

آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر

کریم رضادوست، علی‌حسین حسین‌زاده، فیروز طاهری

(تاریخ دریافت ۸۶/۶/۲۵، تاریخ پذیرش ۸۷/۴/۲۴)

مقاله حاضر، با هدف «آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر» انجام شد. روش تحقیق در این مقاله، نظری و بر رویکردی انتقادی مبتنی است. این رویکرد، بر مطالعه منابع تاریخی - تحلیلی استوار می‌باشد. این مقاله دوره‌های تاریخی معاصر ایران، یعنی از آغاز شکل‌گیری اندیشه مشروطه‌خواهی تا انقلاب اسلامی را در بر می‌گیرد. چهارچوب نظری، تلفیقی از نظریه‌های میشل فوکو، ژان بودریار، و یورگن هابرماس می‌باشد. در این مقاله، جریان روشنفکری در سه بخش: ۱. بنیان‌های فکری، ۲. نهادهای روشنفکری، و ۳. مواجهه با غرب، بررسی و با انطباق بر چهارچوب نظری و ساختار سیاسی - اجتماعی، به آسیب‌شناسی آن پرداخته شد. بنیان‌های فکری شامل: ۱. فرایند شکل‌گیری مفاهیم، ۲. منشأ فکری، ۳. استقلال فکری، و ۴. عقلانیت بود. روشنفکران ایرانی در ارتباط با بنیان‌های فکری با ضعف‌هایی مواجه بودند. نهادهای روشنفکری شامل: ۱. دارالفنون، ۲. فراموش‌خانه، ۳. فردپدیه، ۴. چپ‌گرایی، و ۵. حسینیه ارشاد بود. این نهادها نیز در نهایت کارکردی «ابزارگرایانه»، «هویت‌گرایانه»، و «عمل‌گرایانه» ایفا نمودند. روشنفکران ایرانی در مواجهه با غرب، نگرش‌های متفاوتی اتخاذ نمودند. گروهی غرب را یک کل یکپارچه دانسته و به نفی آن پرداختند، گروهی دیگر خواهان گزینش جنبه‌هایی از آن شدند. به‌طور کلی، می‌توان روشنفکران ایرانی را «چپ - نسخه‌گرای رمانتیک» نامید، که دارای گرایش‌های «هویت‌اندیشانه»، «خشونت‌گرایانه» و «ابزارگرایانه» می‌باشند. نتیجه مقاله، ساخت تیپ خاصی از روشنفکری با ویژگی‌ها و خصوصیات نوین شامل: «خردگرایی»، «استقلال فکری»، و «خشونت‌گریزی» بود. بر این اساس، گفتمان تیپ نوین روشنفکری نیز مبتنی بر «سنت - مدرنیته»، خواهد بود.

مفاهیم کلیدی: روشنفکری، عقلانیت، مدرنیته، پست مدرنیته، بنیان‌های فکری، نهادهای روشنفکری، مواجهه با غرب.

مقدمه

عصر قاجاریه شاید سرآغاز جریان‌های روشنفکری ایران باشد. در این عصر از یک طرف، شاهد رکود فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و علمی جامعه ایران و از طرف دیگر، شاهد پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی جوامع غربی هستیم. شکست‌های ایران در جنگ با روس‌ها و پذیرش معاهده‌های ننگین ترکمن‌چای و گلستان آغازی برای فهم این عقب‌ماندگی بود.

(عباس میرزا و اطرافیان، افزون بر این‌که شکست نظامی، قیاس میان کشور خود و قدرت‌های غربی را برایشان ممکن می‌ساخت، به علت دمخور بودن با کارشناسان نظامی فرانسوی و انگلیسی به پیشرفت غرب و واپس‌ماندگی ایران بیشتر پی می‌بردند. چنین مقایسه‌ای آنان را واداشت که برای چاره‌جویی به اقداماتی دست بزنند. تغییر نظام سنتی و آیین رزمی قشون، تفنگ‌سازی و باروت‌سازی... ترجمه کتاب‌هایی در زمینه دانش و نجوم و ریاضیات و فرستادن شاگردانی به اروپا برای تحصیل علوم جدید از جمله این اقدامات بود (اصیل، ۱۳۷۶: ۶۷).

(دومین موج اصلاحات (روشنفکری) را میرزا تقی‌خان امیرکبیر آغاز کرد و با این‌که دولت او مستعجل بود و مجال نیافت که همه آندیشه‌های بلندش را به کار بندد اما، آن‌چه در مدتی اندک انجام داد چنان شگرف بود که سال‌ها ورد زبان مردم شد (همان: ۶۸).

اما، از آن‌جا که شخصیت‌هایی چون عباس میرزا و امیرکبیر خود در فضایی پرورش یافته بودند که باعث عقب‌ماندگی جامعه ایران بود، به اصلاحات سطحی دل‌مشغول شدند بدون این‌که متوجه علل اصلی عقب‌ماندگی جامعه خود باشند. جامعه ایران در بند استبداد بود، و این یک میراث تاریخی بود. جریان‌های روشنفکری پیشرفت غرب را می‌دیدند اما این‌که چرا و چگونه غرب پیش رفته، چندان ذهن آنان را به خود مشغول نمی‌کرد. به گمان آن‌ها با احداث دارالفنون، ایجاد کارخانه اسلحه‌سازی و... عقب‌ماندگی جبران می‌شد.

نهضت روشنفکری، در دیار ما مدیون تلاش‌های کامیاب و ناکام است و امروزیان هم اگر از سر نقد در آن‌ها می‌نگرند نه برای تقبیح و سرزنش، که برای تکمیل و پیرایش است (سروش، ۱۳۷۰: ۳۴). درک علل موفقیت و یا عدم موفقیت آن، باعث شناخت یکی از حوزه‌های فکری حاکم بر ایران خواهد شد.

هدف اصلی مقاله حاضر، بررسی آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر می‌باشد. بر این اساس، جریان روشنفکری به سه بخش تفکیک و هر بخش مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این سه بخش عبارت‌اند از: ۱. بنیان‌های فکری جریان روشنفکری؛ ۲. نهادهای روشنفکری؛ ۳. مواجهه جریان روشنفکری با غرب.

چارچوب نظری

تعریف روشنفکر: اگر به ریشه واژه فرانسوی «روشنفکر» یعنی intellectuel برگردیم می‌بینیم که مشتق از کلمه لاتینی intelligere «به معنای تفکیک کردن است. روشنفکر در واقع فردی است که دارای قدرت تفکیک کردن میان امور است و به همین دلیل نیز نماینده عقل انتقادی در جامعه است. لذا اندیشه انتقادی به معنای نقد کردن و ایراد گرفتن نیست، بلکه به معنای سنجش است. کلمه «نقد» (critique) که محور معرفتی فلسفه کانت^۱ است، از ریشه یونانی krinein به معنای تفکیک کردن مشتق می‌شود. ولی از آن جا که کلمه crisis هم از همین ریشه مشتق می‌شود، پس می‌توان گفت که عقل انتقادی عقلی است که ایجاد کننده بحران است و روشنفکر نیز به عنوان نماینده عقل انتقادی در جامعه بحران‌ساز است. شاید به همین دلیل بتوان گفت که روشنفکر با ایجاد بحران در مفاهیم، هنجارها و معیارهای اجتماعی راه را برای بحث و گفت‌وگویی دموکراتیک و تمرین دموکراسی هموار می‌کند (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۲۷۲-۲۷۳)

چارچوب نظری: ارائه مدل نظری که بر مبنای آن بتوان به آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران پرداخت، کاری بس دشوار می‌نماید. با مطالعه نظریه‌های روشنفکری، به نظر می‌رسد هیچ‌کدام به تنهایی توان تحلیل این موضوع را دارا نباشند. اما، برای سهولت کار از میان نظریه‌های موجود یک نظریه را به عنوان مبنای قرار داده و با کمک نظریه‌های دیگر به ساخت یک مدل نظری می‌پردازیم. گرچه، باید به این نکته توجه داشت که این مدل، مدلی جامع و کامل برای تحلیل موضوع روشنفکری نبوده، اما می‌تواند تا حدودی راه‌گشای این مقاله باشد.

نظریه میشل فوکو^۲ و ژان بودریار^۳ در خصوص روشنفکران می‌تواند مبنای چارچوب نظری باشد. به گمان متفکران پسامدرن (فوکو، بودریار، لیوتار^۴، و اتیمو^۵) نقش روشنفکر در صحنه اجتماعی امروز غرب تغییر یافته است... امروزه متفکر پسامدرن به دنبال سقوط ایدئولوژی‌های موعودگرایانه مدرن و افسون‌زدایی ایده «پیشرفت به سوی بهشتی گمشده» خود را بانی و یا ناجی هیچ‌گونه رسالت تاریخی نمی‌داند (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۶۳-۶۴)

میشل فوکو در توصیف روشنفکران ابتدا آن‌ها را به دو گونه بزرگ تقسیم می‌کند: روشنفکران

1. Immanuel Kant
3. Jean Baudrillard
5. Gianni Vattimo

2. Michel Foucault
4. J. F. Lyotard

«عام» و روشنفکران «خاص». فوکو معتقد است نقش روشنفکر عام و جهان‌شمول از زمان ولتر^۱ تا سارتر^۲ فرسوده شده و جای خود را به روشنفکرانی داده است که در چارچوب یک رشته خاص عمل می‌کنند. روشنفکران عام که اکثراً ملهم از دیدگاه مارکسیستی و اندیشه‌های چپ‌گرایانه فعالیت می‌کردند، بیش از هر دورانی در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم مطرح گردیدند.

روشنفکر «چپ‌گرا» مدت مدیدی به عنوان کسی که بر حقیقت و عدالت واقف است، سخن می‌گفت و حقانیت او مورد تأیید و پذیرش دیگران قرار می‌گرفت. سخنان او به‌مثابه بیان حقایق عام و همگانی تلقی می‌شد، یا مدعی آن بود که باید او را به منزله بازگوکننده حقایق عام و کلی تلقی کنند. یعنی روشنفکر آگاهی و وجدان همه ما محسوب می‌شد. به نظر می‌رسد با نظری مواجه هستیم که از مارکسیسم، در واقع مارکسیسمی رنگ باخته اخذ شده است (فوکو، ۱۳۶۸: ۲۱). به نظر فوکو روشنفکر دیگر نمی‌تواند راه‌حلی برای مسائل و معضلات اجتماعی ارائه کند، و باید وقت و همت خود را صرف مبارزه‌های مشخص و خاص (غیرکلی) و هر روزه (برای نمونه، کوشش در دموکراتیزه کردن نهادهای سازنده نظم) کند. او باید بکوشد تا نظام‌های مستقر اجتماعی چون نظام‌های آموزشی، پزشکی، کیفی، پلیسی - حقوقی و زندان را دگرگون کند، و منش سرکوب‌گرانه کنونی آن‌ها را نمایان کند (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

والتر بنیامین^۳ در نوشته معروفش اثر هنری در دوران بازتولید مکانیکی، مفهوم آتورا^۴ یا هاله یا اصالت اثر هنری را مورد بحث قرار می‌دهد (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۳۶). او تحلیل تیزبینانه‌ای از تغییر اساسی کیفیت زیبایی‌شناختی اثر هنری به دست می‌دهد. از زمانی که، با تکثیرپذیر شدن اثر هنری، حال و هوای اصالت آن رو به زوال گذاشته، ادراک حسی نیز همراه با کل شیوه زندگی انسان تغییر کرده است. تکنیک تکثیر، ابژه^۵ های هنری را به انبوه مخاطبان خود نزدیک‌تر می‌کند. از این هم بیشتر، نوعی برگشت‌پذیری به وجود می‌آید: اثر هنری تکثیر شده به تولید اثر هنری‌ای می‌انجامد که برای تکثیرپذیری طراحی شده است (لچت، ۱۳۸۳: ۳۰۶-۳۰۷). او بر آن است که بازتولید مکانیکی هرچند اصالت اثر هنری را از میان می‌برد اما امکان پخش و انتشار آن در میان تعداد بیشتری از مردمان را فراهم می‌آورد، و در نتیجه نقادی اثر را ممکن می‌سازد. بنیامین یکی از خصوصیات مدرنیته معاصر را نفی پدیده «هنر اصیل» می‌داند و می‌گوید که با به وجود

1. Voltaire

2. Jean Paul Sartre

3. Walter Benjamin

4. Aura

5. Object

آمدن امکان تکثیر تکنولوژیک کارهای هنری، دیگر مقوله «هنر اصیل» (نسخه اول) معنی خود را از دست می‌دهد. از یک سو امکانات تکنولوژیک، هنر را در اختیار عموم مردم قرار می‌دهند و هنر را دموکراتیزه می‌کنند، و از سوی دیگر اصالت هنری اهمیت خود را از دست می‌دهد. از نظر بنیامین نوعی دیالکتیک منفی میان اصالت و نقادی وجود دارد. هرچه اصالت به حاشیه رود، امکان نقادی بیشتر میسر خواهد شد (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۳۶).

بحث بنیامین را اخیراً ژان بودریار با توسل به مفهوم Simulacra به‌طور مفصل‌تری بسط داده است. در مهم‌ترین اثر بودریار در اواسط دهه ۱۹۷۰ - مبادله نمادین و مرگ - مفهوم «رمز» اهمیتی می‌یابد. رمز عبارت است از رمز دوتایی^۱ تکنولوژی کامپیوتر، رمز DNA در زیست‌شناسی، یا رمز رقمی (دیجیتالی) در تلویزیون و ضبط صوت، و رمز تکنولوژی اطلاعات. دوران رمز در واقع دوران نشانه را پشت‌سر می‌گذارد. محور هلاقی بودریار، ارتباط بین رمز و بازتولید است - بازتولیدی که خود «اصلی» است. رمز حاوی این معنا است که شیزی که تولید می‌شود - برای مثال، بافت در زیست‌شناسی - نسخه بدل (یا رونوشت) به معنی پذیرفته‌شده کلمه نیست، معنایی که در آن رونوشت عبارت است از نسخه بدل یک شیء طبیعی اصلی. برعکس، اکنون تفاوت بین رونوشت و اصل زائد شده است (لچت، ۱۳۸۳: ۳۴۴).

گذر از گستره نشانه‌هایی که چیزی را پنهان می‌کنند به گستره نشانه‌هایی که هیچ را پنهان می‌کنند، دگرگونی سرنوشت‌سازی را رقم می‌زند. اولی کنایه دارد به یک تئولوژی^۲ حقیقت و راز (که انگاره ایدئولوژی هنوز متعلق به آن است). دومی عصر وانموده‌ها^۳ و برانگیختگی را آغاز می‌کند، عصری که عامل ربّانی دیگر خود را در آن باز نمی‌شناسد، قضاوتی نهانی درست را از نادرست و امر واقعی را از احیا مصنوعی آن تمیز نمی‌گذارد، چرا که دیگر همه چیز از پیش مُرده و دوباره برخاسته است (بودریار، ۱۳۷۸: ۹۲). در عصری که دیگر به شیء طبیعی نمی‌توان باور داشت، رمز به مسئله وانمودن در زندگی اجتماعی اهمیت بی‌سابقه‌ای داده است. وانمودن و مدل‌سازی، نمونه‌های بازتولید ناب‌اند. چون رمز، نادیده گرفتن واقعیت را به معنای مورد نظر عصر تولید - ممکن می‌کند، توانایی خارق‌العاده‌ای به وجود می‌آورد که بودریار آن را «دورویگی»^۴ می‌نامد. دورویگی حاوی این معنا است که همه

1. Binary code

2. Theology

۳. Simulation، نمایاندن امر غیرواقعی به جای امر واقعی برای پوشاندن غیرواقعی بودن آن. «شبهه‌سازی» هم گفته می‌شود.

4. Reversibility

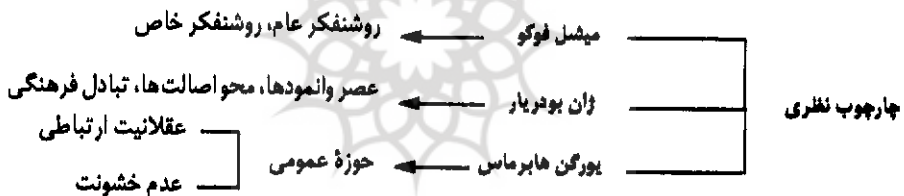
نسبیت‌ها (اصلی‌ها) ناپدید می‌شوند (هر دو رویه به یک اندازه اعتبار دارند) (لچت، ۱۳۸۳:۳۴۵).

نظریه یورگن هابرماس^۱ در کنار نظریه فوکو و بودریار می‌تواند نقش مکمل را در ساخت چارچوب نظری ایفا نماید. هابرماس در کنار عقلانیت ابزاری ماکس وبر از عقلانیت ارتباطی دفاع می‌کند که فرآیندی رهایی‌بخش است و عقل ارتباطی تنها در جامعه‌ای که از زور و اجبار آسوده باشد امکان می‌یابد. از طریق تفاهم و ارتباط و آزاد شدن پتانسیل عقل، فرآیند اصلی تاریخ جهان تشکیل می‌شود و به عقلانی شدن «زیست جهان» می‌انجامد. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است (به نقل از باقی، ۱۳۸۳:۱۱۹). مفهوم عقلانیت در اندیشه سیاسی هابرماس را می‌توان به معنای آزاد ساختن توان بالقوه استدلال و تعقل نهفته در عمل تفاهمی (کنش ارتباطی) دانست که یک فرایند جهانی - تاریخی به شمار می‌رود (نوذری، ۱۳۸۱:۱۷۳). از همین جا است که مفهوم حوزه عمومی هابرماس متولد می‌شود. حوزه عمومی جایی است که رها از هرگونه زور و آزادانه افراد جامعه می‌توانند تبادل نظر کنند و از این طریق بکشند به تفاهم دست یابند و حقیقت را پیدا کنند. زیرا حقیقت امری است بین‌الذاتانی نه محصول یک ذهن (باقی، ۱۳۸۳:۱۱۹). بدین ترتیب، نقطه پایانی نظریه هابرماس، یک جامعه عقلانی است. در این جا، عقلانیت به معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کنند، اما به معنایی کلی‌تر، نظامی ارتباطی است که در آن، افکار، آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد حق دفاع دارند؛ طی این نوع استدلال، توافق غیرتحمیلی توسعه می‌یابد (ریترز، ۱۳۷۹:۲۱۴). اساس فلسفه سیاسی هابرماس نیز بر اصل «پرهیز از خشونت و اعمال زور» استوار است و وقتی از عکس‌العمل شهروندان سخن می‌گویید، واکنشی در محدوده قانون اساسی و فارغ از خشونت را در نظر دارد. در جامعه‌ای دموکراتیک، این تنها هوشیاری و اعتراض بهنگام شهروندان است که امکان بروز تخلف هیئت حاکمه را از قانون محدود می‌کند. اتکا و اعتماد روشنفکران نیز کمابیش به عملکرد نسبتاً موفق دولت قانونمند است و امید و اطمینان آن‌ها به نهادهای دموکراتیکی که تنها با تعهد و التزام شهروندانی قادر به ادامه حیات است که با شجاعت و همچنین با تردید و نگرانی، همواره کارکرد و تحولات این نهادهای دموکراتیک را زیر نظر دارند (ناقد، ۱۳۷۶:۱۳۳).

