع‌تری از نظر فکری و اجتماعی رسیده بود، اما این ابتدای راه بود. به‌عبارتی پایان یک دوره و شروع دوره‌ی جدید بود.

ه) **روشنفکران دینی:** روشنفکران دینی قبل از انقلاب اسلامی، سعی در اثبات خود داشتند. در آن دوره، گرایش به باستان‌گرایی و نوگرایی، به‌طور هم‌زمان باعث حاشیه‌ای شدن وجه اسلامی هویت ما شد. به‌همین دلیل مطالعات اسلامی پیرامون تحولات تاریخی، اجتماعی و فکری مسلمانان در گستره‌ی جغرافیایی و تاریخی بود تا از این طریق به وجه اسلامی توجه شایسته صورت گیرد. وجه اثباتی روشنفکری دینی پیش از انقلاب این بود که نسبت اسلام با مشکلات و مسایل دنیای امروزی را مطرح نماید. بحث مقابله با مارکسیسم یکی از محورهای عمده‌ی آن زمان بوده است؛ اما بعد از انقلاب اسلامی، شاهد چالش جدی روشنفکر دینی هستیم؛ چرا که این روشنفکران در کانون تحولات قرار گرفته‌اند و نظرورزی و خردورزی‌های بعد از انقلاب در باب اسلام نیز به‌گونه‌ای بوده است که هم باید الگوی حکومت اسلامی مدرن را ارایه می‌داد؛ یعنی در صدد شناساندن حکومت مورد نظر اسلام به‌طور عینی برمی‌آمد و هم این‌که هویت اسلامی را در برابر هویت غربی می‌شناساند. انقلاب اسلامی با به چالش کشیدن قواعد عرفی و در عین حال مخالفت با استبداد و سرسپردگی، پیشرفت‌های جدی در مباحث روشنفکری ایجاد نمود. نگاهی مجمل به آثار پس از انقلاب نشان می‌دهد که مباحث فکری و اندیشه‌ی اسلامی عمده‌ای شکل گرفته و نظرات موافق و مخالفت عدیده‌ای مطرح شده که این تضارب و تبادل آزاد، برای جامعه‌ی ما میمون بوده است.

مباحث روشنفکری دینی بعد از انقلاب اسلامی عمدتاً دغدغه‌ی دینی دارد؛ یعنی، همان‌طور که قبل از این آمد، روشنفکر صرف، قاعدتاً هیچ مبنا و بنیان پیشینی و