به‌طور خلاصه، نظریه فوکو در خصوص «روشنفکر عام» و «روشنفکر خاص»، نظریه بودریار در خصوص «عصر وانموده‌ها» و «دوروییگی» یا به عبارت دیگر محور اصالت‌ها، و نظریه

1. Jurgen Habermas

هابرماس در خصوص عقلانیت ارتباطی و عدم خشونت (شکل‌گیری حوزه عمومی)، چارچوب نظری این مقاله می‌باشد (نگ به شکل ۱) اما، از آنجایی که مسائل اجتماعی متأثر از شرایط تاریخی - اجتماعی جامعه خود می‌باشند، آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران در بستر چنین شرایطی مدنظر خواهد بود. آسیب‌شناسی جریان روشنفکری بدون در نظر گرفتن استبداد ایرانی نقض غرض می‌باشد. در این مقاله، مراد از استبداد ایرانی فقدان حوزه عمومی و جامعه مدنی در ایران معاصر می‌باشد. بر این اساس، حوزه عمومی قلمرویی مستقل و بدون هرگونه اجبار و آزاد از تفاوت‌های قومی، عقیدتی، جنسی و طبقاتی است، که افراد می‌توانند در آنجا به طرح مسائل بپردازند. استقرار حوزه عمومی را باید آرمان دموکراسی خواهی تلقی نمود که فقدان آن، اندیشه دموکراسی خواهی را با خطری جدی مواجه خواهد نمود. حضور در حوزه عمومی شرایط خاص خود را دارد. حوزه عمومی، فضایی برای بحث و گفت و گو و تبادل افکار با پرهیز از هرگونه خشونت و پرخاشگری است. حوزه عمومی را باید مبنای زندگی در دوران معاصر به‌شمار آورد، که لازمه آن حقوق شهروندی و تولد فردگرایی مدرن می‌باشد.



شکل ۱. چارچوب نظری

پرسش‌ها

در این مقاله، سه پرسش طرح می‌شود. این سه پرسش بر سه سطح تحلیل موضوع روشنفکری ایران، مبتنی است. این سه پرسش عبارت است از:

۱. با توجه به شرایط تاریخی اجتماعی ایران آیا روشنفکران از مبانی نظری واقع‌بینانه‌ای برخوردارند؟
۲. ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه چه تأثیری بر کارکرد نهادهای روشنفکری داشته است؟

۳. واکنش روشنفکران ایرانی در مواجهه با غرب و مدرنیته چگونه بود؟

روش‌شناسی

روش مقاله حاضر، کتابخانه‌ای و بر رویکرد انتقادی از جریان روشنفکری در ایران معاصر مبتنی است. این رویکرد بر مطالعه منابع تاریخی - تحلیلی استوار است. نظریه انتقادی بیشتر از انتقادهایی ساخته شده است که از جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و فکری به عمل آمده است (ریترز، ۱۳۷۹: ۱۹۹).

نوع داده‌ها و روش جمع‌آوری

نوع داده‌ها، داده‌های تاریخی - تحلیلی هستند. این نوع داده‌ها، عمدتاً داده‌های کیفی می‌باشند. روش جمع‌آوری اطلاعات را در این مقاله می‌توان مراجعه به منابع تاریخی - تحلیلی، و پژوهش‌های انجام شده در خصوص روشنفکری دانست.

زمان و مکان

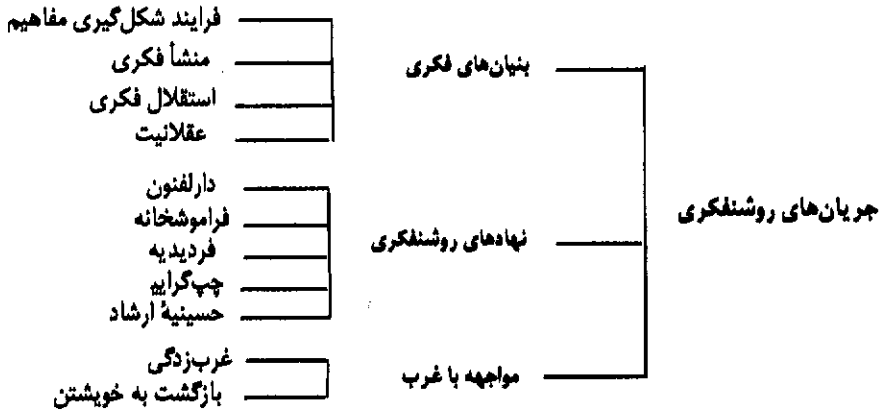
دوره تاریخی را که به بررسی آن می‌پردازیم تاریخ معاصر ایران می‌باشد. یعنی از آغاز شکل‌گیری اندیشه مشروطه‌خواهی تا انقلاب اسلامی.

کاربردی کردن موضوع روشنفکری

برای رهایی از پیچیدگی و انتزاع^۱ که از ویژگی پدیده‌های اجتماعی است، موضوع روشنفکری را می‌توان به سه سطح و هر سطح را نیز به مقوله‌هایی تفکیک نمود. این فرایند باعث عینیت‌بخشی^۲ موضوع پژوهش می‌گردد. اما این فرایند، انعطاف‌پذیر و باز می‌باشد. بدین معنی که می‌توان سطوح تحلیل و مقوله‌ها را تعدیل، تغییر، کم و زیاد نمود. این از ویژگی پژوهش‌های تاریخی و اجتماعی می‌باشد - که از وسعت زیادی برخوردار است. از سوی دیگر، ارزش‌ها، باورها و ذهنیت پژوهش‌گر نیز در این فرایند دخیل می‌باشد. اما، آنچه اهمیت دارد این است که پژوهش‌گر به اهداف علم پایبند باشد، و به دور از تعصب و پیش‌داوری عمل نماید، و از انطباق یافته‌ها و نتایج پژوهش با باورها و ارزش‌های خود بپرهیزد.

1. Abstraction

2. Objectification



۱. بنیان‌های فکری جریان روشنفکری

در این مقاله، بنیان‌های فکری شامل: ۱. فرایند شکل‌گیری مفاهیم، ۲. منشأ فکری، ۳. استقلال فکری، و ۴. عقلانیت خواهد بود.

– فرایند شکل‌گیری مفاهیم: مفاهیم، مهم‌ترین جزء در شکل‌گیری نظریه و گفتمان می‌باشد. هر گفتمان مبتنی بر مفاهیم خاص خود بوده، و یک کل منجسم و یکپارچه را شکل می‌دهد. روشنفکری به‌عنوان جریانی مستقل، محصول تفکر مدرن می‌باشد. به عبارت دیگر، گفتمان روشنفکری را می‌توان به‌عنوان زیرمجموعه تفکر مدرن محسوب کرد. بر این اساس، مفاهیم رایج در این گفتمان نیز دارای بار محتوایی مدرن می‌باشد. به‌طور کلی، تفکر مدرن دارای مبنای «این‌جهانی» است، و هرگونه نظریه که دهنوی اجتماعی دارد در راستای این نگرش حرکت می‌کند. تحلیل‌ها، تبیین‌ها و پیش‌بینی‌ها بر مبنای «این‌جهانی» صورت می‌گیرند. آنچه در این جا قابل طرح است، بیان نوهی اختلاط در گفتمان روشنفکری ایران می‌باشد. بدین معنی که مفاهیم و نظریه‌های مدرن با ورود به جامعه ما از محتوای مدرن خارج و محتوایی سنتی می‌پذیرد.

پیدایی مفاهیم جدید در عصر قاجار، عصر آشنایی‌های جدی ما با مدرنیته و فرهنگ غربی، هم کلمات و تعبیرات تازه‌ای بر ذخیره واژگان زبان فارسی می‌افزود، و هم مفاهیم کلمات و ترکیبات کهن را دستخوش تحول و دگرگونی می‌کرد. مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده بود،

شکل گرفته بود و با توجه به تاریخ و فرهنگ جوامع غربی، بیانگر تجربیاتی بود که در تاریخ آن کشورها و در زبان‌های اروپایی، با تفاوت‌هایی، معنای کم و بیش واضح و مشخص داشت. مثلاً بسیاری از مردم مشروطه‌خواه و انجمن‌های آن دوره، از «قشون ملی»، معادل گارد ناسیونال، چنین می‌فهمیدند که حتماً ملت باید در مقابل دولت و برای مقابله با آن، ارتشی از آن خود داشته باشد تا در مواقع ضروری از خود دفاع کند. این برداشت از «قشون ملی»، کاملاً مطابق بود با مفهوم و ساختار «ملت» و «دولت» در پیشینه فرهنگ ایران اسلامی. در پیشینه آن فرهنگ، ملت به معنی شریعت و پیروان شریعت، براساس تلقی شیعه، در اساس در تقابل با دولت به معنی سلطنت بود (آجودانی، ۱۳۸۳: ۷-۸). بدین ترتیب، مفاهیم مدرنی چون «قشون ملی» با ورود به جامعه ما، براساس تجربه تاریخی و فرهنگی ما، درک و فهم می‌شدند. مفهومی مدرن، محتوایی سنتی به خود می‌گرفت. چنین اختلاطی را می‌توان نزد روشنفکران ایرانی مشاهده کرد. احسان طبری می‌گوید: «مولوی بر آن است که جهان وجود در مسیر تحولی است. ماده و هستی از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان تحول می‌یابد و از مقام انسانی نیز بالاتر می‌رود. در هر مرحله دیگر مرحله کهن را از یاد می‌برد و فقط میل و غریزه کور و نامحسوسی نسبت به ظاهر عالم و مرحله طی شده در او باقی می‌ماند. انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر به وسیله نفی مرحله ماقبل است. خود این مرحله به نوبه خود نفی می‌شود (نفی در نفی)، لذا نفی یا مرگ عدم مطلق نیست بلکه فنا و مرگ شکل انتقال به مرحله تالی، تحول و پلی برای گذار به عرصه بالاتر است. اگر این اندیشه‌ها را از محتوای عرفانی آن تهی کنیم اندیشه حرکت تکاملی از طریق نفی در نفی یک اندیشه تمام‌عیار دیالکتیکی است» (طبری، ۱۳۴۸: ۲۹۶).

بدین ترتیب، طبری مفاهیم «نفی در نفی» و «تکامل» در اندیشه مولوی را از محتوای عرفانی آن جدا می‌کند و به آن محتوایی مارکسیستی و داروینی می‌دهد؛ بدون آن‌که توجهی به شکل‌گیری این مفاهیم در بستر تاریخی- فرهنگی آن داشته باشد. بدون شک، محتوای اندیشه مولوی ایدئالیستی است و محتوای اندیشه داروین ریشه در دستاوردهای علمی، و اندیشه مارکسیستی مبتنی بر ماتریالیسم است. تشابه قالب‌های اندیشه‌ورزی، به معنی تشابه محتوایی نیست. مثلاً، مفهومی چون «آزادی» در تفکر ایدئالیستی (عرفانی) به معنای رهایی از تعلقات دنیوی، هواهای انسانی و سلطه نفس اماره موضوعیت می‌یابد؛ در حالی‌که تفکر مدرن معنایی دیگر را مدنظر دارد.

کاربرد مفاهیم و قالب‌های اندیشه‌ورزی مدرن با محتوای سنتی را می‌توان به وضوح در نزد دیگر روشنفکران ایرانی ملاحظه کرد. علی شریعتی را می‌توان نمونه برجسته این تیپ

روشنفکری دانست. شریعتی به شدت متأثر از متفکرین غربی چون هگل^۱، مارکس و سارتر می‌باشد. شریعتی در اقدامی شگفت، نظریه‌ها و مفاهیم مدرن را از محتوای آن خارج می‌نمود، و در سنتزی معماگونه به ارائه اندیشه‌های سنتی خود می‌پرداخت.

شریعتی می‌گوید: «سراسر تاریخ صحنه نبرد میان جناح قاپیل قاتل و جناح هابیل مقتول است. جناح حاکم و محکوم» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۵۲). او ادامه می‌دهد: «در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است، یکی زیربنای قاپیلی و دیگری زیربنای هابیلی؛ بردگی و سرواز و فئودالیسم و بورژوازی و سرمایه‌داری را به عنوان «زیربنا» قبول ندارم که همگی روبنایند... این نبرد تاریخی میان هابیل و قاپیل، شرک و توحید، تبعیض طبقاتی و نژادی با عدالت و وحدت انسانی، مذهب خدعه و تخدیر و توجیه وضع موجود با مذهب آگاهی و حرکت و انقلاب، در طول زمان تاریخی، پیوسته ادامه دارد تا آخر زمان... این انقلاب جبری آینده است براساس تضاد دیالکتیکی که با جنگ هابیل و قاپیل آغاز شد و در سراسر جامعه‌های بشری، میان نظام حاکم و محکوم جاری است و سرنوشت جبری تاریخ، پیروزی عدالت، قسط و حقیقت خواهد بود» (همان: ۶۲-۶۳).

اگر این سخنان را از محتوای مذهبی آن جدا کنیم تمامی مفاهیم موجود در آن، مفاهیم کلیدی نظریه مارکسیستی است، شامل: زیربنا، روبنا، دیالکتیک، بورژوازی، تضاد، انقلاب و پیروزی عدالت. بدین‌گونه است که مفاهیم و نظریه‌ها می‌توانند به سادگی واژگون گردند. از این فرایند می‌توان به «واژگون‌سازی مفاهیم»، نام برد.

بدین ترتیب، روشنفکر ایرانی در تلاش است تا نظریه‌ها و مفاهیم مدرن را وارد گفتمان خود نماید، اما به زمینه‌های شکل‌گیری این مفاهیم توجه وافیه مبذول نمی‌دارد. روشنفکر ایرانی با ذهن سنتی به استقبال مفاهیم و قالب‌های اندیشه‌ورزی مدرن می‌رود. این مفاهیم و نظریه‌ها در غرب در یک فرایند چند صد ساله و بر مبنای نگرش «این جهانی» شکل گرفت. روشنفکر ایرانی یک شبه با این نظریه‌ها و مفاهیم آشنا شد، و بدون واکاوی آن در تلاش بود تا در کمترین زمان آن‌ها را در گفتمان خود ارائه دهد.

— منشأ فکری: روشنفکری مدرن ایران، طی جنبش مشروطه خواهی پدیدار شد؛ یعنی گروه رو به رشدی از مردم که بعدها به منوالفکران و پس از دهه ۱۳۲۰ به روشنفکران معروف شدند. برای این نخبه^۲ جدید می‌توان از سه الگوی عمده فکری نام برد. نخست، الگوی جنبش روشنفکری فرانسوی بود. دوم الگوی روشنفکری روسی - چینی که نگرش‌های آنان تأثیر

1. Hegel

2. elite

گسترده‌ای بر اندیشه‌ها و خواست‌های روشنفکران بر جای گذاشت. سوم، جریان رومانتیسم^۱ آلمانی که در شکل‌گیری مفاهیمی چون «بازگشت به اصل» نقش مهمی داشت. روشنفکری، در کاربرد عمومی خود اصولاً محصولی از فرهنگ سیاسی فرانسوی است؛ که بعد از واقعه دریفوس^۲ و در اعتراض به عملکرد دولت فرانسه اشاعه جهانی یافت. (به‌طور کلی اصل اساسی در سنت روشنفکری فرانسوی، نقد مطلق قدرت و ایجاد انتظار حداکثری از حاکمیت موجود است. این اصل مبتنی‌ست بر فطرت‌گرایی انسان؛ یعنی این تصور که انسان‌ها آزادانه قابل تربیت‌اند. جان لاک و روسو بانی چنین نگرشی‌اند (مردیها، ۱۳۸۲). نظریه لاک، بیشتر یک نظریه انقلاب است تا نظریه حکومت، زیرا مردم را مجاز می‌دارد بر حکمران بشورند. او همچنین تشخیص نداد که انقلاب، هرچند که ممکن است مطلوب باشد، هرگز نمی‌تواند قانونی باشد (عالم، ۱۳۷۷: ۱۹۶).

در این معنا، روشنفکری جریانی است متأثر از فلسفه روشنگری که مبارزه‌ای فرهنگی و اجتماعی و نقد قدرت و سنت را محور حرکت خود قرار می‌دهد، و به تدریج با گرایش چپ به سمت ارزش‌هایی که مهم‌ترین آن‌ها نفی سلطه و به منظور برقراری عدالت است، پیش می‌رود (مردیها، ۱۳۸۲: ۸۰).

روشنفکری فرانسوی مخصوصاً در دهه‌های ۵۰ تا ۷۰ میلادی، به سنت دولت‌ستیزی خود می‌نازید. علاوه بر این روشنفکر فرانسوی، فرزند تفکرات انقلاب ۱۷۸۹، از ایده‌های عالم‌گیر آکنده است. ریمون آرون^۳ نیز در کتاب خود *الهیون روشنفکران* آورده بود که روشنفکران فرانسوی عادت کرده‌اند از زبان بشریت سخن بگویند و آرزو دارند در سراسر زمین منشأ اثر شوند (طاهایی، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۵).

نخبه‌گرایی و آرمان‌گرایی که از ویژگی بارز روشنفکران ایرانی‌ست، بدون شک متأثر از چنین فضایی از کار روشنفکری می‌باشد.

روشنفکران روسی بیشتر به تشکیل گروه‌های مخفی اقدام نمودند و آن‌هم به دلیل ضدیت رژیم پهلوی با اتحاد جماهیر شوروی و غیرقانونی بودن حزب توده بود. رویکرد روشنفکران متأثر از فضای مارکسی بیشتر سیاسی بود تا علمی. محدوده کار و فعالیت این روشنفکران افزون بر احزاب و گروه‌های مخفی در نقد ادبی و سیاسی بوده است (آزادارمکی، ۱۳۸۴: ۱۶۷). بر این

1. romanticism

۲. Dreyfus، یک افسر یهودی بود که مطابق دیدگاه آنانی که روشنفکر نامیده شدند آماج تمایلات نژادپرستانه واقع شد.

3. Raymond Aron

اساس مارکسیسم براساس قرائت روسی آن در ایران متداول است. مارکسیسمی که از صافی لنینیسم و استالینیسم عبور کرده است. علاوه بر این پیروزی انقلاب سوسیالیستی چین در پی یک نبرد سی ساله چریکی و هم‌چنین مبارزات خلق‌های ویتنام و الجزایر، که از مبارزات چریکی آغاز و به جنگ تمام‌عیار جبهه‌ای تکامل یافت، و پیروزی انقلاب کوبا، باور به مبارزات چریکی را در بین جوانان مارکسیست قوام بخشید. این قرائت از مارکسیسم در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به همراه فرایند مدرنیزاسیون از بالا و ایجاد جامعه پلیسی، جریان‌های چریکی و مسلحانه را در ایران شکل داد.

اما، باید از یک منبع الهام مهم دیگر نیز یاد کرد. بدون شک، روشنفکران ایرانی با پس‌زمینه فرهنگ سنتی متأثر از رومانتیسم آلمانی می‌باشند. مارتین هایدگر^۱ فیلسوف رومانتیک آلمانی تأثیر به‌سزایی بر روشنفکران ایرانی به‌خصوص «هویت‌گرایان» بر جای نهاده است. هایدگر در ایران به واسطه احمد فردید فیلسوف مدرن ایران شناخته شده است. به‌طور کلی، رومانتیست‌های ایرانی ضمن آشفتگی ذهنی در عمل به صورت مخالفان ماشین و تکنیک (غرب) درآمدند و با دیو ماشین و نظم صنعتی شهری به مبارزه برخاستند. آنان به ترویج مفاهیم شرق و غرب پرداختند؛ و بر آن بودند که تمدن غرب تمدن مادی است و در این جهت توسعه می‌یابد، و بر این اساس پیشرفت غرب را نمی‌پذیرفتند و معتقد بودند که این تمدن به نقطه توقف رسیده است و رو به انحطاط می‌رود.

شکست آلمان در جنگ جهانی اول و تحمیل عهدنامه صلح «ورسای»^۲، در میان آلمانی‌ها، حسی از بیگانگی، نسبت به همسایگان غربی آلمان پدید آورد. از آن‌جایی‌که مصائب وارده بر کشور آلمان، خود را بیشتر در سال‌های بعدی آشکار کرد، روشنفکران دست‌راستی، از جمهوری وایمار^۳ به‌مثابه نشانه‌ای از یورش تمدن بیگانه غربی و نمادی از یک خفت ملی یاد کردند. برای مقابله با این وضعیت، آن‌ها بر مفهوم فرهنگ اصیل آلمانی تأکید کردند. ایدئولوژی فوق، به‌جای آن‌که مشوق بازگشت به زندگی شبانی باشد، آشکارا از تکنولوژی دفاع نمود (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۳۱). بنابراین، نزد روشنفکران آلمانی «بازگشت به خویشتن» به معنای مخالفت با جنبه‌های رهایی‌بخش مدرنیته و جذب جنبه‌های ابزاری آن بود. از آمیزش مفهوم «بازگشت به خویشتن»، که مفهومی ابهام‌برانگیز است، با عقلانیت ابزاری، آش در هم‌جوش «نازیسم» متولد شد. بخشی از روشنفکران ایرانی به‌خصوص در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ متأثر از چنین جریانی می‌باشند.

1. Martin Heidegger
3. Weimar

2. Versailles

بدین ترتیب، نوعی دولت‌ستیزی فرانسوی (نگاه حداکثری به دولت)، مارکسیسم روسی-چینی (گفتمان ستزهِ جویانه) و رومانتیسم آلمانی (بازگشت به اصل)، از مهم‌ترین منابع فکری روشنفکران ایرانی محسوب می‌گردد. البته باید از ساختار سیاسی-اجتماعی جامعه نیز، به منزله پس‌زمینه مهم تأثیرگذار یاد کرد. این سه منبع، می‌توانند از خواصیت «هم‌پوشانی»^۱ نیز برخوردار باشند. بدین معنی که جریان روشنفکری می‌تواند در هر سه لایه در حرکت رفت و برگشت باشد.

استقلال فکری جریان روشنفکری: روشنفکران ایرانی در طرح مفاهیم مدرن، چون آزادی، قانون و جمهوریت با مخالفت‌های نیروهای سنتی مواجه بودند. جامعه برای پذیرش آراء و عقاید آنان آمادگی لازم را نداشت. بنابراین، آنان می‌بایست با سعه صدر به بسترسازی برای پذیرش آراء مترقی خود همت می‌گماشتند. جامعه ایران در بند استبداد چند هزار ساله بود. ایجاد تغییرات اساسی در جامعه نیاز به زمان داشت.

یکی از ناظران خارجی که محیط سیاسی زمان را وصف می‌کند از دو جریان متمایز و مخالف سخن می‌راند. می‌نویسد: از یک سو، طرفداران ملکم‌خان که شریک عقاید لیبرال و اصلاح‌گراانه او هستند... می‌کوشند چشم و گوش مردم را نسبت به نوع حکومت جابر و فاسد باز کنند... و فکر قدرت دموکراتی را در ذهن مردم تلقین نمایند. از سوی دیگر، ملایان متمصب همه‌جا علیه تسلیم مسلمانان به کفار و عظم می‌کنند. می‌گویند: تجارت، معدن، بانک، جاده و دخانیات را به اروپاییان فروخته‌اند، چه دیدی که کشت‌زارهای غله و زنان مسلمان را هم ببرند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۸).

تلاش روشنفکری این دوره از دو سو زیر ضربه بود. هم باید با سانسور و اختناق سیاسی حکومت می‌جنگید و هم باید مراقب مخالفت روحانیون می‌بود. اینان خود را ناگزیر می‌دیدند که مسائل مربوط به قانون‌خواهی و مفاهیم بنیادی نظام مشروطیت را به زبان شرعی و با تطبیق با قوانین شرع و ایجاد نوعی «این‌همانی»، مطرح بحث کنند تا خواست‌های سیاسی و اجتماعی شان مورد حمایت روحانیون، یا لاقبل مورد حمایت بخشی از روحانیون روشن‌بین و مخالف حکومت استبداد قرار بگیرد. در عمل هم در پی آن بودند تا در هر اقدامی که می‌کنند از پیش، موافقت بخشی از روحانیون صاحب‌نفوذ را جلب کنند (آجودانی، ۱۳۸۳: ۲۱۹-۲۲۵).

بنابراین، روشنفکران ایرانی برای مشروعیت‌گفتمان خود در جامعه سنتی به دین و روحانیت چشم دوختند، تا با جلب نظر ایشان و تطبیق آرا خود با دین، پروژه خود را جامعه عمل

پوشانند. میرزاملکم‌خان و میرزایوسف‌خان، از جمله روشنفکران سرشناس دورهٔ مشروطه هستند که چنین تاکتیکی را در پیش گرفتند.

ملکم‌خان معتقد است اندیشهٔ ترقی خواهی می‌بایست در پوششی اسلامی به جامعه عرضه شود تا مقبول واقع شود. او می‌گوید: «... طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق به هم آمیزم، چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند...» (به نقل از فراستخواه، ۱۳۷۷: ۹۲)

از دیگر روشنفکران دورهٔ مشروطه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نویسندهٔ رسالهٔ معروف «یک کلمه» می‌باشد. این رساله تفسیری از نخستین قانون اساسی فرانسه است. مستشارالدوله نیز برای رسیدن به اهداف اصلاحی خود چنین تاکتیکی را اتخاذ می‌نماید. منظور او از یک کلمه، «قانون» است. او با انتخاب چنین عنوانی می‌خواسته است بگوید تنها راه نجات ایران در یک کلمه یعنی قانون خلاصه می‌شود.

مستشارالدوله که متأثر از قوانین عمومی فرانسه بود می‌نویسد: «حقوق نوزده‌گانه اگرچه حقوق عامهٔ فرانسه نام دارد ولی در معنی حقوق عامهٔ مسلمانان، بلکه کل جماعت متمدنه است و چون جمیع آن‌ها با احکام و آیات مزید آمده، پس احکام الهی است و واجب است که آن‌ها را به عمل آوریم با احکام الهی امثال کنیم تا به سعادت نائل آییم» (به نقل از امیراحمدی، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

عبدلهادی حائری در کتاب تشیع و مشروطیت در ایران می‌نویسد: «نقل قول از آیات قرآنی در موارد نادرست نشان‌دهندهٔ تصنع سبک تطبیقی اوست. مستشارالدوله در این‌گونه برخورد که قصد ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزش‌های اروپایی داشته، جدی نبوده و خود می‌دانسته که این دو مطلب، یعنی اسلام و اصول مشروطهٔ غربی با هم تفاوت دارند. ولی از سوی دیگر آگاه بود که مردم میهن او برای دریافت و هضم مطالبی که رنگ اسلامی داشته باشد، بیشتر آمادگی داشته‌اند، بنابراین کوشید که اندیشه‌های نو را با آیات قرآن و حدیث بیاراید» (حائری، ۱۳۸۱: ۳۹).

از جمله روشنفکران معاصر که همچون هم‌تایان خود در دوران مشروطه خواهان ایجاد نوعی اتحاد میان روشنفکر-روحانی‌ست، جلال آل‌احمد است. او می‌نویسد: «هرجا روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم یا در پی هم می‌روند در مبارزهٔ اجتماعی بُردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول. و هرجا که این دو از در معارضه با هم درآمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به‌تنهایی در مبارزات شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت

هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا» (آل‌احمد، ۱۳۵۷، ج. ۲: ۵۲).

بدین ترتیب، روشنفکران ایرانی برای مشروعیت‌گفتمان خود در جامعه سنتی به دین و روحانیت چشم دوختند، تا با جلب نظر ایشان و تطبیق آرا خود با دین، پروژه خود را جامعه عمل ببوشانند. اما، آنان متوجه این نکته نبودند که این تاکتیک می‌تواند استقلال جریان روشنفکری را به مخاطره بیاندازد. بدون شک، اولین و مهم‌ترین عامل در موفقیت هر جریان استقلال آن است. روشنفکر ایرانی بر آن بود که در کمترین زمان به اهداف خود نائل شود. به نظر می‌رسد عامل زمان نزد روشنفکران موضوعیت نداشته، و آنان دچار شتاب‌زدگی شده‌اند. بدون شک، هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند در جامعه با اقبال عمومی روبه‌رو شود، مگر آن‌که جامعه آمادگی لازم برای چنین اندیشه‌ای را دارا باشد. آماده‌سازی یا بسترسازی که می‌بایست مورد توجه روشنفکران باشد، تا زمینه لازم برای پذیرش اندیشه‌های آنان فراهم شود، فدای تاکتیک‌های به‌ویژه سیاسی آنان شد. لازم به توضیح است که استقلال جریان روشنفکری از نهاد دین و روحانیت به معنی ضدیت با آن نمی‌باشد. این دو می‌توانند به موازات هم با ایفای کارکردهای خاص خود موجودیت داشته باشند، اما کسب مشروعیت یکی از دیگری نقض غرض است.

– عقلانیت در گفتمان روشنفکری: عقلانیت دارای دو سطح است: ۱. عقلانیت ابزاری (فن‌آوری): این بعد از عقلانیت به انسانیت‌زدایی و عرفان‌زدایی مفرط جامعه می‌انجامد، و به دنبال خود بحران‌های روحی و نابسامانی‌های اجتماعی را همراه دارد. ۲. عقلانیت رهایی‌بخش: این بعد از عقلانیت بیشتر بر امکان تحول دموکراتیک و دگرگونی نهادهای ستمگر است، که در آن مفهوم انتقاد نقشی محوری ایفا می‌کند.

نخستین دهه قرن ۱۹ م. شاهد آغاز نوخواهی و غرب‌گرایی ایران بود. این نوگرایی شیوه اروپایی همواره با نام بنیان‌گر آن شاهزاده قاجار عباس‌میرزا همراه بوده است. عباس‌میرزا و همکارش میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام به این نتیجه رسیدند که پیشرفت‌های علمی و فنی در جنگ و دیگر جنبه‌های زندگی، سبب برتری اروپا بر ایران شده و اگر ایران بخواهد به زندگی خود ادامه دهد ناچار باید یک رشته نوسازی در آن پایه‌گذاری گردد. بنابراین، نوسازی و نوگرایی بدان معنی بود که امور اداری نو، ارتش نو، یک حکومت مرکزی، سیستم مالیاتی نو، آموزش و پرورش نو، وسایل حمل و نقل و خلاصه ارزش‌های نو به ایران معرفی گردد (حائری، ۱۱: ۱۳۸۱).

بدین ترتیب، در زمان عباس‌میرزا و محمدشاه به علم و صنعت جدید توجهی پیدا شد از یک‌سو خیرگان نظامی و مهندسان و نقشه‌کشان فرنگی به ایران آمدند، و از سوی دیگر چند دسته شاگرد به فرنگستان روانه گردیدند... ذهن امیر در درجه اول معطوف به دانش و فن جدید بود، و بعد به علوم نظامی توجه داشت. (آدمیت، ۱۳۵۴: ۳۵۳-۳۵۴).

رشته‌های اصلی تعلیمات دارالفنون به‌نحوی که او در نظر گرفته بود عبارت بودند از: پیاده‌نظام و فرماندهی، توپ‌خانه، سواره‌نظام، مهندسی، ریاضیات، نقشه‌کشی، معدن‌شناسی، فیزیک و کیمیا، فزنگی و داروسازی، طب و تشریح و جراحی، تاریخ و جغرافیا، و زبان‌های خارجی (همان: ۳۵۴)

فرهنگ مشروطه و برنامه تجددخواهی این عصر، نقطه مشروعیت خود را از مفهوم «علم»^۱ اخذ می‌کرد. فرهنگ روشنفکری مشروطه، از علم، تعریفی کاملاً مثبت‌گرایانه^۲ داشت و این امر تأثیر مهمی بر نقد اجتماعی و ادبی این دوره نهاد (حجاریان، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴).

میرزا ملکم‌خان و عبدالرحیم طالبوف نیز اخذ دانش و فن را سرلوح؟ برنامه‌های اصلاحی خود قرار می‌دهند. ملکم در خصوص اخذ و اقتباس فن حکومت و نظم و انتظام اروپایی می‌گوید: «اگر شما بخواهید که راه ترقی را به عقل خود پیدا نمایید، باید سه هزار سال دیگر ما منتظر بمانیم. راه ترقی و اصول نظم را فزنگی‌ها در این دو سه هزار سال مثل اصول تله‌گرافیا [تلگراف] پیدا کرده‌اند و بر وی یک قانون معین ترتیب داده‌اند» (محیط طباطبایی، مجموعه آثار: ۱۳).

عبدالرحیم طالبوف نیز جز علم و دانش و صنعت غرب خواستار چیز دیگری از اروپاییان نیست و فقط بعضی از مظاهر تمدن جدید را جهان‌شمول می‌داند. طالبوف در مسالک‌المحسنین خطاب به ایرانیان می‌گوید: «تو را علم آموختم که اداره ملی را آشنا بشوی، حب وطن را بفهمی، سلطان وقت را بپرستی، هواید خود را محترم بداری، و از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول نکنی... مبادا شمشعه ظاهری آن‌ها تو را بفریبد، مبادا تمدن مصنوعی یا وحشت واقعی آن‌ها تو را پسند افتد» (طالبوف، ۱۳۴۷: ۱۹۴).

بدین ترتیب، در گفتمان روشنفکری شاهد اولویت جنبه‌های فنی و مثبت‌گرایانه عقلانیت بر جنبه‌های رهایی‌بخش آن هستیم. روشنفکران مشروطه برای اشاعه جنبه‌های رهایی‌بخش عقلانیت با موانعی از جمله استبداد سیاسی و دینی و سیاست‌های استعماری دول غربی به‌خصوص روسیه مواجه بودند. از سویی دیگر توسعه‌نیافتگی جامعه در آن مقطع نیز از عوامل یا موانعی بود که ذهن آنان را بیشتر معطوف به جنبه‌های فنی و اثبات‌گرایانه عقلانیت می‌کرد. البته از تلاش‌های آنان در آن مقطع در جهت اشاعه جنبه‌های رهایی‌بخش نباید غفلت کرد. فراموشخانه ملکم از جمله تلاش‌های جریان روشنفکری در این راستا است. به نظر می‌رسد با گذشت زمان می‌بایست تعادلی میان جنبه‌های مثبت‌گرای (ابزاری) و رهایی‌بخش عقلانیت نزد روشنفکران ایرانی برقرار می‌شد اما در عمل، ما شاهد چنین امری نیستیم. نزد روشنفکران متأخر

1. Science

2. Positivist

جنبه‌های رهایی‌بخش به حالت تعلیق یا فراموشی درآمده است. علاوه بر این، بسیاری از ایشان بر آن‌اند تا جنبه‌های فنی و تکنولوژیک را با فرهنگ ایرانی درآمیزند.

از روشنفکران ایرانی که رویکردی ابزاری به عقلانیت دارند، جلال آل‌احمد و احسان نراقی است. آل‌احمد می‌گوید: «از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم. اما نه همه چیز را. از غرب یا در غرب ما در جستجوی تکنولوژی هستیم. این را وارد می‌کنیم. علم‌اش را هم می‌آموزیم. گرچه غربی نیست و دنیایی است. اما دیگر علوم انسانی را نه...» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۲۰۰-۲۰۱).

از نظر احسان نراقی ویژگی تمدن غرب از غرقه شدن آن در «واقعیت» سرچشمه می‌گیرد. حال آن‌که شکوه تاریخ شرق از درخشش لایزال حقیقت می‌باشد؛ با این همه امکان نوعی در هم آمیختن فرهنگی دور از ذهن نیست: «اکنون ما ناگزیریم که واقعیت غرب و حقیقت شرق را در هم آمیزیم و یگانه کنیم. این کاری است بس گران و دشوار و، در عین حال، بس دل‌انگیز و هیجان‌آور» (نراقی، ۱۳۵۵: ۷).

آن «واقعیت» که او از آن سخن می‌گفت علم و فن‌آوری غرب بود، حال آن‌که «حقیقت» به ایمان، عرفان، و فلسفه باطنی شرق اشاره داشت. بنابراین، به نظر نراقی ایرانیان در حالی‌که دانش فنی را از غرب وام می‌گرفتند می‌بایست بینش فرهنگی و تمدنی خود را حفظ کنند. این وام‌گیری، اما باید گزینشی باشد، به‌ویژه اگر قرار باشد ایرانیان از پیامدهای زیان‌بار فن‌آوری و ماشین، مانند ازخودبیگانگی و فقر معنوی - فرهنگی بپرهیزند (بروجردی، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۹).

توجه به این نکته ضروری است که تکنولوژی به هیچ‌وجه صرف ابزار نیست. تکنولوژی، هسته مرکزی فرآیندی بوده است که در این چند قرن اخیر به تدریج علم، فلسفه و تمام وجوه گوناگون و عملی زندگی را حول خود سازمان‌دهی و تجدید سازمان نموده است.

علم و تکنولوژی نوین (عقلانیت سخت) در رابطه مستقیم با عقلانیت رهایی‌بخش (عقلانیت نرم) قرار دارد. علم و تکنولوژی نوین از یک‌سو نتیجه تغییر نگرش انسان نسبت به جهان است. از آن زمان که انسان پذیرفت جهان و طبیعت و انسان می‌تواند موضوع شناخت واقع شوند، نطفه علم و تکنولوژی نوین شکل گرفت. بدین ترتیب، می‌بایست باورهای کهن به چالش کشانده می‌شدند، تا با رهایی انسان از باورهای کهن، ارزش‌ها و باورهای نوینی شکل می‌گرفت. بنابراین، علم و تکنولوژی نوین نتیجه رهایی انسان از ارزش‌ها و باورهای کهن است. با چنین رهایی بود که انسان می‌توانست به شناخت و دخل و تصرف در طبیعت بپردازد. از سوی دیگر، توجه صرف به علم و تکنولوژی بدون توجه به عقلانیت رهایی‌بخش باعث رشد

تک‌بعدی عقلانیت خواهد شد که ظهور نظام‌های توتالیتر^۱ همچون فاشیسم^۲، نازیسم^۳ و بولشویسم^۴ و... مصادیقی از آن به‌شمار می‌آید.

به‌طور کلی، جریان روشنفکری در ارتباط با مقوله‌های فوق، عملکرد قابل‌قبولی نداشته است. روش صحیح تفکر که مبتنی بر قاعده‌مندی و روش‌مندی، و توجه به اصول و مبانی اولیه می‌باشد، نزد ایشان شکل نگرفته و حالت سنتی خود را حفظ کرده است.