متافیزیکی ندارد؛ اما روشنفکر دینی می‌تواند با مبنا و بنیان عمل نماید. این ترکیب روشنفکر دینی ممکن است جای نقد و بررسی داشته باشد که روشنفکر یکی از مشخصه‌هایش نگاه عرفی و این دنیایی است و تا حدی در نقطه مقابل روحانیون قرار می‌گیرد؛ اما علاوه بر این که مشخصه روشنفکری غرب با روشنفکری ایرانی تفاوت دارد، روشنفکری دینی در اسلام اعتقاد به بُعد این دنیایی و آن دنیایی اسلام دارد. این مسأله‌ای است که در مسیحیت با آن مواجه نیستند و تنها اسلام و یهود با آن درگیر می‌باشند. لذا، روشنفکر دینی سعی در ترسیم این وضعیت و تنظیم مباحث این جهانی و آن جهانی برای رسیدن به سعادت و رستگاری در هر دو جهان را دارد. به عبارت دیگر: دغدغه روشنفکر دینی این است که نمی‌تواند به فرهنگ غربی بی‌توجه باشد و در عین حال یک‌سره آن را قبول کند. همین‌طور در مورد فرهنگ سنتی هم نمی‌تواند به یک‌باره به آن عمل کند که ناکارآمدی بخش‌هایی از آن مشخص و روشن است؛ اما گذر از آن، او را دچار بحران هویت می‌کند. او به دنبال راه برون‌رفتی از این وضعیت است؛ اما آیا مباحث این دنیایی و به‌خصوص مباحث سیاسی، که با حوزه‌ی قدرت، منافع و انگیزه‌ی بازیگران سیاسی دخیل است، امکان این امر را در کشوری به نام ایران فراهم می‌کند؟ این پرسش کلیدی، تقابل بین صف‌آرایی‌های فکری را در ایران نشان می‌دهد. روشنفکران دینی برای پرداختن به بحثی صرفاً اسلامی و یافتن مبنایی جدی، قبل از ورود به جامعه گام برداشتند و مباحثی نظیر آزادی، انسان، چندگانگی (پلورالیسم) دینی، تأکید بر بنیان هرمنوتیکی از دین، نقد سنت، گزینش خاص از غرب، دموکراسی، و درنهایت عدم قبول تعیین‌بخشی مطلق دین که به بنیادگرایی دینی می‌انجامد، منجر شده است. به عبارت دیگر: روشنفکر دینی - تا حد زیادی متأثر از تجربه‌ی نظام پهلوی - سعی دارد از یک سو با هرگونه استبداد و ظلم و ستم درونی مقابله نماید و از سوی دیگر جنبه‌های سلطه‌پذیری و استثمار را نفی کند و به‌نظر می‌رسد این کار، صرفاً بر اساس سنت نمی‌تواند انجام پذیرد. افراد این نحله عبارتند از: عبدالکریم سروش، مهدی بازرگان، محسن کدیور، مصطفی ملکیان و مجتهد شبستری (جهانبخش، ۲۰۰۱).

### نگاه شناخت‌شناسانه به تلاش روشنفکران ایرانی

تأکید این مقاله بر روشنفکران و روشنفکری نشان از برتری دانش و فرهیختگی و دانایی در قبال قدرت دارد؛ یعنی، برخلاف نظریات جدید پست‌مدرنیسم مبنی بر

زمینی کردن و مبنا قراردادن قدرت به تعبیر فوکو، (فوکو، ۱۳۷۰: ۳۲۷) این مطلب بر مبنای قراردادن دانش نظر دارد و با این تأکید سعی دارد به بازیابی روال‌های گذشته بپردازد؛ اما این تأکید به این معنی نیست که بخشی از مشکلات امروز جامعه‌مان در قبال روشنفکران صرفاً از همین الگوی دانش - قدرت پیروی کرده است؛ بلکه در عوض در مواقع ضروری و بحرانی، قدرت، کارکردهای سیاسی و اجتماعی خود را به جد نشان داده است. لذا سعی بر این است که به تعامل این دو و راه بیرون‌رفت از این دور و تسلسل توجه شود.

اگر بر دانش تأکید داشته باشیم، سه روی‌کرد در مباحث شناخت‌شناسانه وجود دارد که به بحث ما کمک می‌کند. یک نظر بر آن است که تمامی نظرورزی‌ها و کارکردهای دانش در یک بافت<sup>۱</sup> و بستر اجتماعی شکل می‌گیرد و حاصل و برآیند اجتماعی آن جامعه یا اجتماع است. لذا، در این روند، دانش و قدرت نیز متأثر از آن بافت می‌باشد. این گروه که بر بعد اجتماعی تأکید دارند، به نوعی زمینه‌گری<sup>۲</sup> در مباحث شناختاری قایل‌اند؛ اما باید در نظر داشت که اگر نخواهیم نگاه پراکسیسی را در نظر گیریم و اراده‌ی انسان را نادیده انگاریم و قایل به جبرگرایی<sup>۳</sup> بافتار و شرایط اجتماعی نباشیم، لااقل تعامل بین بستر و زمینه با دانش و قدرت نیز بر یکدیگر تأثیر گذارند.