روشنفکر ایرانی به‌درستی از رسالت خود آگاهی ندارد. او هیچ‌گونه استراتژی برای خود قائل نیست، و فقط به رایه راه‌حل‌های مقطعی بسنده می‌کند.

از تفکر و دنیای مدرن می‌هراسد، چراکه دنیای کهن در ناخودآگاه او ریشه دوانیده، و توان فرارتن از آن را ندارد. با این حال، نیم‌نگاهی نیز به دنیای مدرن دارد. جذابیت‌های دنیای مدرن او را رها نمی‌کند. پس، «واژگون‌سازی» و «ترکیب‌سازی» را در پیش می‌گیرد. در این فرایند، مولوی ماتریالیست می‌شود، و فرهنگ سنتی با تکنولوژی مدرن ادغام می‌گردد.

۲. نهادهای روشنفکری

نقد استبداد، استعمار، ارتجاع، دفاع و نقد دموکراسی، نقد و دفاع و ضدیت با مدرنیته، مباحث اصلی مطرح در «نهادهای روشنفکری» است. نهادهای روشنفکری را می‌توان زمینه‌های اصلی تولید نیروی اجتماعی و جنبش اجتماعی دانست. از طرف دیگر نهادهای روشنفکری محصول دوران مدرن می‌باشد. با تکوین مفاهیم مدرن چون قانون‌گرایی، برابری، آزادی، عدالت، دموکراسی، نیاز به نهادهایی بود که بتواند این مفاهیم را در جامعه اشاعه دهد.

بنابراین «نهادهای روشنفکری» را می‌توان نظام سازمان‌یافته و پایداری از الگوهای فکری-اجتماعی دانست که زمینه‌های اصلی تولید نیروهای اجتماعی و جنبش اجتماعی را فراهم می‌کند، و به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را اشاعه‌دهنده مفاهیم مدرن و ضد‌مدرن تلقی کرد. این تعریف از نهاد روشنفکری موقت می‌باشد.

شکل‌گیری نهادهای روشنفکری در ایران مصادف است با آشنایی روشنفکران اصم از سیاست‌مداران، سیاحان و تجار و نخبگان فرهنگی با غرب. بدین ترتیب، با آشنایی ایرانیان با مفاهیم و فرهنگ مدرن، شاهد شکل‌گیری نهادهای روشنفکری در ایران هستیم.

در این مقاله، تعدادی از نهادهای روشنفکری اثرگذار در تاریخ معاصر ایران، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از جمله این نهادها می‌توان به: ۱. دارالفنون، ۲. فراموشخانه، ۳. فردیدیه، ۴.

1. totalitarian

2. fascism

3. Nazism

4. Bolshevism

چپ‌گرایی، و ۵. حسینیه ارشاد، اشاره کرد. یادآوری این نکته ضروری است که اطلاق مفهوم نهاد بر این جریان‌ها از روی تسامح بوده، و به منظور ایجاد «وحدت مفهومی» است. هر کدام از نهادهای فوق کارکردی را در جامعه ایفا نمودند. بدون شک، رابطه مستقیمی میان کارکرد و ساختار جامعه وجود دارد. در واقع، ساختار جامعه کارکرد نهادها را شکل می‌دهد. بنابراین، سعی خواهد شد این ساختار و تأثیر آن بر کارکرد نهادها تبیین گردد.

— دارالفنون: میرزا تقی‌خان امیرکبیر از برجسته‌گان و رجال نامدار دوره قاجاریه، تأثیر به‌سزایی در تکوین و شکل‌گیری اندیشه‌های ترقی‌خواهی و پیشرفت داشته است. از اقدامات امیرکبیر تأسیس دارالفنون است. امروزه نام او و دارالفنون عجین شده است. رشته‌های اصلی تعلیمات دارالفنون به‌نحوی که او در نظر گرفته بود عبارت بودند از: پیاده‌نظام و فرماندهی، توپ‌خانه، سواره‌نظام، مهندسی، ریاضیات، نقشه‌کشی، معدن‌شناسی، فیزیک و کیمیا، فرنگی و داروسازی، طب و تشریح و جراحی، تاریخ و جغرافیا، و زبان‌های خارجی (آدمیت، ۱۳۵۴: ۳۵۴). همچنین در دوره امیرکتاب‌های نسبتاً زیادی از اروپا به ایران رسید (همان: ۳۸).

بحثی که با عنوان عقلانیت ابزاری (علم و تکنولوژی) ارائه شد، ارتباط مستقیمی با نهاد دارالفنون دارد. در واقع، دارالفنون مرکز اشاعه عقلانیت ابزاری بود. مواجهه ایرانیان با پیشرفت‌های جوامع غربی به‌خصوص روسیه که در جنگ‌های متوالی شکست‌های سنگینی را بر ایرانیان وارد نموده بود، و به‌طور کلی رویارویی یک جامعه توسعه‌نیافته با جوامع توسعه‌یافته، آنان را به اقتباس جنبه‌های فنی و تکنولوژیک راغب می‌نماید. روشنفکران ایرانی از یک‌سو، با مشاهده مستقیم جوامع توسعه‌یافته و از طرف دیگر، با مشاهده عدم توانایی ایرانیان در برابر تجاوزات کشورهای استعمارگر، آنان را واداشت تا این عقب‌ماندگی را جبران نمایند. راه‌کار آنان در آن مقطع بیشتر بر اقتباس فن‌آوری و تکنیک استوار بود، و آنان بر آن بودند که با کسب دانش فنی توانایی آن را خواهند یافت که بر ضعف‌های خود نائل شوند. البته اتخاذ چنین راه‌کاری در آن مقطع و پی بردن به ناتوانی و سعی در برطرف نمودن آن قابل تقدیر است، و می‌توانست جنبه‌هایی از عقب‌ماندگی جامعه را در بخش‌های فنی و تکنولوژیک جبران نماید. در عمل نیز چنین شد. دارالفنون به تربیت نیروی انسانی لازم برای بخش‌های که در ارتباط با عقلانیت ابزاری است، همچون مهندسی، پزشکی، نظامی و غیره پرداخت. از طرف دیگر، دارالفنون از نهادهای ماندگار در تاریخ معاصر ایران شد. از دلایل ماندگاری آن یک‌بعدی بودن آن بود. مسئله اصلی در دارالفنون پیشرفت‌های فنی و تکنولوژیک بود، به این خاطر مخالفت شاهان مستبد را بر نمی‌انگیخت. علاوه بر این، شاهان بر آن بودند که با توسعه نهادهایی چون دارالفنون می‌توانند همچون گذشته به کشوری قدرتمند بدل شوند.

اما، برای ترقی کشور سقوط عواملی نظیر استبداد مطلقه امری ضروری بود، در حالی که قائم‌مقام و امیرکبیر با تمام وجود به استبداد مطلقه سلطنتی اعتقاد و علاقه داشتند و به دست همین استبداد در خون خود درغلتیدند (فشاهی، ۱۳۶۰: ۴۶-۴۷).

بدین ترتیب، در این مقطع دارالفنون به عنوان نهادی قدرتمند به حیات خود ادامه می‌داد، و کارکردی فنی و تکنولوژیک را در جامعه ایفا می‌نمود. در کنار دارالفنون نیاز به نهادی بود تا بتواند به دیگر جنبه تفکر مدرن - جنبه رهایی‌بخش - نیز توجه نماید. فراموشخانه از جمله نهادهایی بود که می‌توانست چنین کارکردی را بر عهده بگیرد.

- فراموشخانه: یکی از جوان‌های اروپا رفته و زبان‌دان زمان، میرزا ملکم‌خان پسر میرزایعقوب ارمنی (اهل جلفای اصفهان) بود، که در سفر دوم به پاریس به عضویت لژ فراماسونری «سینسرامیتی» پذیرفته شده و در مراجعت درصدد برآمده بود که از راه تشکیل شعبه این فرقه نظریات روشنفکران و فرنگ‌رفته‌های امثال خود را به مرحله عمل درآورد (رائین، ۱۳۵۷، ج. ۱: ۴۸۷).

به‌طور کلی، می‌توان گفت که فراماسون‌گری سده هجدهم از هر شکل و گونه‌اش یک نهاد وابسته به بورژوازی به شمار می‌رفت و همین طبقه نوپا بود که در برابر دو طبقه دیگر - اشراف و وابسته به کلیسا و اشراف حاکم بر سیاست و دولت - به پا خاسته بود و به کمک عوامل و نهادهای خود، از جمله انجمن‌های فراماسون‌گری، آزادی می‌خواست و خواست‌اش از آزادی، آزادی از یوغ فئودالیته مذهبی و سیاسی، آزادی در کار، بازرگانی و انباشتن دارایی بود (حائری، ۱۳۶۸: ۲۸). تأسیس اولین فراموشخانه ایران در اواخر سال ۱۲۷۴ هجری (۱۸۵۷ م) و یا اوائل سال ۱۲۷۵ هجری بوده است (رائین، ۱۳۵۷، ج. ۱: ۴۸۷).

پیرامون انگیزه‌هایی که به بنیادگذاری چنین نهادی انجامید سخن بسیار رفته است، ولی روشن می‌نماید که ملکم از رهگذر این نهاد پنهانی توانست بسیاری از ایرانیان را به اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی نوین آشنا سازد (حائری، ۱۳۶۸: ۴۹).

عده‌ای معتقدند که غرض اصلی او از ایجاد فراموشخانه تأسیس یک انجمن مخفی به منظور تربیت طبقه‌ای روشنفکر و معتقد به آزادی، برای اداره دولت اجتماع ایران بوده است. در رساله‌هایی که او آن را سرمشق اولیه فراموشخانه قرار داده، همه‌جا از آزادی، تحویل در همه شئون اجتماعی و اقتصادی ایران و بالأخره بر هم زدن نظم کهن و پوسیده دوران سلاطین قاجار بحث شده است. چنان‌که مخالفانش او را متهم به داشتن فکر برانداختن حکومت سلطنتی و تشکیل جمهوریت نموده‌اند. (رائین، ۱۳۵۳: ۱۹).

ناظم‌الاسلام کرمانی در کتاب *بیداری ایرانیان* می‌نویسد: «در اوایل سلطنت ناصرالدین‌شاه

مشارالیه (ملکم‌خان) مجلسی در تهران تشکیل داد و نام آن را فراموشخانه نهاد. [او] خواست به‌توسط این مجلس اتحاد کاملی بین ارباب حل عقد اندازد و نفاقی را که میان ملت و دولت و بین درباریان بود مرتفع سازد بلکه به این بهانه شروع در اصلاحات نماید. لکن افسوس که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. منافقین درباری و دشمنان ترقی او را بدخواه دولت قلم‌داده مجلس و فراموشخانه‌اش را بطاق نسیان و عدم گذاردند...» (کرمانی، ۱۳۶۳: ۱۱۸-۱۱۹).

فریدون آدمیت نیز ضمن اشاره به ترویج افکار ملکم در پایتخت چنین اظهار نظر می‌کند: «... همین‌که نور علم و آزادی به دربار شاه رسید، اولین کانون ترقی‌خواهی و آزادی‌طلبی در آن‌جا به‌وجود آمد، و رجال دل‌آگاه هوشمند به‌دور آن گردآمدند... و مکتبی بنیان نهاد که مؤثرترین عامل نشر اندیشه آزادی و تجددخواهی در ایران است...» (به نقل از راثین، ۱۳۵۳: ۲۱).

علت شکل‌گیری مجامع مخفی و نیمه‌مخفی در دوره قاجاریه را باید ساختار سیاسی استبدادی آن دانست. بسیاری از روشنفکران ایرانی آشنا به تمدن مدرن در تلاش بودند تا اصلاحاتی را به یاری شاه و دربار در جامعه تحقق بخشند. از جمله این تلاش‌ها می‌توان به تلاش شخصیت‌های چون امیرکبیر، میرزا ملکم‌خان، میرزا حسین‌خان سپهسالار و ... اشاره کرد. اما، بخش‌هایی از نیروهای سیاسی - اجتماعی ذی‌نفع در جامعه انجام اصلاحات را به نفع خود نمی‌دیدند، بنابراین در تلاش بودند تا از تحقق اصلاحات جلوگیری نمایند. در عمل نیز تلاش‌های آنان موفقیت‌آمیز بود. در چنین شرایطی روشنفکرانی چون ملکم‌خان، مجامع مخفی راه‌کاری مناسب برای تربیت نیروهای اجتماعی لازم برای تحقق اهداف مترقی خود می‌دیدند.

نهاد «فراموشخانه» در کنار نهاد «دارالفنون»، می‌توانست مکمل یکدیگر باشند. همان‌گونه که اشاره شد دارالفنون بیشتر جنبه ابزاری داشت و می‌توانست نیازهای فنی و تکنیکی جامعه را تأمین نماید. در کنار این نهاد ابزاری نیاز به نهادی با ویژگی‌های رهایی‌بخش بود. بنابراین، فراموشخانه می‌توانست چنین نیازی را برطرف نماید. در عمل نیز فراموشخانه با اقبال عمومی مواجه شد. ایرانیان بسیاری از هر قشر و طبقه حتی شاه، تعدادی از درباریان، افراد روحانی و امام جماعت به آن پیوستند. این امر نشان از درک ایرانیان برای تغییرات ساختاری در جامعه بود. نهاد فراموشخانه در ابتدا خوش درخشید، اما دولت آن مستعجل بود. فراموشخانه که می‌توانست با تربیت افراد بر مبنای قانون‌خواهی، جمهوریت، نظم و ... زمینه‌های لازم را برای ایجاد تغییرات ساختاری در جامعه فراهم کند، در عمل عقیم ماند. تقدیر آن بود که در جامعه ما فقط یک جنبه از عقلانیت آن هم جنبه ابزاری آن به حیات خود ادامه دهد. این جنبه از عقلانیت در حیات سیاسی - اجتماعی ایران جایگاه ویژه‌ای داشته است. در تمام مقاطع تاریخی تا به امروز

سرآمدان قدرت با ولع بسیار در جذب آن تلاش نموده‌اند. بنابراین، مفهوم عقلانیت در جامعه ما رشدی یک‌بعدی داشته است.

- فردیدیه: فردید یکی از کم شناخته‌ترین و در عین حال، پرنفوذترین فیلسوفان تاریخ معاصر ایران است؛ به طوری که او را سزاوار عنوان «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن» ما می‌دانند (آشوری، ۱۳۷۳: ۱۵۱). فردید کمتر می‌نوشت و بیشتر سخن می‌گفت به این خاطر می‌توان از او به‌عنوان «فیلسوف نانوشته‌ها» نیز یاد کرد.

در گرد فردید اندک اندک حلقه‌ای از فضلا تشکیل می‌شود که به اندیشه‌های او توجه داشته‌اند. رضا داوری، جلال آل‌احمد، داریوش شایگان، احسان نراقی، داریوش آشوری، ابوالحسن جلیلی و امیرحسین جهاننگلو از این جمله‌اند؛ و گفته شده شاهرخ مسکوب و نجف دریابندری نیز در جلساتی که فردید در آن‌ها محوریت داشته است شرکت می‌کرده‌اند. جلساتی که به «فردیدیه» مشهور می‌شود. محور بحث در جلسات «فردیدیه» مسائل فلسفی شرقی و غربی بوده است.

محورگفتمان فردید مفاهیم شرق و غرب است. شرق و غرب در اندیشه فردید به مفهوم فلسفی-تاریخی است. شرق و غرب اصطلاح‌های وجودی است نه جغرافیایی.

در اندیشه فردید آنچه اصالت دارد شرق است: «شرق لب‌لباب کتب آسمانی و وحی الهی است» (فردید، ۱۳۵۰: ۳۴). غرب در تقابل با شرق موضوعیت می‌یابد. با پنهان شدن شرق، غرب هویدا می‌شود، و این سرنوشت تاریخی بشر است: «فعلاً که از شرق صحبت می‌کنیم فقط به عنوان سمبول، این دو لفظ را بپذیریم زیرا حوالت تاریخی جهان امروز، همین حوالت تاریخی غرب است، و شرق در خفاست... با ظهور یونانیت، ماه واقعیت طلوع می‌کند و خورشید حقیقت غروب، و از آن زمان بر سیر تاریخ، همواره بیشتر سیر تاریخ مغرب زمین و ولایت تسلط پیدا می‌کند» (همان: ۳۳).

باروری این سخن بحث‌برانگیز، در بعد فلسفی انتقادی قرار دارد، که متوجه انسان غربی و هم‌نوع شرقی غرب‌زده اوست که به گردابی از نیست‌انگاری کشیده شده است. به نظر فردید و پیروانش، آنچه در آینده فلسفی غرب قابل توجه می‌باشد، شیفتگی آن به نیست‌انگاری شبه‌مدرن و انکار خدای است که به دنبال خود جریان‌های بزرگ معنوی سنتی بشریت را هم می‌کشد (ریشار، ۱۳۷۳: ۵۹).

بحث فردید یادآور بحثی است که فویرباخ^۱ فیلسوف آلمانی مطرح می‌کند. انسان تمام

1. Ludwig Feuerbach

ویژگی‌های متعالی را که به خدا نسبت می‌داد، امروزه به درون خود راه می‌دهد و خود را نه جانشین خدا بر روی زمین بلکه خدای زمین و شاید کل هستی می‌داند، و این همان اومانیزم^۱ است. انسان جدید به خود اصالت داده و خود را بنیاد هستی می‌داند. بدین ترتیب، خدای متعالی نیز از زندگی و اندیشه انسان امروز رخت برمی‌بندد. این فرایند باعث تکوین «انسان خودبنیادانگار» یا انسان فاوستی^۲ است که معتقد به تسلط بر تقدیر و سرنوشت خویش است.

بدون شک، فریدد از تأثیرگذارترین اندیشمندان معاصر ایران می‌باشد. اندیشه رومانیک، نوستالژیک^۳ و ضدمدرن فریدد زمینه را برای نسلی از روشنفکران ایرانی فراهم نمود که پس از چند دهه، همچنان در تمنای «بازگشت به خویشتن» و ضدیت با مدرنیته قرار دارند. روشنفکرانی همچون شریعتی و پیش از آن جلال آل‌احمد، تحت تأثیر فریدد بوده‌اند. نقادی فریدد به معنای نقادی بسیاری از روشنفکران دهه ۴۰ و ۵۰ همچون، جلال آل‌احمد، علی شریعتی، داریوش شایگان، احسان نراقی و رضا داوری می‌باشد.

به‌طور خلاصه، آن‌چه احمد فریدد در اندیشه روشنفکران دهه ۴۰ و ۵۰ ودیعه گذاشت، تمنای «اصل، خاستگاه، ریشه» و «بازگشت به آن» به مثابه رویکردی برای مقاومت در برابر مدرنیته بود. فریدد با تقلیل «مدرنیته» به «غرب» و «سلطه‌گری»، عامل مهمی در تعلیق و فراموشی آن (مدرنیته)، برای چند دهه از سوی روشنفکران ایرانی است.