نظر دوم در نظریه‌های دانش جدا از بحث ساختار و بستر بر این باور است که برخی نظریات دارای دلایل اساسی<sup>۴</sup> هستند، و هیچ نیازی ندارند که توسط دلایل دیگر مورد حمایت قرار گیرند، آن‌ها پایه و اساس نظریه‌های دیگر هستند. این‌ها به بنیادگرایان<sup>۵</sup> معروفند و در نهایت در قبال بنیادگرایان، همگون‌گرایان<sup>۶</sup> قرار دارند که معتقدند در هر فرایندی دلایل متعددی وجود دارند که باید یکدیگر را مورد حمایت قرار دهند و همگونی این دلایل، دلیل بر توجیه یا اجماع دو جامعه می‌باشد (کلین<sup>۷</sup>، ۱۹۹۸: ۲۲۶).

به نظر می‌رسد از این سه رهیافت، روی‌کرد بنیادگرایی از مشکلات جدی‌تری برخوردار باشد. با توجه به مباحثی که در مورد دوره‌ی تجدید مطرح شد، نمی‌توان قایل

- 1- Context
- 2- Contextualism
- 3- Determinism
- 4- Basic Reasans
- 5- Fundamentalists
- 6- Coherentists
- 7- Keline

به یک نظر مبنایی بود و آن را پایه‌ی تمامی نظریات قرار داد. اگر آن‌چه را روشنفکران ایرانی در باب هویت مطرح کردند دارای سه لایه‌ی هویتی ایرانی، اسلامی و اندیشه‌ای غربی بدانیم که در تمامی نظریات اندیشمندان مورد نظر نیز وجود داشت، هیچ کدام نمی‌تواند مبنای کار دیگری قرار گیرد، در عوض باید از یک سو نوعی همگونی میان این سه لایه ایجاد نماییم و از سوی دیگر باید این سازش مشکلات بیرونی ما - یا همان مؤثر بودن در عصر دولت‌های ملی - را رفع نماید. به عبارت دیگر: با رهیافت سوم شناخت‌شناسانه، می‌توان هویت جدیدی را بازتعریف نمود که هر سه لایه‌ی مذکور، در کنار هم، به‌گونه‌ای خاص قرار گیرند و با رهیافت اول این هویت جدید مبنای کار ساختار سیاسی و اجتماعی و دستور کار سیاستگذاری و راهبردی در عرصه‌ی جامعه قرارگیرد. سازش بین لایه‌های هویتی منجر به اجماع بیرونی در جامعه خواهد شد. تجربه‌ی بیرونی ما بعد از مشروطه نیز نشان از این دارد که هر حکومتی سعی داشته است یک یا دو لایه را به نفع دو یا یک لایه‌ی دیگر طرد نماید، اما نشد و لایه‌های دیگر نه تنها نفی نشدند؛ بلکه از حاشیه به متن آمدند. روی همین اصل مقاومت فوکویی (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۶۲) نظام پهلوی نه تنها مانع لایه‌ی اسلامی نشد؛ بلکه باعث رشد و مطرح شدن آن شد و نظام جمهوری اسلامی، بیش‌تر از نظام گذشته به مظاهر نوگرایی روی آورده است. لذا، تأکید می‌شود که هر سه لایه باید در کنار هم سازش یابند و این سازش، مدام نیاز به بازتفسیری از فرایندهای آزمون و خطا دارد. حتی تأکید بر دو لایه هم، همانند نظام پهلوی که سعی در تمرکز بر ایرانی بودن و نوگرایی داشت، نیز موفق نبوده است. اصرار و تأکید بر تنها لایه‌ی اسلامی بعد از انقلاب اسلامی، تنها دو لایه‌ی دیگر را فعال خواهد کرد و آسیب‌پذیری اجتماعی و سیاسی را افزایش خواهد داد.

امروزه با بازبینی نظریات روشنفکران به نتیجه‌ی بالا رسیده‌ایم. در بدو امر این تجربه مقدور نبود و شرایط اجتماعی و سیال آن روز، امکان فراتر رفتن از یک لایه یا توجه به تمام وجوه هویتی را فراهم نمی‌کرد. دوره‌ی نوگرایان به واسطه‌ی استبداد حکومت، خرافه‌پرستی‌ها، بی‌سوادی عمیق جامعه، تفکرات ظل‌اللهمی پادشاه، امکان هرگونه تغییر و توجه به مردم و طبقات مختلف جامعه را فراهم نمی‌کرد. جامعه به دربار و رعیت تقسیم می‌شد که طبقات واسط تسهیل‌کننده‌ی این رابطه‌ی سلطه بودند. روشنفکران کاری جز شکستن بت این رابطه‌ی چیره و خرافاتی که به آن دامن می‌زد، نداشتند و البته برای این کار لاجرم پا را باید فراتر می‌نهادند و در این مسیر، به برخی



از پی آمدهای نظر خود توجه نداشتند. نتیجه این که به حذف بسیاری از داشته‌های خود و پذیرش بی‌قید و شرط نوگرایی روی آوردند؛ اما وقتی که متوجه شدند تمام زوایای وجودی نوگرایی مناسب جامعه‌ی ما نیست، به شناخت سازوکار بیرونی نوگرایی در غرب و کشورهای غربی روی آوردند. در این‌جا این مشکل پدید آمد که غرب را چه‌گونه و براساس چه معیاری باید شناخت؟ چون از فرهنگ بومی آشنایی کافی نداشتیم، نمی‌دانستیم چه کمکی باید از غرب بگیریم. لذا، به بحث بازگشت به خویشتن و خویشتن‌گرایی اعم از اسلامی یا ایرانی روی آوردیم. پس به‌جای این که با دوربین ایدئولوژیک به گذشته‌ی تاریخی خود بنگریم، بهتر است مؤلفه‌های شکل‌گیری باورهای آن‌ها و محتوای نظریات آنان را در نظر بگیریم و به‌جای طرد و نفی یا پذیرش و جانبداری، مؤلفه‌های شکل‌گیری و عناصر جدی نظریات آن‌ها را بشناسیم و برای سازش سه لایه هویتی از آن‌ها استفاده کنیم؛ زیرا این تجربه‌ای است که بعد از مدت‌ها کشمکش، درگیری، کودتا، جنگ و انقلاب به دست آمده است و باید آن را پاس داشت.

به عبارت دیگر: فرایند منحنی تحول نظرات روشنفکران ایرانی، فرایند دیالکتیکی نبوده است (نوواک<sup>۱</sup>، ۱۹۷۱: ۱۵-۳۰)؛ یعنی احتمالاً در برخی مواقع، تقابل‌های بین اندیشه‌های غربی با اندیشه‌های بومی، اندیشه‌های ایرانی با اندیشه‌های اسلامی و غیره وجود داشته است یا اندیشمندان انتقاداتی به هم داشته‌اند؛ ولی از دل این مباحث نظریات جدیدی که هم‌نهاد این نظریات باشد، پدید نیامد. لذا، به نظر می‌رسد این فرایند دیالکتیکی نبوده است.

شاید شبهه‌ی دیالکتیکی بودن منحنی روشنفکران ایرانی ناشی از فرایند رایج سیاسی در کشور ما باشد. جریان‌ات روشنفکری در برخی مواقع برای بیرون راندن حریف از صحنه، به قدرت نزدیک شده و در راستای نفی کامل جریان مقابل عمل نموده است و در مقابل قدرت نیز به واسطه‌ی اشتراک منافع و نیاز به یک ایدئولوژی مشروعیت‌بخش و هم‌چنین مخالفت با یک جریان روشنفکری یا جریان دیگر هم‌سو می‌شدند. نتیجه‌ی این امر، سعی در نفی بی‌چون‌وچرای یکی و پذیرش دیگری و میدان دادن همه‌جانبه به او شد و تبلور عینی آن هم به شکل انقلاب، بحران، شورش و ... بوده است؛ اما مشخص شد که یکی را نمی‌توان حتی در عرصه‌ی سیاسی به نفع دیگری از میدان به‌در



کرد؛ چه، عرصه‌ی سیاسی، عرصه‌ی سازش منافع متعارض نیز هست. هر نهاد یا سنتزی از دل نگاه دیالکتیکی درآید، ناجور، بدقواره و بعد از مدتی ناکارآمدی آن بیش‌ازپیش روشن خواهد شد.