- چپ‌گرایی: چپ‌گرایی طیف وسیعی را در برمی‌گیرد. در این مقاله مراد از چپ، تمامی گروه‌هایی است که دارای گرایش‌های مارکسیستی می‌باشند. در این میان حتی می‌توان از گروه‌های مذهبی همچون سازمان مجاهدین خلق نام برد، که با پذیرش اجزا و عناصری از مارکسیسم به اسلامی رادیکال و انقلابی دست یافتند. به‌طور کلی، جنبش چپ ایران از قدیمی‌ترین و ماندگارترین جریان‌های سیاسی-اجتماعی تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود. جنبش چپ ایران در تاریخ یک‌صد ساله خود فراز و نشیب‌های بسیاری را تجربه نموده است. چپ ایرانی گروه‌هایی را در بر می‌گیرد که دارای گرایش‌های مارکسیست-لنینیست، یا کمونیستی بوده، و در پی سرنوشتی انقلابی نظام سیاسی-اجتماعی موجود بودند.

. معمولاً زمان تشکیل سراسری مارکسیست‌ها در ایران را به سه دوران، یعنی «دوران سوسیال دموکراسی»، «دوران کمونیستی» و «دوران توده‌ای»، تقسیم می‌کنند (طبری، ۱۳۶۶: ۱۴). علاوه بر این سه دوره، می‌توان از دوره چهارم تحت عنوان «دوران چریکی» یا «دولت‌ستیزی»، نیز نام برد.

1. humanism
3. nostalgic

2. Faust

اندیشه مارکسیستی از دوره مشروطیت در میان روشنفکران موضوعیت یافته بود؛ اما عنصر دولت‌ستیزی در میان روشنفکران مارکسیست از اوایل دهه ۱۳۴۰ جذابیت بیشتری یافت. از جمله روشنفکران این دوره که اندیشه دولت‌ستیزی را در اولویت برنامه‌های خود قرار داده و به تقدم عمل بر نظریه معتقد بودند، می‌توان از گروه بیون جزنی - حسن ضیاء ظریفی یا «سیاهگل» و گروه مسعود احمدزاده - امیر پرویز پویان، نام برد.

اعضای گروه جزنی عمدتاً پیش از کودتا در سازمان جوانان حزب توده فعال بودند و در سراسر دهه ۱۳۳۰ به صورت هسته‌های مخفی فعال مانده بودند. اما، گروه احمدزاده از فعالان جوانی تشکیل می‌شد که پیشینه جبهه ملی و مذهبی داشتند و در فعالیت سیاسی کم‌تجربه و نسبت به تئوری مارکسیستی کم‌اطلاع بودند. اهمیت این دو گروه از این جهت است: نخست این‌که هر دو گروه پیشگام تدوین و برداشتن نخستین گام‌های عملی مبارزه چریکی در ایران بودند؛ دوم این‌که از هر دو گروه تعداد کافی باقی ماندند تا در دهه ۱۳۵۰ به حملات چریکی علیه رژیم شاهنشاهی دست بزنند. در واقع، چریک‌های فدایی از ادغام این دو گروه در فروردین سال ۱۳۵۰ به وجود آمد (بهرروز، ۱۳۸۳: ۹۴-۹۵).

جزنی (که چریک‌های فدایی خلق او را به‌هنوان «پدر روشنفکر» سازمان می‌دانستند) در اولویت عمل بر نظریه می‌گوید: «از نظر ما، نه ترس از عمل، نه ترس از ارتکاب اشتباهات احتمالی، بلکه تلاش برای برانداختن شرایط کنونی با صمیمیت و شجاعت وسیله رسیدن به تاکتیک‌های کاملاً درست را فراهم خواهد کرد. در واقع، تنها از طریق پراتیک (عمل) است که تئوری‌های ما رشد می‌کند و تصحیح می‌شود. ماندن در مرحله تئوری، از ترس عمل، و غرق شدن در مسائل صرفاً استراتژیک، تنها ما را به محافظه‌کاری اپورتونیستی^۱ (فرصت‌طلبانه) هدایت می‌کند» (به نقل از وحدت، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

احمدزاده با لحنی رادیکال‌تر می‌گوید: «در پروسه مبارزه انقلابی... مبارزه اقتصادی بیش از پیش اهمیت خود را از دست می‌دهد. این امر نتیجه توفیق روزافزون سیاست بر اقتصاد، نتیجه تسلط دشمن طبقاتی با سرکوب‌کننده‌ترین وسایل در تحت شرایط اختناق و ترور، نتیجه تسلط جهانی امپریالیستی و خلاصه نتیجه این امر است که تسلط جهانی امپریالیستی دوران احتضار خود را می‌گذراند» (همان: ۱۶۶).

گروه جزنی و احمدزاده، پس از آشنایی با هم و آگاهی از افکار و نظریات سیاسی یکدیگر، در زمینه وحدت برای همکاری، به توافق رسیدند. گروه جزنی که سابقه فعالیت در حزب توده

1. opportunistic

داشت به لزوم ایجاد یک سازمان فعال سیاسی تأکید می‌کرد. عضوگیری و آموزش عناصر جدید، سازمان‌دهی افراد در تیم‌های سه نفری، که توسط عناصر رابط در یک مرکز با یکدیگر مربوط می‌شدند، مورد تأیید قرار گرفت. حمید اشرف (عضو گروه جزئی) در تحلیلی که یک سال پس از آغاز مبارزات چریکی به عمل آورده، دربارهٔ استراتژی گروه نوشت: «... ما عملاً به این نتیجه رسیده بودیم که در اوایل کار، ایجاد هر نوع سازمان وسیع و گسترده، به‌منظور بسیج توده‌ها، به‌علت کنترل شدید پلیس مقدور نمی‌باشد، لذا به تئوری کارگروهی معتقد شده بودیم. هدف گروه به‌طور ساده، ایجاد برخوردی مسلحانه و ضربه زدن به دشمن برای در هم شکستن خفقان در محیط سیاسی ایران و نشان دادن تنها راه مبارزه یعنی «مبارزهٔ مسلحانه» به خلق میهن‌مان بود» (به نقل از نجاتی، ۱۳۷۱، ج. ۱: ۳۸۳-۳۸۴).

تا پایان دههٔ ۱۳۴۰، رژیم شاه توانسته بود تمام اتحادیه‌های کارگری را به‌نحو مؤثری تحت کنترل درآورد و راه ورود و فعالیت سیاسی مخالفان را در آن‌ها مسدود کند. مسدود شدن تمام راه‌های ابراز نارضایتی سیاسی، همراه با نبودن هیچ امکانی برای سازماندهی طبقه کارگر یا مردم به‌طور کلی، مارکسیست‌های جوان را به این نتیجه رساند که به خشونت متوسل شوند و توجه خود را به نظریه‌های مقاومت مسلحانه معطوف کنند. (بهرز، ۱۳۸۳: ۲۳۶).

بدین ترتیب، اندیشهٔ دولت‌ستیزی و تقدم عمل بر نظریه در اولویت گفتمان روشنفکری قرار گرفت. حتی گروه‌های که آمادگی چنین رویکردی را دارا نبودند، به ناچار برای ادامه موجودیت خود وارد چنین عرصه‌ای شدند. سازمان مجاهدین خلق از چنین گروه‌هایی بود: «... تا این‌که در سال ۱۳۴۹ چریک‌های سیاه‌کل وارد عمل شدند و این کار، سازمان مجاهدین را برخلاف میل و آمادگی‌شان در اوایل [دهه] پنجاه وادار کرد که ایشان نیز وارد عمل شوند و موجودیت خود را به جامعه‌مان معرفی نمایند چون اگر این را انجام نمی‌دادند چریک‌های فدایی میدان عمل را از ایشان گرفته به‌عنوان پیشگام نیروهای مبارز در اذهان نقش می‌بست» (همان: ۱۲۰).

اما، آن‌ها با تصمیم به دست زدن به جنگ چریکی شهری، در واقع وظیفه‌ای را عهده‌دار شدند که نه از لحاظ نظری و نه از جهت عملی روشن و بی‌ابهام نبود. جنبش چریکی در ایران برای این‌که چگونه، در شرایطی که نه جنبش انقلابی دهقانان وجود داشت و نه احزاب یا اتحادیه‌های کارگری نیمه‌قانونی، یک حکومت مقتدر را سرنگون سازد، هیچ راهنمای عملی نداشت (همان: ۲۳۶).

حمید اشرف، در زمینهٔ نقایص، کمبودها و اشتباهات سازمان فدائیان خلق ایران، منصفانه قضاوت کرده و گفته است: «... مهم‌ترین ضعف ما، بی‌تجربگی بود، بقیهٔ ضعف‌ها از این بی‌تجربگی ناشی می‌شد. ما می‌خواستیم زود به نتیجه برسیم. سازمان کافی برای تحقق

بخشیدن به طرح‌ها و آرزوهای سیاسی خود، در نظر نمی‌گرفتیم [...] ما به بی‌تجربگی خود وقوف نداشتیم و به نیروهای خودمان بیش از حد، بها می‌دادیم...» (به نقل از نجاتی، ۱۳۷۱، ج. ۱: ۴۴۰)

رهبران سازمان مجاهدین خلق ایران نیز، پس از ماه‌ها تلاش در تدوین استراتژی سازمان، اعتراف می‌کنند بدون تحلیل مشخص از شرایط اجتماعی جامعه، نمی‌توان در مبارزه ضدامپریالیستی، به پیروزی دست یافت: «... درست است که بدون دست زدن به یک مبارزه مسلحانه، امکان پیروزی بر دشمن ضدآری همچون امپریالیسم جهان‌خوار (به سرکردگی امپریالیسم آمریکا) نیست، ولی نکته مهم‌تر این است که این مبارزه در صورتی می‌تواند پیروز باشد، که مبتنی بر یک تحلیل مشخص از شرایط اجتماعی جامعه‌ای باشد که مبارزه در آن صورت می‌گیرد» (همان: ۴۴۲).

بدین ترتیب، چریک‌های جوان حاکمیت نظام سرمایه‌داری جهانی و وابستگی اقتصاد ایران به آن را عامل اصلی بروز نابسامانی‌های اقتصادی و اجتماعی می‌دانستند، و رفع چنین وابستگی و به‌طور کلی، محور نظام امپریالیستی را در اولویت برنامه‌های مبارزاتی خود قرار داده بودند. اشکال چنین رویکردی در این بود که به عوامل بیرونی بیش از عوامل درونی توجه می‌نمود. در واقع، نابسامانی‌های اقتصادی و اجتماعی یا به عبارت دیگر، توسعه‌نیافتگی جامعه به وسیله متغیر بیرونی یعنی امپریالیسم جهان‌خوار تبیین می‌شد. در چنین رویکردی، عوامل درونی و به عبارت دیگر نقد تاریخی، اجتماعی و فرهنگی جامعه سنتی، محلی از اعراب نداشت.

از سوی دیگر، چریک‌های جوان با اتخاذ چنین رویکرد تقلیل‌گرا، باب هرگونه تعامل و گفت‌وگو با نظام سرمایه‌داری جهانی را بر روی خود می‌بستند و در حصار تنگ نظریه‌های ایدئولوژیک و مطلق‌گرای خود محبوس می‌گشتند. در واقع، مفاهیمی چون وابستگی، نظام سرمایه‌داری جهانی، امپریالیسم و... در گفتمان چریک‌های جوان یادآور نظریه‌هایی بود که در آمریکایی لاتین شکل می‌گرفت، و به دنبال خود جریان‌هایی چریکی را همراه داشت.

بدین ترتیب، روشنفکران مارکسیست ایرانی که تحت تأثیر مارکسیسم روسی و با آشنایی با آثار چه‌گوارا^۲، رژی دبره^۳، کارکوس ماریگلا^۴ بودند، به‌ویژه در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، انقلاب مسلحانه را جایگزین تفرکات اصلاحی و مساوات‌طلبانه و قانون‌گرایانه نخستین روشنفکران مارکسیست و شبه مارکسیست ایرانی نمودند. آنان بیشتر دارای گرایش‌های ناسیونالیستی و ضدسلطه بیگانه بودند.

1. Che Guara

2. Regis Debray

3. Carlos Mariglas

— حسینیه ارشاد: حسینیه ارشاد در سال ۱۳۴۶ ش. توسط تنی چند از افرادی که علاقه به نشر اندیشه‌های دینی در قالب‌های نو داشتند و به نوعی متأثر از جریان «انجمن‌های اسلامی» بودند، تأسیس شد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۶۹). حسینیه ارشاد تلاشی بود برای ارائه اسلامی نوگرا، کارآمد و رهایی‌بخش از ورطه تاریک‌اندیشی و کوته‌نظری (رهنما، ۱۳۸۱: ۳۲۹). ... روحانیون حاضر در ارشاد اعضای افتخاری بودند و در تصمیم‌گیری‌ها نقش چندانی نداشتند؛ از همین رو، قدرت اصلی مؤسسه در دست غیرروحانیون بود (همان: ۳۲۸).

علی شریعتی زمانی وارد ارشاد شد که این مؤسسه از مدتی قبل دستخوش آشفتگی شده بود و کمتر از سه ماه پس از اولین سخنرانی وی، کشاکش‌هایی که هیچ ربطی به شریعتی نداشت، به اوج خود رسید (همان: ۳۳۳). آن‌چه در اصل یک اختلاف سلیقه میان مرتضی مطهری و ناصر میناچی^۱ بود، در ادامه به نزاع میان دو قرائت مختلف از اسلام تبدیل شد که هر یک مخاطبان خاص خود را داشت. شریعتی نماینده یکی از این دو قرائت بود و مطهری به همین دلیل مجبور شده بود به دفاع از قرائت دیگر بپردازد و در نهایت خود را نماینده آن قلمداد کند^۲. همان‌گونه که اشاره شد مؤسسين ارشاد بر آن بودند تا نهادی به‌دور از نفوذ روحانیان به‌وجود آورند؛ تا بدین ترتیب، استقلال حسینیه و همچنین استقلال جریان روشنفکری ملازم با آن‌را حفظ کنند. اما در عمل توفیق چندانی به‌دست نیاوردند. مطهری در این باره می‌نویسد: «اولین باری که به سوءنیت میناچی پی بردم حین مطالعه پیش‌نویس اساسنامه [ارشاد] بود که طبق یک روش واحد تهیه شده بود» (همان). منظور مطهری از روش واحد در حاشیه قرار گرفتن روحانیان در نظارت بر حسینیه بود.

از زمان تأسیس حسینیه ارشاد تا پایان کار آن در آبان سال ۱۳۵۱، کشمشی دائمی میان روحانیان سنتی و اعضای نوگرای حسینیه در جریان بود. چنین رویارویی‌ای سبب شد تا گفت‌وگوی سازنده‌ای میان این دو جریان سنتی و نوگرا به‌وجود نیاید. عدم شکل‌گیری گفت‌وگوی سازنده میان این دو جریان در سال‌های بعد عواقب تلخی از خود به جای گذاشت. شکل‌گیری گروه فرقان و ترور روحانیان از جمله مطهری ادامه این رویارویی بود. کشمکش میان سنت‌گرایان و نوگرایان در حسینیه ارشاد یک جنبه از کارکرد یا اهمیت آن بود. جنبه دیگر آن رادیکالیزه کردن جامعه بود. ارشاد از نهادهای تأثیرگذار بر جریان‌های

۱. محمد همایون (منبع مالی)، ناصر میناچی (مدیریت)، و مرتضی مطهری (سخنران)، نخستین افرادی بودند که حسینیه را بنیاد گذاشتند.

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک. به علی رهنما، (۱۳۸۱) مسلمانان در جست و جوی ناکجا آباد، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.

سیاسی-اجتماعی ایران در دهه ۵۰ می‌باشد. در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، شاهد شکل‌گیری جریان‌های رادیکال در ایران می‌باشیم. ارشاد تأثیر محسوسی بر این جریان‌ها دارد. حسینیه ارشاد و در رأس آن علی شریعتی ضمن تأثیرپذیری از آن در رادیکال‌تر شدن این جریان‌ها، نقش به‌سزایی داشته است.

در سرتاسر دهه‌های ۴۰ و ۵۰، در حالی‌که نیروها و گروه‌های چپ‌گرا، لیبرال و سوسیال دموکرات توسط دولت پهلوی غیرقانونی اعلام می‌شوند و اعضای آن‌ها تحت تعقیب قرار می‌گیرند، حوزه‌های دینی به‌گونه‌ای قابل توجه توسعه می‌یابند و بر تعداد آن افزوده می‌شود (به نقل از میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۸۰). در چنین فضایی جریانات مذهبی با آرامش بیشتر به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهند. حسینیه ارشاد و شریعتی نیز از شرایط به وجود آمده حداکثر استفاده را می‌نمودند. ساواک از سخنرانی‌های یک روشنفکر نوگرا چندان نگران نبود، به خصوص آن‌که سخنرانی‌های شریعتی در ابتدا کمتر لحن ستیزه‌جویانه داشت و از طرف دیگر، در حسینیه ارشاد نیروهای نوگرا و سنتی چنان سرگرم تخریب یکدیگر بودند که ساواک امیدوار بود که این رویارویی باعث تضعیف هر دو جناح گردد. اما، با وقوع حوادثی چون سیاه‌کل لحن سخنرانی‌های شریعتی نیز ستیزه‌جویانه‌تر شد.

در سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱، حسینیه ارشاد به خانه امنی بدل شده بود که روشنفکران ناراضی و انقلابیون بالقوه با حضور در آن جا حس همبستگی را تجربه می‌کردند. در جامعه‌ای که اطلاعات مربوط به فعالیت‌های مخفیانه انقلابی را به دشواری می‌توان به‌دست آورد، ارشاد به مرکز اطلاع‌رسانی‌ای بدل شده بود که در آن اعلامیه‌ها و اخبار مربوط به اقدامات و سلامتی مجاهدین همواره منتشر می‌شد (رهنما، ۱۳۸۱: ۴۵۲).

بدین ترتیب، حسینیه ارشاد که از نهادهای تأثیرگذار بر جامعه روشنفکری ایران در اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ بود، به پرورشگاهی برای تربیت انقلابیون بدل شد. مرتضی مطهری که از بنیان‌گذاران حسینیه ارشاد بود، اعتقاد راسخ داشت که رسالت ارشاد این است که به مؤسسه‌ای تحقیقاتی نظیرالآزهر مصر بدل شود، و از همین‌رو، ورود به مباحث سیاسی را در شأن ارشاد نمی‌دید و بیشتر مایل بود روابط مؤسسه را با دانشجویان گسترش دهد (همان: ۳۶۰). اما، در عمل ارشاد و در رأس آن شریعتی متأثر از فضای چریکی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ گفتمانی ستیزه‌جویانه در پیش گرفتند.

میشل فوکو اندیشمند فرانسوی تمایزی میان «مؤلف»^۱ و «نویسنده»^۲، قائل می‌شود (فوکو،

(۱۳۷۸). به نظر فوکو، نویسنده با تأثیرپذیری از شرایط عینی جامعه به آفرینش گفتمان مبادرت می‌ورزد. به عبارت دیگر، هرچند نویسنده متأثر از شرایط ذهنی خود می‌باشد، اما مؤلف واقعی گفتمان، شرایط عینی است که نویسنده را در بر گرفته است.

بر این اساس، در تاریخ جریان روشنفکری، شاهد شکل‌گیری نوعی گفتمان «ستیزه‌جویانه» و «هویت‌گرایانه»، هستیم. این گفتمان، به‌خصوص در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، گفتمان مسلط نزد روشنفکران ایرانی است. هرچند روشنفکران ایرانی نویسنده این گفتمان هستند، اما مؤلف این گفتمان جامعه‌ای است که روشنفکر در آن می‌اندیشد. جامعه استبدادی که در پی مدرن‌کردن خود می‌باشد، و در این راه هیچ‌گونه انتقاد و مخالفتی را نیز روانی دارد.