لذا، از نظر فکری نیز تعامل یا تقابل فکری و تضارب اندیشه‌های چند جریان روشنفکری نشان از نفی دیگری و بروز و ظهور جریان جدید نیست؛ بلکه هر جریان روشنفکری از آن قسمت و حلقه‌ی مفقوده‌ی سه لایه‌ی هویتی، سر برآورده است و با انگشت گذاشتن بر نقص جریان پیشین مطرح شده است. از سوی دیگر، گسستی گفتمانی و مبتنی بر قدرت به تعبیر فوکو نیز نبوده است؛ یعنی، ضمن پذیرش این پیش‌فرض فوکو که «ماهیت ثابت و قاعده‌ی بنیادین و متافیزیکی وجود ندارد و گفتمان‌های مسلط (روشنفکری) همیشه بهترین گفتمان‌ها نیستند» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۲۹) نمی‌توان گفت که در نظریه‌ی روشنفکران ایرانی نوعی تکامل و تداوم وجود نداشته است؛ حتی اگر گسست مورد نظر فوکو، گسست‌های تاریخی و بلندمدت باشد، باز نمی‌توان قایل به این گسست شد، چرا که لایه‌ی ایرانی هویت ما، به دوران قبل از اسلام و جغرافیا و زبان فارسی باز می‌گردد و لایه‌ی اسلامی آن به هزار و چهارصد سال می‌رسد و تفکرات غرب نیز از زمان حمله‌ی اسکندر و تعامل ایران و یونان تا نهضت ترجمه و تفکرات جدید قدمت دارد. در هیچ دوره‌ای لایه‌های هویتی ما غیرفعال نبودند؛ بلکه مدام در تعامل با یکدیگر به سر برده‌اند.

در عین حال قایل به پارادایم تامس کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی نیستیم که پذیرش الگوهای جدید به معنی نفع و عدم کارآیی نظام‌های قبلی باشد. (کوهن، ۱۳۶۹: ۴۰) هم‌چنین کوهن معتقد است که پذیرش نظام فکری جدید و کنار گذاشتن نظام فکری پیشین هم‌زمان صورت می‌گیرد (اسکات، ۱۹۹۴: بیست). اما در بحث مشخص شد که این کار هم‌زمان صورت نمی‌گیرد و کنار رفتن یکی به معنی ناکارآمدی دیگری نیست؛ بلکه به تعبیر فوکو، حاشیه‌ای شدن به‌هیچ‌وجه نشان از نادرستی یکی و حقانیت دیگری نیست و اگر این‌طور بود، اندیشه‌ای که به حاشیه رانده شده باید قاعدتاً دیگر رخ ننماید؛ اما لایه‌های هویتی ایرانی که در مواقع و فرصت‌های مناسب، جدی‌تر شکوفه زده و پروبال گرفتند؛ حتی در عرصه‌ی سیاسی هم یک نظام جدید نمی‌تواند تمامی عناصر و مؤلفه‌ها و ویژگی‌های نظام پیشین را نفی نماید و از بسیاری از این

عوامل پیشین استفاده می‌کند و گریزی از آن ندارد؛ زیرا عرصه‌ی زندگی اجتماعی انسان را یک شبه نمی‌توان تغییر داد و تغییر حکومت یا نظام سیاسی، تنها زمینه‌ی اجتماعی را فراهم می‌آورد یا عواملی که بیش از این در نظام گذشته فعال بودند و تمایل به تغییر داشته را فعال می‌نماید.

لذا، به نظر می‌رسد که منحنی تحول اندیشه‌ی روشنفکران ایرانی را باید منحنی تکامل یافت و در این مسیر، اگر چه برخی لایه‌ها نسبت به دیگری اولویت بیشتری هم داشتند؛ ولی در عین حال با هم تعامل و تبادل داشتند. امروزه در جایگاهی هستیم که می‌توانیم از شکل تکامل‌یافته‌تری از هویت استفاده نماییم که هم در سطح فردی، هم در سطح جمعی و هم در سطح ملی هم‌سو باشد. لایه‌های هویتی ایرانی در شرایط متفاوت با ترکیبات مختلف (و در عین حال ناقص) مجال عرض‌اندام داشته‌اند، اما نسخه‌هایی از این دست هنوز درمان‌بخش نبوده است. به جای گذار تناوبی لایه‌های هویتی، بهتر است با نگاه تکاملی (نه دیالکتیکی، نه کوهنی، و نه گسست فوکویبی) به این جریانات نظر داشت. براین اساس می‌توانیم، در عین بومی بودن، بیگانه از جهان هم نباشیم.

### نتیجه‌گیری

در نهایت، باید به این نکته توجه نمود که تمامی فرایندهای جامعه صرفاً متأثر از دانش نبوده است. اگرچه تأملات روشنفکران ایرانی مبنای برخی از نظام‌های حکومتی متعدد شدند؛ ولی باز جامعه دچار نوسانات جدی بوده است؛ زیرا از یک سو بی‌توجهی به یک یا دو لایه‌ی هویتی یا مشکلات اجرایی، ساختاری و عملی برای ما ایجاد کرده است که مبنای دانشی و معرفتی داشته و از سوی دیگر بعد از تکوین نظام‌های حکومتی مختلف، قواعد قدرت بر فرایندهای دانش غلبه نموده است. این امر به قدری جدی است که حتی اگر نظر یک نفر روشنفکر مبنای اداره‌ی حکومتی واقع شود و خود او نیز در جریان قدرت اعمال آن تفکر قرارگیرد، باز هم نمی‌تواند تمام آن‌ها را پیاده نماید؛ مگر این‌که در جامعه، اجماع پدید آید و مدام این مباحث مورد بحث و بررسی قرارگیرند. به عبارت دیگر: فرایند اعمال اندیشه‌ها در جامعه، فرایندی به غایت جدی، مشکل و طولانی است و از آن‌جا که اجماع عام و مبنای شناختی هویتی درستی نداشته‌ایم، ساختارهایی که پدید آمده‌اند، در مقابله با مشکلات و بحران‌ها، به جای ایجاد و امکان و فضای ورود دیگران، متصلب‌تر شده و در نتیجه، قواعد قدرت حاکم



می‌شد. لازمه‌ی تغییر این وضع، قدرتی قوی‌تر است و این امر، لاجرم به بحران‌ها، انقلاب‌ها و کودتاها دامن می‌زند و گفتمان‌های روشنفکری هم مجال بررسی آن‌ها را نخواهد داشت، چرا که یافتن اندیشه‌ی مناسب جامعه، به فضایی آرام، امنیت عمومی و فردی، و امکان ورود به عرصه‌های مهم جامعه نیازمند است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پانوشته‌ها:

- ۱- علی‌اکبر سیاسی در جایی می‌نویسد: «انجمن تشکیل دادیم، نخست به نام سروش دانش و اندکی بعد به نام ایران جوان، بدین مناسبت که معتقد بودیم ایران پیر و فرسوده باید به قبول تمدن جدید از نو، جوان و نیرومند گردد»، (بهنام، ۱۳۷۵: ۱۱۴).
- ۲- آخوندزاده در یکی از نمایشنامه‌هایش آورده است: «... هر رسمی که ما داریم، رفتار اهل پاریس برخلاف آن است؛ مثلاً ما دستمان را حتماً می‌بندیم، فرنگی‌ها نمی‌بندند، ما سرمان را می‌تراشیم، آن‌ها نمی‌تراشند، ما با کلاه می‌نشینیم، آن‌ها سر برهنه می‌نشینند، ما کفش به پای می‌کنیم، اینان چکمه، ما با دست غذا می‌خوریم، آنان با قاشق...» (ص ۱۵۷).