بنابراین، می‌توان رابطه مستقیمی میان ساخت جامعه و کارکرد نهاد روشنفکری مشاهده کرد. با مسدود شدن فضای سیاسی-اجتماعی جامعه، روشنفکران نیز به قهر و خشونت متوسل شدند. در چنین شرایطی نهادی که بتواند مشوق قانون‌گرایی، جمهوریت و آزادی‌خواهی باشد، شکل نخواهد گرفت.

۳. مواجهه با غرب

مواجهه جریان روشنفکری با «غرب» یا «مدرنیته»، سومین سطح تحلیل در این پژوهش است. کاربرد مفهوم مدرنیته نزد روشنفکران ایرانی بیشتر به دو دهه اخیر اختصاص دارد، در حالی که در دهه‌های پیشین، مفهوم مصطلح نزد آنان «غرب» بود. به‌طور کلی، می‌توان گفت که مواجهه با غرب یا مدرنیته نزد روشنفکران ایرانی، مواجهه «هویتی» یا فرهنگی تلقی شده و چالش‌ها و رویکردهای مختلفی را نیز در بر داشته است. این چالش‌ها و رویکردها، بخش عظیمی از تاریخ اندیشه‌ورزی ایرانیان در قرن اخیر را به خود اختصاص داده است.

روشنفکران ایرانی در مواجهه با تفکر مدرن، از آن‌جایی که یک شبهه با تحولات چند صدساله غرب آشنا گشته بودند، و توان درک و فهم پیچیدگی‌های خاص آن‌را نداشتند، موضعی تدافعی در برابر آن اتخاذ نمودند. غرب در نگاه آنان با مظاهر منفی تبلور می‌یافت، که می‌توانست هویت شرقی آنان را محو نماید.

در مجله *ایران‌شهر* که توسط حسین کاظم‌زاده در سال‌های ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۶ شمسی در برلین منتشر می‌شد، می‌خوانیم: «تمدن غرب بدبختانه بشر را طوری غرق مادیات کرده که برای اعتلاء روح انسانی مجالی و راهی باز نگذاشته است. تمدن غرب زندگی امروزی انسانی را نیز به زندگی حیوانی نزدیک‌تر و بلکه در بعضی موارد پایین‌تر ساخته است... این تمدن، همه غرق حرص و آزه، همه تشنه خون، همه در صید ثروت، همه در پی غصب حقوق دیگران، همه در

جست و جوی لذایذ مادی، همه در خودپرستی و فریب دادن مردم سرگرم‌اند» (به نقل از بهنام، ۱۳۸۳: ۱۲۱)

در این متن ساده که در حوالی سال ۱۳۰۲ شمسی به نگارش درآمده است، می‌توان رد پای اندیشمندان رومانتیک اروپایی چون ژان ژاک روسو^۱ را مشاهده کرد. در واقع، بسیاری از اندیشمندان اروپایی از گوته^۲، و پیش از او روسو، نیچه^۳، ارنست یونگر^۴، مارتین هایدگر، اشپینگلر^۵، رنه گنون^۶ و در ایران طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، کاظم‌زاده ایرانشهر، احمد کسروی، احمد فردید، جلال آل‌احمد، رضا داوری از منتقدان و یا مخالفان جدی مدرنیته محسوب می‌شوند.

در اندیشه احمد کسروی نیز می‌توان چنین نگاه بدبینانه‌ای را به تمدن جدید بازشناخت. «جنبش دانش‌ها که از سده‌های بازپسین از اروپا رخ نمود و تکان‌ها به جهان داده و دیگرگونی‌ها در زندگی پدید آورده، خود گام‌های بزرگی در راه پیشرفت است... چیزی که هست این جنبش یا پیشرفت به تنهایی هوده درستی نداده و نتوانستی داد و چنان‌که گفته‌ایم تا امروز به جای سود، زیان آن‌ها برخاسته است. اروپا که گاهواره این جنبش است، از روزی که این دانش‌ها رواج یافته... زندگی رو به دشواری نهاده و روز به روز دشوارتر گردیده... در اروپا باید یا جنگ باشد که ایمنی از میان برخیزد و کشتارگاه‌ها بهر جوانان برپا گردد و یا انبرهی از مردم هر کشوری بی‌کار باشند و راه روزی به روی‌شان بسته باشد» (کسروی، ۱۳۴۰: ۸۷).

حسین نصر نیز تمدن مدرن را باعث از بین رفتن ارزش‌ها و معنویت که از ویژگی‌های جامعه سنتی بود، می‌داند. از نظر او تمدن مدرن باعث طفیان انسان علیه خدا و گرفتار شدن انسان در منجلاب آشفتگی، پوچی و انحطاط بوده است. نصر در حالی که همه را به اتخاذ رویکردی علمی دعوت می‌کند، پیامبرانه از شکست و انحطاط تمدن مدرن خبر می‌دهد: «تمدن مدرن، آن‌چنان‌که از زمان رنسانس در غرب گسترش یافته، تجربه‌ای است که به شکست انجامیده است، شکستی چنان سخت که در این‌که آدمی در آینده بتواند راه‌های دیگری بجوید تردید به وجود آورده است. اگر این تمدن راه با همه فرض‌هایش در مورد سرشت انسان و جهان که پایه آن است، چیزی جز تجربه‌ای شکست‌خورده بدانیم فوق‌العاده غیرعلمی رفتار کرده‌ایم» (به نقل از بروجردی، ۱۳۸۴: ۱۸۷).

داریوش شایگان نیز نگاهی نوستالژیک و رومانتیک به نهادهای سنتی جوامع آسیایی دارد

1. Rousseau
3. Nietzsche
5. Spengler

2. Goethe
4. Ernst Junger
6. Rene Guenon

که در مواجهه با امواج ویران‌گر مدرنیته تاب مقاومت را از دست داده‌اند: «از میان رفتن مراتب شئون انسانی موجب شد که مرجعیت و اطاعت که اساس نظام اجتماعی آسیایی بود، از میان برود. در آن نظام‌ها پیوندهایی که فرزند را با پدر مرتبط می‌ساخت، همسر را با شوهر، مرید را با مراد، مخلوق را با خالق و جامعه را با شریعت، و نیز حلقه‌های میانه‌ای که بر حسب مناسب و مراجع، به ترتیب، اعضای خانواده، جامعه شهری و مملکتی را در حوزه‌های خود به هم می‌پیوست، و سرانجام امت را به شریعت و حق، جهانی مخروطی به وجود می‌آورد که در آن هر شخصیتی مکانی داشت، هر صنفی آرمانی، هر قومی نظامی. اما تمدن غرب این سلسله مراتب را از میان برداشت و به جای آن آرمان دموکراسی و آزادی هر انسان را در مقابل قانون گذاشت. در واقع، قانون جای نظام کاستی و تکالیف جامعه آسیایی و قرون وسطایی غرب را گرفت» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۴۴). شایگان به این نتیجه می‌رسد که: «در برابر فرهنگی که به مهاجم‌ترین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم» (همان: ۵۸).

از دیگر روشنفکران منتقد مدرنیته، می‌توان از عبدالکریم سروش نام برد. سروش نسبت به دیگر روشنفکران ایرانی، موضعی معتدل‌تر نسبت به مدرنیته اتخاذ می‌کند، اما او نیز نقدی اخلاقی بر مدرنیته وارد می‌داند: «... مغرب‌زمینیان سلطه‌گری و فریب‌کاری و ستم‌پیشگی و نامردمی بسیار کردند و نام‌های ارجمند و شریفی چون آزادی، آبادی، برابری، تکامل و... را به نجاست مطامع و مکاید خویش، عظیم آلودند» (سروش، ۱۳۶۶: ۲۳۸).

بنابراین، در برابر تهاجم فرهنگی غرب که هویت شرقی ما را نشانه گرفته بود، روشنفکران حفظ میراث و بازگشت به ریشه‌ها را توصیه می‌نمودند. نزد روشنفکران ایرانی، مفاهیم «تکنولوژی»، «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویش» به شکل عجیبی به هم گره خورده‌اند. علاوه بر این، ایشان بر دو رویکرد کل‌گرایانه^۱ و تجزیه‌گرایانه^۲ نسبت به مدرنیته در نوسان می‌باشند.

از جمله روشنفکران ایرانی که رویکردی کل‌گرایانه نسبت به تمدن مدرن دارد، داریوش شایگان است. شایگان تکنولوژی مدرن را جزئی جدایی‌ناپذیر از تفکر مدرن می‌داند. او در مخالفت با دیدگاهی که خواهان اقتباس تکنیک از غرب و تلفیق آن با میراث فرهنگی است می‌گوید: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزار ساله است...» (شایگان، ۱۳۷۱: ۵۴-۵۷).

شایگان غرب‌زدگی را ناشی از ناآگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب می‌داند: «غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود روی زمین است...» (همان: ۵۹-۶۴).

برای در امان ماندن جوامع آسیایی در برابر آسیب‌های ذاتی نوع «تفکر تکنیکی» شایگان بازگشت به ریشه‌های فرهنگی را توصیه می‌کند. در تفکر شایگان مدرنیته کلیتی است که امکان گزینش را غیرممکن می‌کند. در نزد او بازگشت به معنای هویت اسلامی موضوعیت می‌یابد. از نظر او اسلامیت و ایرانیت در هم عجین گشته‌اند: «ایران، در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته هگل مشعل تفکری را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران پاسداری کرد» (همان: ۱۹۰-۱۹۱).

اکنون، به نظر می‌رسد شایگان در نظریات پیشین خود تجدیدنظر کرده است. او در کتاب زیر آسمان‌های جهان، سنت را نیز چون تکنولوژی ویران‌گر می‌داند: «ما نمی‌توانیم در سنت در معنای واپس‌گرایی آن باقی بمانیم. وگرنه دایناسوری خواهیم شد که با محیط اجتماعی و با محیط زیست خود تطبیق نیافته است. همان‌گونه که تولید مهارگیخته ماشین تکنولوژی نوعی آلودگی ذهنی و محیطی و اجتماعی است، تاریک‌اندیشی نیز نوعی آلودگی و خیم تراست، زیرا جلوی هرگونه آگاهی را مسدود می‌کند» (شایگان، ۱۳۷۶: ۲۳۴).

مباحث رضا داوری اردکانی، در خصوص شرق و غرب، یادآور اندیشه‌های احمد فرید است. از او می‌توان به‌عنوان اندیشمند برجسته نهاد «فردیدیه»، نام برد. از نظر داوری شرق و غرب هیچ‌کدام به جغرافیا، یا سیاست تعلق ندارد. مراد از شرق و غرب، شرق و غرب در اصطلاح اهل حکمت اشراق هم نیست. غرب یک تاریخ است، غرب عالمی است که در وقت تاریخی با نحوی تفکر و با گشایش افقی که در آن بشر کم‌کم به مقام دایرمداری موجودات رسیده به‌وجود آمده است. آخرین منزل و مرحله غرب، مرحله مطلق شدن علم تکنولوژیک است. غرب جدید عالمی است که در آن تقدیر آدمی به تکنولوژی پیوسته است (داوری، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷).

داوری نیز چون فردید ریشه غرب‌زدگی را در فلسفه یونان می‌داند که سابقه دو هزار و پانصد ساله دارد، اما صورت مشخص و مستولی آن از آغاز رنسانس پیدا شده است. با ظهور غرب‌زدگی، صورت قدیم تاریخ نسخ می‌شود و بشر تازه‌ای به دنیا می‌آید. این بشر دیگر بنده حق نیست؛ او حق را فراموش می‌کند تا خود جای حق را بگیرد و صاحب و مالک آسمان و زمین شود (داوری، ۱۳۶۱: ۵۸). بدین ترتیب «معمولاً غرب‌زدگی را به معنی تقلید از غرب و تسلیم در برابر قدرت علمی و فرهنگی و تکنیکی و مادی آن می‌دانند و بی‌اعتقادی به دین و

احکام دینی را از لوازم آن می‌شمارند» (داوری، ۱۳۵۹: شانزده).

داوری به‌عکس کسانی چون نراقی، غرب را یک کل منسجم و یک پارچه فرض می‌کند که امکان هیچ‌گونه آمیزش با فرهنگ سنتی شرق را دارا نمی‌باشد: «در حقیقت غرب را به اجزای خوب و بد و مفید و مضر نباید تقسیم کرد. غرب مجموعه‌ای است که اجزایی نیست که در کنار هم قرار گرفته باشد، بلکه کل واحدی است که اجزای آن را نمی‌توان به دل‌خواه در هر ترکیب تازه‌ای وارد کرد» (داوری، ۱۳۶۳: ۲۲). داوری به‌شدت مخالف کسانی است که «حساب علم و تکنیک و ادب غرب را از قهر و سیاست استکباری و فساد و فحشا جدا می‌کنند» (همان).

چنین رویکردی باعث می‌شود که غرب یا به تمامی مورد پذیرش قرار گیرد، و یا به تمامی مورد انکار قرار گرفته و پس رانده شود.

عبدالکریم سروش در مخالفت با آراء داوری غرب را یک کل یکپارچه نمی‌داند: «غرب برای ما یک کل است نه یک کلی. و کل غرب، وحدتی اعتباری دارد نه حقیقی، و امور اعتباری نه برخوردار از وجوداند نه از ماهیت... غرب روحی و ماهیتی مقدم بر مغرب‌زمینیان و اطوار و شئون آنان نیست، تا به آنان وحدت هویت ببخشد. بلکه به‌عکس، غرب، چیزی جز همین اطوار و شئون و علوم و آداب و الحاد و تدین ظاهر در مغرب‌زمینیان نیست، و وحدت (اعتباری) این نظام عین وحدت (اعتباری) غرب است.» (سروش، ۱۳۶۶: ۲۴۴)

بدین ترتیب، از نظر سروش غرب هویتی واحد و تجزیه‌ناپذیر نیست. اتخاذ چنین رویکردی به او اجازه می‌دهد تا به‌آسانی غرب را به عناصر مطلوب و نامطلوب تفکیک نموده و به‌گزینش و ادغام عناصر مطلوب در فرهنگ ایرانی مبادرت ورزد. بدین‌گونه است که در اندیشه سروش مباحثی چون روشنفکری دینی، دموکراسی دینی و... مطرح می‌شود.

سروش به این نتیجه می‌رسد که «ما ایرانیان مسلمان، حامل و وارث سه فرهنگ‌ایم که عبارتند از: فرهنگ ملی، دینی، و غربی. هر راه‌حلی که برای مشکلات مان می‌جوییم، باید در درون این سه فرهنگ باشد...» (سروش، ۱۳۷۰: ۱۰۵-۱۰۶)

به‌طور کلی، مواجهه با «غرب» (مدرنیته) نزد روشنفکران ایرانی دغدغه‌ای دیرین است. بر این اساس، روشنفکران ایرانی نگرش‌های متفاوتی در خصوص «غرب» اتخاذ نموده‌اند. گروهی «غرب» را یک کل یکپارچه می‌دانند، در برابر هویت «شرقی» ما بنابراین، موضعی ستیزه‌جویانه با آن در پیش می‌گیرند. گروهی دیگر «غرب» را هرچند به‌صورت یک کل تلقی نموده، ولی در نهایت امکان‌پذیرش و ادغام را منتفی نمی‌دانند. بر مبنای مفاهیم «شرق» و «غرب»، مفاهیم «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن»، که مفاهیمی مبهم و غیرعلمی‌ست، شکل گرفت. بدین ترتیب، مفاهیمی شکل گرفت و برای چند دهه مشغله ذهنی روشنفکر ایرانی شد.

شکل‌گیری چنین جریانی متأثر از شرایط سیاسی-اجتماعی جامعه، مدرنیزاسیون از بالا و به شکل استبدادی، بود.

مفهوم «غرب‌زدگی» زمانی موضوعیت می‌یابد که از یک‌سو ما معتقد باشیم آنچه در میان ما نروبیده و رشد نکرده (تفکر مدرن)، نسبت به ما بیگانه می‌باشد و از سوی دیگر، آن (تفکر مدرن) دارای چنان هیبت و صلابتی باشد که بسیاری را مجذوب خود نماید. در چنین وضعی تصور بر آن است که داشته‌های خودی در برابر تفکر وارداتی در حال از بین رفتن و مغلوب شدن است. به عبارتی، نوعی رابطه غالب و مغلوب میان آن دو وجود دارد، و جامعه در حال دچار شدن به نوعی از خودبیگانگی است. بنابراین، برای حفظ میراث و داشته‌های خودی، به پذیرش هرگونه تفکر غیرخودی مفهوم «غرب‌زدگی» اطلاق شده، و علاج آن نیز بازگشت به داشته‌ها و فرهنگ خودی، یعنی «بازگشت به خویشتن» می‌باشد.

بر این اساس، مفهوم «بازگشت به خویشتن» نیز در شرایطی مطرح می‌شود که از یک‌سو، جامعه با بحران مواجهه با مدرنیته و تفکر مدرن روبه‌رو باشد، و از سوی دیگر میراث تاریخی قوم هنوز جذابیت‌های خود را برای گروه‌هایی از جامعه کمابیش حفظ کرده باشد.

در نتیجه، شرایط داخلی از جمله مدرنیزاسیون از بالا و به شکل استبدادی و به تبع آن ایجاد نابسامانی‌های اجتماعی، اقتصادی و از بین رفتن شکل‌های زندگی سنتی، فقدان نهادهای سیاسی و احزاب که بتوانند انتقادات جامعه را به شکل قانونی ابراز نمایند، باعث می‌شود تا نیروهای اجتماعی برای مقابله با شرایط بحرانی موجود وارد عرصه سیاسی-اجتماعی شده، و دولت را از یک‌سو عامل غرب برای غربی کردن جامعه و از سوی دیگر، عامل اصلی بی‌عدالتی‌ها و نابسامانی‌های موجود تلقی کنند.

راه‌کار آنان برای مقابله با وضعیت بحرانی موجود، احیا فرهنگ سنتی است، که هر چند در برابر امواج ویرانگر مدرنیزاسیون به حاشیه رانده شده، اما کماکان به حیات خود به شکل محدود ادامه می‌دهد. بدین ترتیب، روشنفکران به احیا و بازسازی فرهنگ سنتی جامعه پرداخته، و برای آن‌که توان بسیج توده‌ها را نیز دارا باشد، دست به دامن مکاتب فکری مدرن شده، تا با به عاریه گرفتن اجزا و عناصری، به آن صبغه سیاسی و اعتراض‌آمیز داده، و عطش مخاطبان را سیراب نمایند. بدین ترتیب، فرهنگ سنتی موجود در قالب ایدئولوژی سیاسی، ندای «بازگشت به خویشتن» را سر می‌دهد.