## منابع:

- ۱- آل‌احمد، جلال (۱۳۵۶): *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: وحدت فردوسی.
- ۲- بهنام، جمشید (۱۳۷۵): *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز.
- ۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷): *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۴- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۲۶): «تسخیر تمدن فرنگی»، *در آرایش و پیرایش زبان*، تهران: چاپخانه ایران.
- ۵- ----- (۱۳۴۴): *تاریکی و روشنائی*، تهران: سنایی.
- ۶- شایگان، داریوش (۱۳۷۸): «زیر آسمان‌های جهان»، *گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با داریوش شایگان*، کلک، سامره ۵۳.
- ۷- ضیمران، محمد (۱۳۷۸): *میشل فوکو، دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
- ۸- غرایق‌زندی، داوود (۱۳۸۰ الف): «سپیده دمان و شامگاهان بتان: سوگواری یا سازگاری»، *نقد و بررسی کتاب بت‌های ذهنی و خاطره ازلی داریوش شایگان*، *کتاب ماه هنر*، شماره ۳۵-۳۶، مرداد و شهریور.
- ۹- ----- (۱۳۸۰ ب): *یادمان دکتر حمید عنایت: پدر علم سیاست ایران*، تهران: بقیعه.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۱): «وحدت در کثرت یا کثرت در وحدت» *نقد و بررسی کتاب افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار داریوش شایگان*، *کتاب ماه هنر*، شماره ۴۷ و ۴۸، مرداد و شهریور.
- ۱۱- فوکو، میشل (۱۳۷۰): «قدرت انضباطی و تابعیت»، *در استیون لوکس (ویراسته)*، *قدرت: فرانسائی و شر شیطان*، برگردان، فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



- ۱۲- کوهن، تامس (۱۳۶۹): *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: سروش.
- ۱۳- گیدنز، آتونی (۱۳۷۸): *تجدد و تشخیص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- ۱۴- میلر، دیوید (۱۳۸۳): *ملیت*، ترجمه‌ی داود غرایاق زندی، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- ۱۵- نراقی، احسان (۱۳۵۵): *آنچه خود داشت ...*، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- نصر، سیدحسین (۱۳۶۱): *خاطرات سید حسین نصر*، مصاحبه حسین صفایی، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، امریکا: بنیاد مطالعات ایران.
- ۱۷- نویمان، فرانتس (۱۳۷۱): *قدرت، قانون و آزادی*، ترجمه‌ی عزت‌اله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- ۱۸- هیندس، باری (۱۳۸۰): *گفتارهای قدرت: از هابز تا فوکو*، ترجمه‌ی مصطفی یونسی، تهران: شیرازه.

- 19- The Ehcyclopedia Americana (1963); U.S.A.: Americana Corporation.
- 20- Jahanabakhsh, Forough (2001); *Islam, Democraey and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush*, Liden: Brill
- 21- Keline, Peter (1998); Concept of Knowledge, in Edward Czaigced.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, London New York: Routledge.
- 22- Kuper, Adam and Jessica Kuper (eds) (1996); *The Social Science*, London: Routledhe.
- 23- Marshal, Gorden (1998); *A Dictionary of Sociology*, Oxford: University Press.
- 24- Novack, Gorge (1971); *An Introducton to the Logic of Marxism*, New York: Pathfinde press.
- 25- Scott, John (ed.) (1994); *Power: Critical Concepts*, London New York: Routledge.
- 26- Taylor, Charles (1994); *Politics of Recognition*, Princeton; Prihcton University press.