از سوی دیگر، بسیاری از روشنفکران ایرانی، خواهان ادغام فرهنگ ایرانی با مدرنیتهٔ ابزاری^۱

(تکنولوژی) هستند. مدرنیته ابزاری عاری از ابعاد انسانی است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین ویژگی مدرنیته ابزاری، سلطه‌خواهی آن بر انسان، طبیعت و جهان است. حال این سؤال پیش می‌آید که چگونه روشنفکران ایرانی خواهان ادغام فرهنگ ایرانی با مدرنیته ابزاری هستند؟ آنچه که باعث می‌شود جامعه غربی از آسیب‌های مدرنیته ابزاری در امان باشد، جنبه‌های رهایی‌بخش آن است. گسترش نهادهای دموکراتیک، وجود حوزه عمومی به منظور تبادل افکار و به‌طور کلی، وجود و پویایی فرهنگ نقد، عامل مهمی در مهار سلطه‌خواهی مدرنیته ابزاری است. بدین‌گونه است که جامعه غربی توانسته از آسیب‌های مخرب مدرنیته ابزاری در امان باشد، و این دیو سرکش را به بند کشد. این جنبه از مدرنیته، کمتر مدنظر روشنفکران ایرانی بوده است. ایشان تمام توجه خود را معطوف جذب مدرنیته ابزاری نمودند. باید توجه داشت که این دو جنبه مدرنیته لازم و ملزوم یکدیگرند، و فقدان یکی می‌تواند آسیب‌های مخربی به همراه داشته باشد. مدرنیته رهایی‌بخش، تمامی نظام‌ها و نهادهای مستقر اجتماعی را به نقد می‌کشد، و از سلطه آن‌ها بر «زیست جهان»^۱ می‌کاهد.

همچنین، باید گفت که جامعه غربی در تاریخ خود سه مرحله را طی نموده است: سنت، مدرنیته و پست مدرنیته. بسیاری از اندیشمندان غربی، معتقداند که امروزه غرب وارد مرحله پست مدرنیته گردیده است. پست مدرنیته مرحله‌ای است که در آن مدرنیته به چالش کشید می‌شود. در واقع، چالش مدرنیته دهه‌هاست که در جریان است.^۲ متفکران پست مدرن مدعی‌اند که آرمان‌های مدرنیته که عبارت بود از توسعه ارزش‌های انسانی و دموکراتیک تحقق نیافته، و از سوی دیگر نه تنها هیچ‌گونه نشانی دال بر پیشرفت و بهبود جامعه موجود نیست، بلکه جامعه غربی سیر قهقراپی را به سوی عقل‌گریزی، هیچ‌انگاری و بحران معنویت، طی می‌نماید. در واقع، تفکر پست مدرن واکنشی است در برابر تنزل‌های چند قرن مدرنیته که انسان تک‌ساحتی را آفرید. بر این اساس، بسیاری از روشنفکران ایرانی به موازات این جریان حرکت می‌کنند. ایشان به نقد مدرنیته پرداخته و بر آن‌اند تا جامعه ایرانی را از آسیب‌های مدرنیته در امان نگه دارند. دغدغه روشنفکر ایرانی مدرنیته و آسیب‌های آن است، مدرنیته‌ای که به شکل کامل فقط در غرب به وقوع پیوسته است.

اما، باید یادآور شد که جامعه ایرانی نه در مرحله مدرنیته و نه در مرحله گذار از سنت به مدرنیته قرار دارد. هرچند بسیاری از مظاهر مدرنیته در جامعه ایران به‌طور نمایان است، اما

1. Life World

۲. به همین خاطر بسیاری صاحب نظران، پست مدرنیسم را مرحله‌ای مستقل و پس از مدرنیته نمی‌دانند و شاید از آن جدا نمی‌دانند.

به‌طور کلی جامعه ایران در مرحله مدرنیته نمی‌باشد، چون سنت‌ها نمودی آشکار دارند. همچنین اگر معتقد باشیم که جامعه ایرانی در مرحله گذار می‌باشد، این پرسش مطرح است که این مرحله گذار در چه زمانی به پایان می‌رسد؟ به عبارت دیگر، آیا این مرحله گذار به درازا نکشیده است؟ چون به هر حال مرحله گذار باید روزی به پایان برسد.

بنابراین، می‌توان گفت که جامعه ایرانی در حرکتی پاندولی^۱ میان سنت و مدرنیته قرار دارد. سنت و مدرنیته برای ایرانیان جذابیت‌های فراوان دارد. اما، وجود هر دو در زمان واحد بحران‌زا است. بسیاری از بحران‌های موجود در حوضه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جامعه، ناشی از این وضعیت متناقض‌نما^۲ می‌باشد. از یک طرف، مسحور سنت‌ها شده‌ایم، و از بحران مدرنیته و جامعه غرب سخن می‌گوییم، و از طرف دیگر از جهانی شدن، گفت و گوی تمدن‌ها، اصلاحات، مردم‌سالاری دینی، روشنفکری دینی، خصوصی‌سازی و... سخن می‌گوییم. وجود چنین وضعیت پارادوکسی، باعث می‌شود که ما همچنان اندر خم یک کوچه باقی بمانیم.

به هر حال، مدرنیته ذهن ایرانیان را به خود مشغول نموده است. ایرانیان جذابیت‌هایی در مدرنیته می‌بینند، که نمی‌توانند بی‌تفاوت از کنار آن بگذرند. جامعه ایرانی در زندگی روزمره خود با مشکلات لاینحل فراوانی روبه‌روست، که نتیجه سرگردانی یا همان وضعیت پارادوکسی است. مدرنیته می‌تواند گره از بسیاری مشکلات جامعه ایرانی بگشاید. شرط ضروری تحقق مدرنیته فرارفتن از سنت می‌باشد. اما، سنت ریشه در ناخودآگاه ذهن ایرانیان داشته، و آنان توان فرارفتن از آن را ندارند. فرارفتن از سنت، نیاز به رویکرد نقادانه دارد، که جامعه فاقد آن است.

بنابراین، «غرب‌زدگی» را می‌توان فراموشی یا تعلیق نقادی جامعه سنتی از سوی روشنفکر ایرانی دانست. و از آن‌جا که «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» دو روی این چالش‌اند، رفع چنین فراموشی یا تعلیق را می‌توان «بازگشت به خویشتن» دانست.

اما، این پرسش مطرح است که آیا در برابر مدرنیته یا هر نوع اندیشه و تفکر باید مقاومت کرد؟ مطالعه تاریخ جوامع، می‌تواند پاسخ این پرسش را ارائه دهد. مثلاً، جامعه ایران روزگاری دارای فرهنگ و آیین ایرانی بود. پس از ورود اسلام، فرهنگ اسلامی و در عصر صفویه فرهنگ شیعی نیز به آن آمیخته شد، و اکنون ما ایرانیان دارای فرهنگ ایرانی و شیعی هستیم. بنابراین، جامعه ایرانی در طول تاریخ از پویایی خاصی برخوردار بوده است. البته این ویژگی فرهنگ و

تمدن است که میل به پویایی دارد. فرهنگ ایستا، محکوم به فناست. هیچ فرهنگی را نمی‌توان یافت که دارای اصالت بوده، و به همان شکل ازلی - ابدی خود باقی مانده باشد.

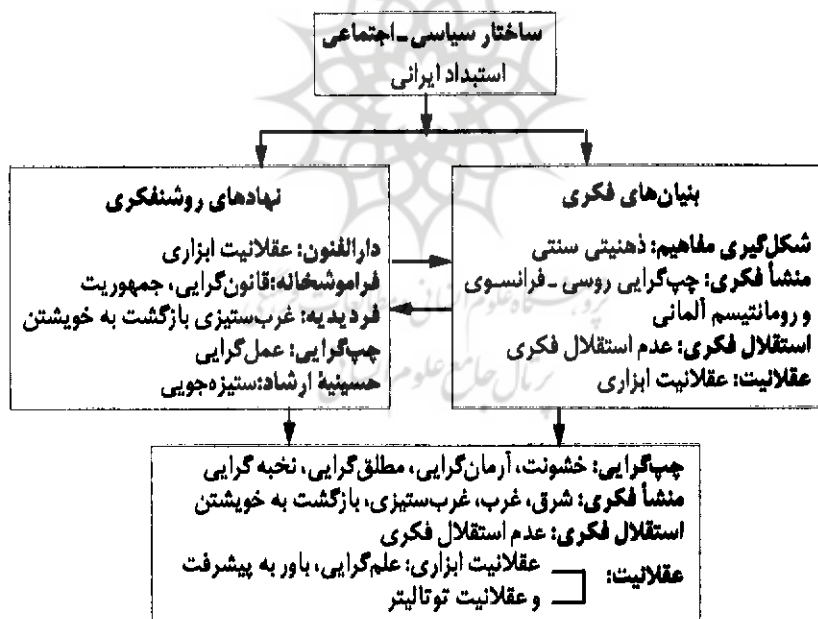
آنچه گفته شد مربوط به دوران گذشته است، دورانی که از یک‌سو تغییر و تحول بسیار کند و بطئی و از سوی دیگر فاقد تکنولوژی، فناوری اطلاعات و ارتباطات بود. بنابراین، در آن دوران پویایی فرهنگ امری طبیعی محسوب گشته و با مقاومت چندانی مواجه نمی‌شد. حال که ما در عصر تغییر و تحول و «دنیای مجازی»^۱ به سر می‌بریم که می‌توان در کوتاه‌ترین زمان به دورترین مکان سفر کرد، و با انواع فرهنگ‌ها و آئین‌ها مواجه شد، چگونه می‌توان از اصالت فرهنگی سخن گفت. مفاهیمی چون «اصالت»، «اصل»، «منشأ» و «بازگشت به خویشتن»، در «عصر مجازی» دیگر موضوعیت ندارد. در «عصر مجازی»، فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های گوناگون در حال تصادم و برخورد با یکدیگر هستند. از ویژگی این عصر تسامح و مدارا می‌باشد، که باعث توسعه فرهنگ گفت و گو و تبادل افکار و اندیشه می‌گردد. انسان‌ها با هر فرهنگ و آیینی در شبکه سهل‌الوصول «مجازی» قرار گرفته، و به گفت و گو و تبادل افکار با یکدیگر می‌پردازند. «عصر مجازی» یا به تعبیر بودریار «عصر وانموده‌ها» عصر محور اصالت، هویت و اشکال ازلی است. همچنین، این عصر به‌مثابه تذکار است برای انسان که همه نژادهای بشری، جدا از تفاوت‌های فرهنگی و هویتی از اصل و خاستگاه واحدی می‌باشند.

از سوی دیگر، توجه به این نکته ضروری است که مفاهیمی چون اصالت مانعی در راه نقد اجتماعی می‌باشند. چگونه می‌توانیم آنچه را که برای آن اصالت قائل هستیم مورد نقد قرار دهیم. «اصل‌ها»، اشکال ازلی هستند و هیچ‌گونه نقد بر آن‌ها روا نمی‌باشد. «اصل‌ها»، مانعی اساسی در راه نقد زندگی اجتماعی محسوب می‌شوند. همچنین، نوعی دیالکتیک منفی میان اصالت و نقادی وجود دارد. هرچه اصالت به حاشیه رود، امکان نقادی بیشتر میسر خواهد شد. به‌طور خلاصه، شکاف فرهنگی یا تمدنی مهم‌ترین شکاف آشتی‌ناپذیر در تاریخ معاصر ایران می‌باشد؛ که رابطه مستقیمی با جریان روشنفکری دارد. جامعه ایران از لحاظ تمدنی دارای سه لایه است. این سه لایه دارای تقدم و تأخر زمانی می‌باشند، شامل: تمدن ایرانی، اسلامی و مدرن. مطالعه تاریخ ایران قدیم و معاصر اثبات این مدعا است که این سه لایه تمدنی هیچ‌گاه به همزیستی مسالمت‌آمیزی نائل نگشتند. تمدن ایرانی و اسلامی در دوران قدیم و به‌ویژه در دوران معاصر و تمدن ایرانی، اسلامی و مدرن در دوران معاصر در مواجهه‌ای آشتی‌ناپذیر با یکدیگر قرار داشته‌اند. فعالیت روشنفکران ایرانی را می‌توان به‌وضوح در هر سه لایه تمدنی

مشاهده کرد. آرمان «بازگشت به خویشتن»، اعم از بازگشت به ایران باستان یا بازگشت به اسلام و همچنین تجددگرایی نمونه‌های بارز آن است. وجود این‌گونه شکاف‌های ذهنی آشتی‌ناپذیر جوی از بی‌اهتمادی، ترس، خشونت و بدبینی را، که موانعی جدی در راه تکوین حوزه عمومی ست، باعث می‌شود.

جمع‌بندی

به‌طور کلی، جریان روشنفکری در ایران به شدت متأثر از ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه بود است. ساختار استبدادی جامعه (فقدان حوزه عمومی و جامعه مدنی) تأثیری مستقیم بر شکل‌گیری بنیان‌های فکری، و کارکرد نهادهای روشنفکری داشت. بدین ترتیب، در تاریخ جریان روشنفکری شاهد شکل‌گیری تیپ خاصی از روشنفکری می‌باشیم، که می‌توان آن را روشنفکری «چپ - نخبه‌گرای رومانتیک» نامید. این تیپ روشنفکری، دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد (شکل ۲) از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:



شکل ۲. مدل آسیب‌شناسی جریان روشنفکری

– چپ‌گرایی: چپ‌گرایی از ویژگی‌های مهم جریان روشنفکری است، که عناصری چون خشونت‌گرایی، آرمان‌گرایی، مطلق‌گرایی و نخبه‌گرایی را در بر دارد. روشنفکران ایرانی به‌ویژه در دهه ۴۰ و ۵۰ گفتمان ستیزه‌جویانه‌ای را در برابر دولت در پیش گرفتند. آنان براساس نگرش ایدئولوژیک، خود را حامل حقیقت و عدالت، و دولت را عامل اصلی نابسامانی‌های اقتصادی و اجتماعی می‌دانستند، و برپایی جامعه‌ای بهشت‌گونه را وعده می‌دادند.

– رومانتیسیسم:^۱ «شرق»، «غرب»، «غرب‌زدگی»، «غرب‌ستیزی» و «بازگشت به خویش»، از مفاهیم اساسی آن به‌شمار می‌آید. بر این اساس، تمام امور بر مبنای ثنویت‌گرایی، فهم و تحلیل می‌شود. روشنفکرانی که بن‌مایه فکری آنان با رومانتیسیسم عجین گشته، به درک صحیحی از مدرنیته نائل نیامدند. آنان به تقدیس تمامی دستاوردهای فرهنگی شرق، و به نفی و تکفیر دستاوردهای فرهنگی غرب پرداختند. مفاهیم «شرق» و «غرب»، نزد آنان گاه محتوای فلسفی، گاه اجتماعی و سیاسی می‌یافت.

– هدم استقلال فکری: روشنفکران ایرانی برای پیش‌برد آرمان‌های مترقیانه خود در جامعه سنتی، به نهادهای سنتی متوسل شدند. جامعه ایران در بند استبداد چند هزار ساله بود، و هرگونه برنامه اصلاحی با مقاومت این نهادها مواجه می‌شد. بسترسازی، که می‌بایست مورد توجه آنان قرار گیرد تا زمینه برای پذیرش عقاید آنان فراهم گردد، فدای تاکتیک‌های سیاسی آنان شد. بدین ترتیب، جریان روشنفکری در تاریخ خود هیچ‌گاه دارای استقلال واقعی نبود.

– عقلانیت ابزاری: روشنفکران ایرانی به درک صحیحی از عقلانیت دست نیافتند. عقلانیت نزد آنان رشد تک‌بعدی داشت. آنان به عقلانیت ابزاری خوش‌آمد گفتند. بنابراین، عقلانیت رهایی‌بخش نزد آنان موضوعیت نیافت. عدم گسترش نهادهای دموکراتیک، و تداوم استبداد در تاریخ معاصر تاوانی بود که جامعه ایران در ازای نگرش ابزاری روشنفکران خود پرداخت. روشنفکران ایرانی، عقب‌ماندگی جامعه را تشخیص می‌دادند، اما به گمان آنان با اخذ فن‌آوری و تکنولوژی از غرب، عقب‌ماندگی قابل جبران بود. آنان متوجه این نکته نبودند که رشد بی‌رویه علم در فقدان نهادهای دموکراتیک، باعث شکل‌گیری نظام‌های توتالیتر و میلیتاریستی خواهد شد. نظام توتالیتر و میلیتاریستی پهلوی، که تاب تحمل هیچ‌گونه انتقادی را نداشت، و با گسترش قدرت نظامی، خود را ژاندارم منطقه می‌دانست، و در تلاش بود تا بار دیگر قدرت

شاهان باستانی ایران را به دست آورد، معلول درک نادرست روشنفکران از عقلانیت بود. نگرش رومانتیک روشنفکران نیز در این زمینه به‌عنوان کاتالیزور^۱ عمل می‌کرد. آنان خواهان حفظ فرهنگ سنتی، و ادغام آن با فن‌آوری و تکنولوژی غرب بودند. همچنین، این نوع روشنفکری ملهم از اندیشه‌های مارکسیسم روسی - چینی، دولت‌ستیزی فرانسوی، رومانتیسم آلمانی و متأثر از ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه بود. بنابراین روشنفکر «چپ - نخبه‌گرای رمانتیک»، یا به تعبیر میشل فوکو روشنفکری «هام»، خود را حامل حقیقت و عدالت می‌دانست، و ادعای او نیز از سوی دیگران تأیید می‌شد. به تعبیر ادوارد سعید، او آگاهی و وجدان جامعه محسوب می‌شد. از سوی دیگر، فرایند مدرنیزاسیون استبدادی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، اجازه مشارکت نیروهای اجتماعی را نمی‌داد، و نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی را نیز به‌همراه داشت. دولت با تمام توان خود مدرن کردن جامعه را در پیش گرفته بود، اما این نوع مدرن کردن بیشتر به غربی کردن شباهت داشت. دولت با کنار زدن نیروهای اجتماعی منتقد، عملاً زمینه را برای رادیکال‌تر شدن جامعه فراهم می‌کرد. بدین ترتیب، روشنفکران با الهام از جریان رومانتیسم، شعار بازگشت به «اصل»‌ها را سر دادند. از نظر آنان دولت کارگزار غرب بود تا فرهنگ شرقی آنان را نابود کند. دولت نزد روشنفکران مشروعیت خود را از دست داده بود. روشنفکران برای خود رسالتی تاریخی قائل بودند تا جامعه‌ای آرمانی برپا کنند، جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، که در آن تضادهای اجتماعی محو گردد. باید گفت زمان چنین روشنفکرانی (روشنفکر هام) به سر رسیده است، و به تعبیری آنان آزمون خود را پس داده‌اند. جامعه امروز ایران نشان از خبط‌ها و درک نادرست آنان از شرایطی بود که در آن می‌زیستند.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

حال که از ضعف‌ها و کاستی‌های جریان روشنفکری آگاه گشته‌ایم، می‌توانیم به طراحی تیپ جدید و نوینی پردازیم که از ضعف‌ها و کاستی‌های تیپ قدیم به دور باشد. همچنین، نهادهای نوینی شکل گیرد که فضایی مطلوب را برای فعالیت روشنفکرانه اصیل، فراهم آورد؛ نهادهایی با کارکردهای نوین و به دور از «خشونت‌گرایی»، «آرمان‌گرایی» و «نگرش ابزاری». اما تحقق این مهم، نیاز به یک شرایط دموکراتیک دارد. (نک به شکل ۳).

جامعه امروز ایران نیاز به تولد نوعی روشنفکری مبتنی بر گفت و گو و تعامل دارد،

1. Catalyst

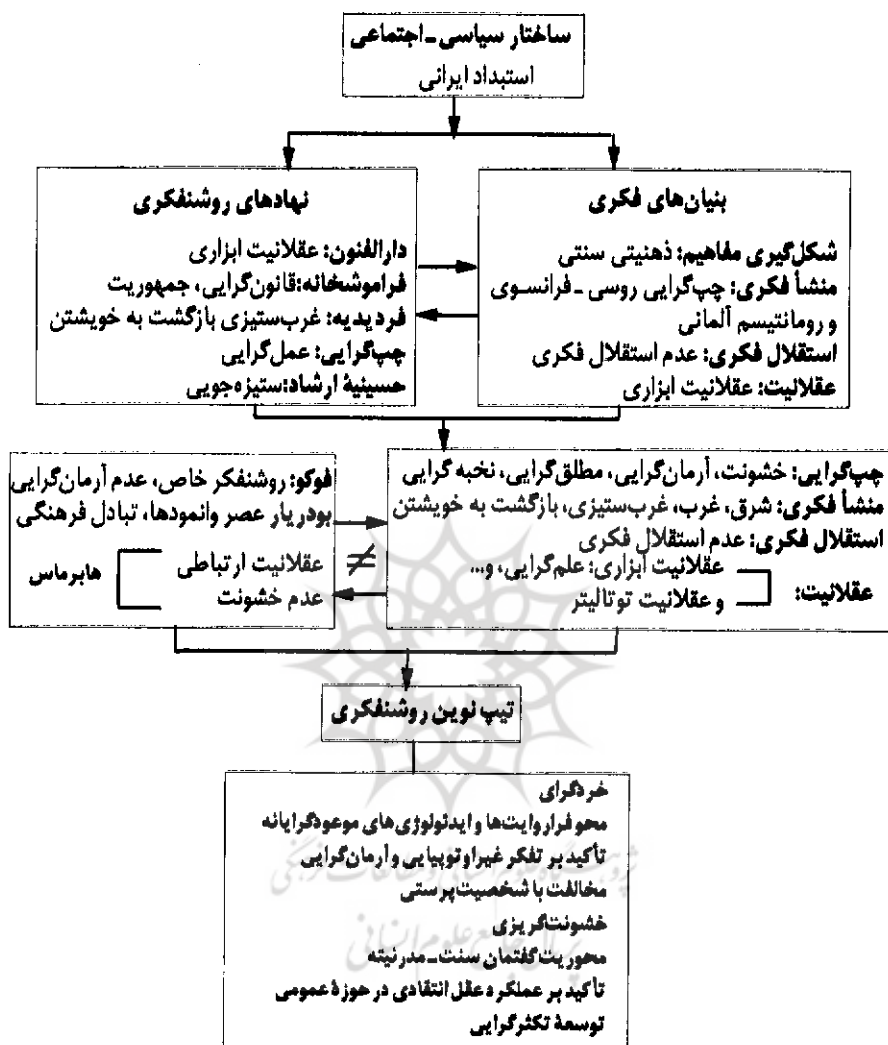
که مبنای آن خردگرایی است. این خردگرایی به معنای مخالفت با تمامی بت‌های ذهنی و مبارزه با عواملی است که اندیشه را از اندیشیدن باز می‌دارد. خشونت‌گرایی، مطلق‌گرایی، آرمان‌گرایی، ایدئولوژی‌گرایی و شخصیت‌پرستی از چنین عواملی است.

ایدئولوژی‌ها، به دلیل توجه بیش از حد به عمل، به پیروان خود می‌آموزند که در برخورد با هر مسئله‌ای بلافاصله به دستگاه ایدئولوژیکی خود مراجعه کرده و جواب حاضر و آماده، و از پیش تعیین شده را دریافت دارند. بنابراین، روشنفکر نوین باید در طرح مسائل، غیرایدئولوژیکی عمل نماید. روشنفکر ایدئولوژیکی، آرمان‌گرا است. این نوع روشنفکر درک منطقی از واقعیت‌های پیرامون و جهانی ندارد. برای تمامی معضلات و مشکلات اعم از اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نسخه‌های معجزه‌گونه ارائه می‌دهد. علاوه بر این، تفکر ایدئولوژیکی دشمن گفت و گو، تعامل و تساهل می‌باشد. تفکر ایدئولوژیکی، خود را به حق و هرگونه اندیشه و تفکری را باطل می‌داند، و راه را بر هرگونه گفت و گو و تعامل مسدود می‌نماید؛ و بدین ترتیب، راه را بر خشونت و ستیزه‌جویی هموار می‌کند.

باید گفت رسالت روشنفکر، رسالتی فرهنگی است. روشنفکر در عرصه فرهنگی به فعالیت می‌پردازد. فعالیت در این عرصه، نیاز به سعه صدر، صبر و تحمل دارد. روشنفکرانی که وارد این عرصه فعالیت می‌شوند، باید به این نکته اذعان داشته می‌باشند که مشکلات و معضلات اجتماعی یک‌شبه قابل حل نمی‌باشد. این نوع روشنفکر باید دریابد که بسیاری از مسائل اجتماعی ما ساختاری بوده، و نیاز به تحلیلی پدیدارشناسانه دارد. تا از این طریق حجاب‌های ظاهری که پدیده‌های اجتماعی را در بر گرفته‌اند، زدوده و امکان مطالعه آن‌ها فراهم شود.

روشنفکر چون حقیقت‌جوست، و به دنبال این است که برای حقیقت و در حقیقت زندگی کند، اعتقاد ندارد که خودش حقیقت مطلق را در دست دارد؛ اعتقاد دارد که برای پیدا کردن این حقیقت باید با دیگران مشورت کند یا در واقع شریک بشود. شریک شدن، نوعی اخلاق مدنی است و این مدنیت خودش پایه و اساس آن گفت و گوست (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۲۴۷).

نگرش جزمی در مسائل اجتماعی، بزرگ‌ترین آسیب روشنفکری محسوب می‌شود. بنابراین، رسالت روشنفکر طرد جزمیت‌گرایی و برقراری گفت و گو و تعامل (عقلانیت ارتباطی) سازنده در عرصه عمومی می‌باشد. اما، نکته‌ای که در این زمینه باید ملاحظه نظر قرار گیرد، برخوردار بودن از درجه‌ای از تساهل و مدارا می‌باشد. بدون شک، جامعه سالم و به تبع آن اجتماع روشنفکری سالم باید به گونه‌ای باشد که زمینه را برای ارائه دیدگاه‌های متنوع و گاه متضاد فراهم نماید.



شکل ۳. مدل پیشنهادی تیپ روشنفکری

از سوی دیگر، جامعه امروز ایران جامعه‌ای است که نه به‌طور کامل توانسته خود را از سنت جدا کند، و نه به مدرنیته بپیوندد. آنچه از مدرنیته نصیب ما شده، مدرنیته ابزاری است. بدون شک، رهایی از سنت‌های چند هزار ساله نیاز به زمان دارد. اما، باید پذیرفت که در این زمینه (مدرنیته رهایی‌بخش)، پیشرفت چندانی حاصل نشده است. بنابراین، نقد سنت مهم‌ترین طرح روشنفکر

نویسنده است که می‌تواند با عنوان «پروژه روشنگری» تحقق یابد. بر این اساس، می‌توان گفت که مفاهیمی چون «اصالت»، «هویت»، «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویش» محصول گفتمان «شرق - غرب» می‌باشند، که مفاهیمی کلی، مبهم و غیرعلمی است. می‌توان گفتگان دیگری را به عنوان شق بدیل^۱ آن پیشنهاد کرد: گفتمان «سنت - مدرنیته». از ویژگی‌های این گفتمان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. در گفتمان سنت - مدرنیته هرچند ثنویت‌گرایی مشهود است، اما مدرنیته به معنی ضدیت و تخاصم با سنت نمی‌باشد، بلکه مدرنیته معلول گفت و گو و نقد سنت است.

۲. مدرنیته یک کل یکپارچه است، بدین معنی که دارای اصول و مبانی و ارزش‌های خاص خود می‌باشد. این در حالی است که هر جامعه‌ای می‌تواند ویژگی‌ها و خصوصیت‌های خاص خود را دارا باشد.

۳. بدین ترتیب، گفتمان سنت - مدرنیته به «تقابل و تخاصم هویتی» نمی‌انجامد.

۴. پیوستن به مدرنیته ناگزیر است، و امکان‌پذیر نیست در کار نیست.

۵. در کنار گفتمان سنت - مدرنیته، می‌توان از مدرنیسم بومی نیز یاد کرد. هر جامعه‌ای می‌تواند براساس ویژگی‌های و شرایط خاص خود عمل کند.

بدین ترتیب، گفتمان «سنت - مدرنیته» که از ابهام کمتری برخوردار بوده، به «تقابل و تخاصم هویتی» نمی‌انجامد، و معلول وجه دیگر خود یعنی سنت می‌باشد، می‌تواند جایگزین گفتمان «شرق - غرب» گردد. بدین ترتیب، معیارها و هنجارهای نوین جایگزین معیارها و هنجارهای پیشین می‌شود.

بنابراین، روشنفکر امروز باید مدرنیته را دستاورد بشری و جهانی دانسته، و بکوشد تا در مقام شهروندی ایرانی حرفی برای هویت ایرانی در چارچوب جهان امروز پیدا کند. مسئله او هم عصر بودن است، یعنی آگاهی داشتن نسبت به زمانه خویش و روشنفکر زمان خویش بودن (همان). گذار از سنت به مدرنیته یک الزام می‌باشد، و هیچ راه‌گریزی وجود ندارد. تعلیق یا تعویق این گذار عواقب جبران‌ناپذیر به همراه خواهد داشت. مدرنیته یک پدیده صرفاً غربی نیست که آن را محصول تحولات تاریخی - اجتماعی جامعه غربی بدانیم. هرچند تکوین این پدیده برای اولین بار در جامعه غربی به وقوع پیوست، اما پدیده‌ای صرفاً غربی نمی‌باشد. اصولی که بنای با شکوه مدرنیته بر آن استوار گردیده، خرد و عقل آدمی است. این خرد و عقل، صرفاً به انسان و جامعه غربی تعلق ندارد، بلکه میراث انسانیت به‌شمار می‌آید. بنابراین، مدرنیته محصول عقل و

1. Alternative

خورد انسانی است نه جامعه غربی. با به کارگیری عقل و خرد ما نیز می‌توانیم از مواهب مدرنیته بهره‌مند گردیم.

یکی از ویژگی‌های خاص جریان روشنفکری ایران، نخبه‌گرایی^۱ است. بدون شک، نخبه‌گرایی ریشه در متافیزیک ذهنی و ناخودآگاه جمعی ایرانیان دارد. نخبه‌گرایی باعث می‌شود اکثریت وظیفه تفکر و اندیشه را به عهده گروه اندکی قرار دهند، و خود نیز تقلیدوار به دنبال آنان حرکت نمایند. در چنین حالتی اکثریت، حقانیت و درستی افکار و اعمال نخبه‌گان را به‌طور ضمنی می‌پذیرند، و هیچ‌گونه نقدی را روا نمی‌دارند. آنتونیو گرامشی^۲ متفکر مارکسیست ایتالیایی می‌گوید: «بنابراین می‌توان گفت که، جمله آدم‌ها روشنفکرند، ولی همه آن‌ها نقش روشنفکر را در جامعه ایفا نمی‌کنند» (به نقل از سعید، ۱۳۸۲: ۴۱). شاید بتوان این جمله گرامشی را به گونه دیگری گفت: «جمله آدم‌ها روشنفکرند، و همه آن‌ها می‌توانند نقش روشنفکر را در جامعه ایفا کنند». بدین ترتیب نخبه‌گرایی، یعنی اقتدا و اعتقاد به بزرگان و شخصیت‌هایی که حقانیت مطلق آرا و اعمال آن‌ها مفروض گرفته شده، نقدپذیر می‌شود.

اگر آرمان روشنفکری تکوین جامعه‌ای مبتنی بر قانون‌گرایی و ارزش‌های دموکراتیک است، می‌توان با به چالش طلبیدن امور «جزیی» و «هینی» که مانعی در راه توسعه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌باشند، این مهم را تحقق بخشید. بدین ترتیب، حرکت روشنفکر از امور «جزیی» و «خاص» به امور کلی خواهد بود. روشنفکر «خاص» یا «نوین» با تمرکز فعالیت خود بر امور «جزیی» و «خاص» چون مسئله زنان، مسئله جوانان، جنسیت، شهروندی، محیط زیست، قومیت، آزادی مطبوعات و غیره، مسیر توسعه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را هموار خواهد نمود. بدین ترتیب، روشنفکر «نوین» یا «خاص»، به دور از ایدئولوژی‌گرایی، آرمان‌گرایی، ستیزه‌جویی و با طرد جزمیت‌گرایی، در تلاشی بی‌امان در برقراری گفت‌وگو و تعامل (عقلانیت ارتباطی) سازنده در «عرصه عمومی» خواهد بود.

در این مقاله، به آسیب‌شناسی جریان روشنفکری پرداخته شد. هدف صرفاً نقدی بر تلاش‌های جریان روشنفکری در تاریخ معاصر ایران بود. یادآوری این سخن ژان پل سارتر ضروری است که می‌گوید: «روشنفکر که پدیده جوامع از درون دو پاره است، در عین حال شاهد آن‌ها است، زیرا این دوپارگی را به درون خود منتقل کرده است. پس پدیده‌ای است تاریخی. به این مفهوم، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند از روشنفکرانش شکایت کند، بی‌آن‌که خود را متهم سازد. زیرا این پدیده را خودش بار آورده است» (سارتر، ۱۳۶۲: ۲۴۴)

1. Elitism

2. Antonio Gramsci

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳) *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۴) *امیرکبیر و ایران*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵) *ایدئولوژی نهضت مشروطه*، تهران: پیام.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۴) *پاتوق و مدرنیته ایرانی*، تهران: لوح فکر.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۳) «دو یادداشت» *ماهنامه نگاه نو*، شماره ۲۲: ۱۵۰-۱۵۹.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷) *کارنامه سه ساله*، تهران: رواق.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷) *در خدمت و خیانت روشنفکران*، جلد دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴) *کار روشنفکری*، تهران: نشر مرکز.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۶) *زندگی و اندیشه میرزا ملکم‌خان*، تهران: نشر نی.
- امیراحمدی، مهران (۱۳۸۱) *راهبران فکری مشروطه*، تهران: درس.
- باقی، عمادالدین (۱۳۸۳) «گفت‌وگو در اسلام» *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره پنجم، شماره ۱: ۱۱۴-۱۴۵.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۸۴) *روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- بودریار، ژان (۱۳۷۸) «وانموده‌ها»، ترجمه مانی حقیقی، در: مانی حقیقی (گردآورنده)، *سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌هایی از نقد پسا مدرن*، تهران: نشر مرکز، ۸۵-۱۰۱.
- بهروز، مازیار (۱۳۸۳) *شورشیان آرمان‌خواه: ناکامی چپ در ایران*، ترجمه مهدی پرتوی، تهران: ققنوس.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۳) *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳) *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی و سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۴) *مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران*، تهران: نشر مرکز.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴) *بین گذشته و آینده*، تهران: نشر نی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸) *تاریخ جنبش‌ها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱) *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۶) «گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر» *فصلنامه نامه پژوهش*، سال دوم، شماره ۷: ۳۳-۳۹.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹) *درباره غرب*، تهران: هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۹) *فلسفه چیست؟*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۱) *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳) *شماه از تاریخ غرب زدگی ما*، تهران: سروش.
- رائین، اسماعیل (۱۳۵۳) *میرزا ملکم‌خان: زندگی و کوشش‌های سیاسی او*، تهران: نگاه صفی‌علی‌شاهی.
- رائین، اسماعیل (۱۳۵۷) *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- رهنما، علی (۱۳۸۱) *مسلمانی در جست و جوی نا کجاآباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی*، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.

- ریترز، جورج (۱۳۷۹) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ریشار، یان (۱۳۷۳) «نگاهی دیگر به احمد فردید»، ترجمه شهین سراج، ماهنامه گلک، شماره ۵۵-۵۶: ۶۰-۵۸.
- سارتر، ژان پل (۱۳۶۲) «روشنفکر کیست و روشنفکری چیست؟»، ترجمه رضا سیدحسینی، نقد آگاه، شماره ۲: ۲۲۵-۲۴۴.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶) تفرج صنیع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علوم انسانی، تهران: سروش.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰) رازدانی، و روشنفکری و دینداری، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۲) نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱) آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات باغ آینه.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۶) زیر آسمان‌های جهان: گفت و گوی داریوش شایگان با رامین جهانگللو، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزاد.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵) اسلام‌شناسی (۱)، مجموعه آثار (۱۶)، تهران: انتشارات قلم.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۷) مسالک‌المحسنین، تهران: انتشارات شبگیر.
- طاهایی، س. ج (۱۳۸۰) «انقلاب اسلامی و پارادایم ژاکوبینی روشنفکری» نشریه راهبره، شماره ۲۲: ۶۱-۷۵.
- طبری، احسان (۱۳۴۸) برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، بی‌جا.
- طبری، احسان (۱۳۶۶) کز راه: خاطراتی از تاریخ حزب توده، تهران: امیرکبیر.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷) بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
- فرانکسوا، مقصود (۱۳۷۷) سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیر دینی)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فردید، احمد (۱۳۵۰) «چند پرسش در باب فرهنگ شرق» مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۷: ۳۲-۴۱.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۶۰) تکوین سرمایه‌داری در ایران، تهران: گوتنبرگ.
- فوکو، میشل (۱۳۶۸) «نقش سیاسی روشنفکران»، ترجمه آرمن لوکس، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۲: ۲۱-۲۳.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸) «مؤلف چیست؟»، ترجمه افشین جهاننیده، در مانی حقیقی (گردآورنده)، سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌هایی از نقد پسا مدرن، تهران: نشر مرکز، ۱۹۰-۲۱۴.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۶۳) تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر.
- کسروی، احمد (۱۳۴۰) ورجاوند بنیاد، تهران: انتشارات علمی.
- لچت، جان (۱۳۸۳) پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
- محیط طباطبایی، محمد (بی‌تا) مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تهران: انتشارات علمی.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۲) «مرد ریگ سنت روشنفکری» ماهنامه آفتاب، سال سوم، شماره ۲۷: ۸۰-۸۵.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۱) دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی، تهران: طرح نو.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴) تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتارهای روشنفکری و سیاست مدرنیست‌سیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.

ناقد، خسرو (۱۳۷۶) «نقش و مقام روشنفکران: در اندیشه‌های سیاسی یورگن هابرماس» مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال یازدهم، شماره ۱۱۷-۱۱۸: ۱۲۸-۱۳۳.

نجانی، غلام‌رضا (۱۳۷۱) تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران، جلد اول، تهران: انتشارات رسا.

نراقی، احسان (۱۳۵۵) آن چه خود داشت، تهران: امیرکبیر.

نوذری، حسین علی (۱۳۸۱) بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)، تهران: نشر چشمه.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

کریم رضادوست، استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه چمران اهواز است.

علی حسین حسین‌زاده، استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه چمران اهواز است.

فیروز طاهری، کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه چمران اهواز است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی