

## گفتارهای سیاسی جهان فرهنگی جدید ایران

علیرضا صدرا\*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

محمد پزشکی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۰/۲۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۱۱/۰۶)

### چکیده:

جهان فرهنگی، شبکه‌ای از پیش‌فرض‌هایی است که به گونه‌ای شهودی حاضر هستند و مانند پیش‌زمینه‌ای بحث ناپذیر، تحلیل ناپذیر و کلی در پس‌آگاهی اندیشه‌گران ایرانی قرار می‌گیرد. این شبکه قواعد سازنده گفتارهای سیاسی جدید ایران را در بردارد. مقاله حاضر در صدد است گفتارهای سیاسی جهان فرهنگی جدید ایران را در سه گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا، هویت طلب و معاصر معرفی کند. هر یک از گفتارهای سیاسی فوق دارای چالش اساسی و ویژگی‌هایی است. چالش اساسی از نظر پیشرفت‌گرایان، عقب ماندگی جامعه ایران و تلاش برای رفع آن است و ویژگی آن ارتباط نخبگان فکری و سیاسی می‌باشد. اما هویت‌طلبی دغدغه اساسی جهان فرهنگی ایران جدید را مساله هویت و تعریف هویت ایران جدید می‌داند. هویت‌طلبی برخلاف پیشرفت‌گرایی گفتار رویارویی نخبگان فرهنگی و سیاسی است. گفتار سیاسی معاصر چالش اساسی گفتار خود را رابطه سنت و تجدد معرفی می‌کند و ویژگی آن مطالعات آکادمیک می‌باشد.

### واژگان کلیدی:

جهان فرهنگی - گفتار سیاسی - پیشرفت‌گرایی - هویت طلبی - معاصر

## ۱. مقدمه

تاریخ مکتوب چند هزار ساله ایران زمین نشان داده است که فرهنگ ایران، فرهنگی متکثر است. این سرزمین همواره با تهاجم اقوام مختلف روبرو شده است. ورود اقوام آریایی، رومی، اعراب، ترکان، مغولان و دولت‌های اروپایی در دو سده هجدهم و نوزدهم نمونه‌هایی برای این ادعا به شمار می‌روند. تاثیر این تهاجمات تنها محدود به تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نشده بلکه هم چنین ذهنیت و فرهنگ ایران زمین را نیز به چالش کشیده است. ایران زمین در برخی از این کارزارهای فرهنگی توانسته است تحدیدات فرهنگی را تبدیل به فرصت‌هایی برای گسترش کمی و توانمندی خود نماید و گاهی نیز نتوانسته است در این میدان سرفراز بیرون آید. فرهنگ ایران زمین در چنین وضعیتی تن به مصالحه‌هایی با فکر و فرهنگ مهاجم داده است. نتیجه چنین کش و قوس فرهنگی در طول تاریخ ایران به صورت فضای فکری - فرهنگی کنونی میراث ما شده است. در قلمروی سیاست، اینک این فضای فکری دست کم به صورت سه گفتار قابل مشاهده است. سه گفتاری که هر یک به صورت موجی از پس موج دیگر خود را به کرانه‌های جامعه ما می‌زنند: موج اول، گفتار سیاسی پیشرفت‌گرایی؛ موج دوم، گفتار سیاسی هویت‌طلبی؛ و موج سوم، گفتار سیاسی معاصر. هر یک از این امواج افقی را فراروی ذهنیت ایرانی می‌گشاید و جلوه خاصی از فرهنگ سیاسی ایران را نشان می‌دهد.

## ۲. گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا

هواداران گفتار سیاسی پیشرفت‌گرایی معتقد هستند که عقلانیت ابزاری می‌تواند از طریق عقلانی سازی سیستم اجتماعی و سیاسی به سبک مدرن غربی، معضلات عملی و سیاسی ایران را برای همیشه حل کند. این ایده اولاً از قدرت گفتمانی - استدلالی سنت‌های سیاسی ایرانی چشم پوشی می‌کند و ثانیاً به دلیل نگاه بیش از حد خوشبینانه به عقلانیت ابزاری و مفهوم پیشرفت و ترقی، اجازه گفتگوی انتقادی با سنت و داد و ستد مبتنی بر گفتگو با تجدد را نمی‌دهد. از این رو، پیشرفت‌گرایان معتقد هستند که نیازی به تولید اندیشه سیاسی جدید نیست. بنابراین، تنها کافی است که به شناختن و شناساندن اندیشه سیاسی جدید غربی با رهیافتی سازوار و نظامند پرداخت. به عبارت دیگر معتقدان گفتار سیاسی پیشرفت‌گرایی نسبت به اندیشه سیاسی نگرشی تقلیدی دارند. برای آن‌ها فرایند متجدد شدن شناخته شده است و توجهی به پدیده تجدد ندارند از این‌رو، منطقی است که در گفتار سیاسی پیشرفت‌گرایی مسأله‌ای بنام فرایند تولید اندیشه سیاسی مطرح نشود.

فلسفه روشنگری در کنش سیاسی، به انقلاب فرانسه انجامید و به شکل حکومت مشروطه نمایان شد. اما انتقال تقلیدی فرهنگ اروپایی به جهان‌فرهنگی جدید ایران، سه دستاورد معرفتی، هنجاری و هویتی برای گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا به همراه آورد که می‌توان از آن‌ها به عنوان مبانی فرهنگی این گفتار، یاد کرد. در نتیجه ورود تقلیدی اندیشه فلسفی و اندیشه سیاسی اروپایی عناصر معرفتی چندی مانند ناسیونالیسم، حکومت قانون، مشروطیت، سکولاریسم، اصلاح دین، اصالت تجربه، اصالت طبیعت، نقد ادبی، تاریخ‌نگاری انتقادی، زبان‌شناسی، نقد سنت، خردگرایی، داروین‌یسم اجتماعی، حاکمیت مردمی، اقتصاد آزاد، عدالت اجتماعی و مانند آن وارد مبانی معرفتی گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا شد. به همین نحو، هنجارهای جدید مانند آزادی‌خواهی، استعمار ستیزی، تازی ستیزی، عدالت‌خواهی، تحول طلبی در خط فارسی و الفبای آن، اصلاح طلبی، تسامح مذهبی، ملیت‌خواهی، ترقی‌گرایی و هنجارهای بسیار مانند آن به عنوان مبانی هنجاری پیشرفت‌گرا معرفی می‌شوند (فریدون آدمیت: ۱۳۴۶، ۲۰ و ۲۱). شهروند مذکور سفید پوست طبقه متوسط نیز ویژگی‌های عمده الگوی هویتی است که پیشرفت‌گرایی تبلیغ و ترویج می‌کند. در نتیجه ورود این الگو بود که هویت سنتی ایرانی طرد و هویت اروپایی به مثابه هویت نوین ایرانی درونی می‌شد.

در گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا جهان فرهنگی اهمیتی چندان ندارد. این امر از آن روست که اولاً از منظر پیشرفت‌گرایان، عقلانیت سازی ابزاری به سبک غربی بدون توجه به نگرش‌های فلسفی و سیاسی آن مشکل عقب‌ماندگی ایران را حل می‌کند (رامین جهان‌بگلو: ۱۳۸۴، ۱۳۷)؛ و ثانیاً خوشبینی بیش از حد به عقلانیت ابزاری و مفهوم پیشرفت و ترقی اجازه گفتگوی انتقادی با سنت و تجدد را نمی‌دهد. بنابراین، مسأله تولید اندیشه سیاسی جدید برای آن‌ها مطرح نمی‌شود. پیشرفت‌گرایان تنها به دنبال شناختن و شناساندن غیر انتقادی اندیشه سیاسی جدید، ترویج هنجارهای آن، و درونی کردن هویت سیاسی غربی در جهان‌فرهنگی جدید ایران هستند.

### ۳. گفتار سیاسی هویت طلب

گرایش‌های گوناگونی مشتمل بر اندیشه‌های سیاسی چپ، جریان دانشگاهی هیدگری - فردیدی، و اندیشه‌های سیاسی اسلامی گفتار سیاسی هویت‌طلبی را تشکیل می‌دهند. آنچه که این مجموعه را در یک گفتار سیاسی با نام هویت‌طلبی قرار می‌دهد، نقد عقلانیت ابزاری است. در آغاز، هواداران هویت‌طلب به دو نحو به نقد این عقلانیت می‌پردازند؛ خرده گفتار مارکسیستی از منظری درون تجددی به نقد گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا مشغول شد؛ در صورتی که فردیدی‌ها، با استعانت از تعالیم هیدگر، به نقد بیرونی بنیان‌های مدرنیته اهتمام ورزیدند.

اسلام‌گرایان هر چند در ابتدا از منظر نقدهای چپ و هیدگری به نقد عقلانیت ابزاری پرداختند اما پس از انقلاب اسلامی دسته‌هایی از حوزویان توانستند به تدوین یک گفتار انتقادی از منظر درون دینی دست یازند (عبدالوهاب فراتی: ۱۳۸۶). این خرده گفتار که گاهی از آن به تمدن‌گرایی نام برده می‌شود، جریانی جدید است که در گفتار سیاسی نیز وارد شده است. هویت‌طلبان برخلاف پیشرفت‌گرایان مسایل نظری تجدد را می‌شناسند از این رو به نقد عقلانیت ابزاری می‌پردازند. نقد عقلانیت ابزاری به معنای توجه به عقلانیت انتقادی است. از این رو، گفتار سیاسی هویت‌طلب تفاوت میان جهان‌فرهنگی و سیستم سیاسی - اجتماعی را می‌داند و برخلاف گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا، به جهان‌فرهنگی بیشتر از سیستم سیاسی - اجتماعی اهمیت می‌دهد. تاکید هویت‌طلبی بر جهان‌فرهنگی به حدی است که در نهایت، معضلات دوره گذار جامعه ایران را به عوامل فرهنگی تقلیل می‌دهد.

گفتار سیاسی هویت‌طلب بر اساس مبانی فرهنگی آن، دارای چند ویژگی اساسی است. ویژگی اول آن که عقلانیت انتقادی هویت‌طلبی کلیت باور است. عقلانیت ابزاری و عقلانیت انتقادی تجدد از یکدیگر جدا شدنی نیستند و از این رو، جهان‌فرهنگی و سیستم سیاسی - اجتماعی آن جدا شدنی نمی‌باشند؛ به گونه‌ای که پذیرش یکی به پذیرش دیگری منجر می‌گردد. ویژگی دوم گفتار سیاسی هویت‌طلبی، ایدئولوژیک و آرمانی بودن آن است. ایدئولوژیک بودن موجب می‌شود که هویت‌طلبان تصویری ساده شده از جهان‌فرهنگی و سیستم سیاسی - اجتماعی را به عنوان واقعیت‌های زندگی بپذیرند. این تصویر ساده غالباً با تمایلات آرمان‌گرایانه آن‌ها تکمیل می‌شود و موجب می‌شود که گفتار سیاسی هویت‌طلب در دیدگاه انتقادی خود از عقلانیت ابزاری و انتقادی غرب لغزش پذیر باشند. سومین ویژگی گفتار سیاسی هویت‌طلبی بومی‌گرایی آن است. بومی‌گرایی برای گفتار سیاسی هویت‌طلبی مسأله اصالت را مطرح می‌کند.

مبانی فرهنگی هویت‌طلبی بر اساس ویژگی‌های سه‌گانه فوق شکل می‌گیرد؛ و سه دستاورد معرفتی، هنجاری و هویتی برای گفتار سیاسی هویت‌طلب به همراه می‌آورد. هویت‌طلبان در هستی‌شناسی، با گذار از ظاهر پدیدارها معتقد هستند که در ورای آن‌ها زمینه‌هایی وجود دارد که به واقع هستی‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند. این زمینه‌ها علی‌رغم اختلافاتی که در تفسیر آن‌ها میان خرده گفتارهای مارکسیستی وجود دارد زیربنا نامیده می‌شود و شامل ساختار اقتصادی، ساختار فرهنگی، فن‌آوری، زبان و ... می‌گردد. اما در خرده گفتار هیدگری، پدیدارشناسی وجودشناختی جای زیربنا را می‌گیرد. هم‌چنین معرفت‌شناسی هویت‌طلب به جای تاکید بر پیشرفت‌گرایی به عقل‌استعلایی می‌کند زمینه‌هایی مانند قواعد و رسوم اجتماعی، گفتمان‌ها، و ... را قرار می‌دهد. در پرتو چنین دریافتی از معرفت‌شناسی است که در

هویت‌طلبی به خود به گونه هویتی ویژه و غیر قابل تعمیم به دیگران توجه می‌شود. نتیجه این سنت فرهنگی در گفتار سیاسی هویت‌طلب به صورت ظهور عناصری مانند: تقابل یا تفاوت فرهنگ شرقی و فرهنگ غربی، جامعه شرقی و جامعه غربی، انسان شرقی و انسان غربی ظاهر می‌شود. در گفتار هویت‌طلب، نقد غرب زدگی و تعیین نقش و شان ملت ایران در برابر غرب استعمارگر از مهم‌ترین عناصر معرفتی تلقی می‌شود. مهم‌ترین هنجارهای گفتار هویت‌طلبی شامل دو هنجار اصالت و بومی‌گرایی می‌گردد. این امر موجب توهم فلسفی در زمینه آموزش مفاهیم، هنجارها و ارزش‌های مدرنیته می‌شود و فرهنگ جدیدی را برای ترجمه و شناخت مدرنیته ایجاد می‌کند که معطوف به مطلق‌های اخلاقی و سیاسی است. ایدئولوژیک کردن حیات فرهنگی در نتیجه طرح رهاسازی تجدد با تکیه بر ادعای بومی‌گرایی فرهنگ کهن بُعد هویتی این گفتار سیاسی را می‌سازد. این الگوی هویتی در واقع همان صورت دادن بومی‌گرایی ذیل تعبیر اصلی مدرنیته ایدئولوژیک می‌باشد و به ساخت شخصیت شرقی، شخصیت مسلمان، شخصیت جهان‌سومی منجر می‌گردد.

گفتار سیاسی هویت‌طلب بر اساس دیدگاه خاص خود نسبت به عقلانیت انتقادی؛ جایگاه جهان‌فرهنگی؛ و جهان‌بینی‌های معرفتی، هنجاری، و هویتی‌اش موجب ایجاد اندیشه سیاسی خاصی می‌گردد. بنابر این گفتار سیاسی، متفکر هویت‌طلب در پی تولید و انتقال آن چنان اندیشه سیاسی است که دارای ویژگی‌های زیر است. اولاً این اندیشه صبغه‌ای آرمانی و ایدئولوژیک دارد. ثانیاً دارای مضامین کلی است و در زمره اندیشه‌های توتالیتر جای می‌گیرد. و ثالثاً بومی‌گرایی و اصالت‌طلبی مهم‌ترین شناسه‌های آن به شمار می‌روند به گونه‌ای که دو شرط اساسی تولید این اندیشه را تشکیل می‌دهند (رامین جهانگلو: ۱۳۸۴، ۱۲۴ و ۱۲۵).

گفتار سیاسی هویت‌طلب چندی است که مورد نقد برخی از متفکران قرار گرفته است که به نام اصحاب اندیشه معاصر شناخته می‌شوند. از منظر معاصران ابراد اساسی گفتار سیاسی هویت‌طلب ذیل چهار مقوله خلاصه می‌شود؛ اول آن که هویت‌طلبی در برابر تجدد و فرایند متجدد شدن دست به تقلیل می‌زند و با نقدی یگانه‌گرا با آن برخورد می‌کند. دوم این که جستجوی یوتوپایی اندیشه هویت‌طلبی با مجموعه‌ای از کاستی‌ها و ابهامات هستی‌شناختی همراه می‌شود. به عنوان مثال، دلمشغولی‌های ایدئولوژیک این گفتار سیاسی با ابعاد از واقعیات سیاسی نوع ایرانی، متاسفانه فاقد یک تحلیل نظام‌مند و منسجم از موارث فلسفی غرب و تاریخ جدید ایران است. سوم آن که گفتار سیاسی هویت‌طلبی با غرب برخورد ایدئولوژیک کرده و اصلاً به تفاوت سیستم‌های اجتماعی غربی توجه نمی‌کند و بنابر این نسخه‌ای واحد برای تمامی آن‌ها می‌پیچد. و چهارم این که توجه بیش از حد به مساله بومی‌گرایی و اصالت‌گرایی در برابر روند جهانی شدن و سیر گفتگو میان تمدن ایرانی و تمدن

غربی موجب شده است که گفتار هویت‌طلبی هر گونه نگرش و روش گفتگویی با مدرنیته را به تعویق اندازد.

#### ۴. گفتار سیاسی معاصر

مساله اصلی برای گفتار معاصر فهم و درک هر چه بهتر و عمیق‌تر مبانی سنت از یک سو، و اصول فکری و فلسفی تجدد از سوی دیگر به منظور امکان ایجاد رابطه گفتگویی با جهان امروز است. این گفتار با نگاه و نگرش انتقادی به ردپای گذشته اندیشه در ایران، همزمان از طریق نفی هرگونه تعصب و خشونت به فراسوی گذشته می‌رود. امروزه تجدد یکی از مفاهیم کلیدی در مناقشات و مباحثات اندیشگی ایرانی است. درگیری ایران با پروژه تجدد به این مساله برمی‌گردد که ایران با نهادهای مدرن و مفاهیم سیاسی برخاسته از آن مانند مردم‌سالاری و حقوق بشر و غیره آشنا شده است و در پی ایجاد آنها می‌باشد. از منظر گفتار معاصر برای این کار لازم است که به پرسش اصلی روشنگری بازگشت؛ باید به این پرسش برگشت که چگونه از حالت طفولیت فکری بیرون آمده و به سطحی از اندیشه رسید که در آن، پروژه‌هایی مانند مردم‌سالاری طرح شوند؟ طرح پرسش فلسفی زمان حاضر آن است که ما در کجای جهان ایستاده‌ایم؟ چه رابطه‌ای با فرهنگ ایران داریم؟ چگونه می‌توانیم جامعه مدنی توسعه نیافته ایران را بیشتر گسترش دهیم؟ پروژه زنده برای گفتار سیاسی معاصر آن است که چگونه می‌توان از عقل استفاده عمومی و انتقادی کرد؟ و عقل چه نقشی می‌تواند در گستره همگانی و تعیین پروژه‌های سیاسی - اجتماعی داشته باشد؟ اما توجه به عقل و عقلانیت به معنی تقلید از غرب نیست؛ نباید تقلید کرد و از این رو با هرگونه مد‌گرایی مخالف است. پروژه‌های سیاسی گفتار معاصر تاکید می‌کنند که مساله ما این است که نمی‌توانیم میان بر بزنیم؛ ما اگر بخواهیم جهانی فکر کنیم باید به همه لغزش‌ها و بحران‌های مدرنیته که پسا مدرن‌ها روی آن انگشت می‌گذارند توجه داشته باشیم. تقلیدی که ما در ۱۵۰ سال گذشته می‌کنیم آن است که از عقل ابزاری مدرن تقلید می‌کنیم. با طرح فلسفی مدرن در جامعه ایران می‌توانیم شیوه اندیشه انتقادی را جا بیندازیم. نتیجه این امر دو چیز است: الف) دست برداشتن از تقلید از عقل ابزاری و برقراری توازن میان عقل ابزاری و عقل انتقادی ب) توجه به سه لایه فرهنگی خودمان و شناخت هویت خودمان در صحنه جهانی. طرح پرسش فلسفی در درجه اول این است که ما که هستیم؟ نقش ما در جهان امروز چیست؟ پاسخ اول ممکن است ایرانی بودن ما را به سه لایه تمدنی بسته کند. توجه به سه لایه تمدنی ما را متوجه این نکته می‌کند که مدرنیته بد فهمیده شده است. از منظر گفتار معاصر، ایران امروز آمیزه‌ای است از نمایندگان و لایه‌های مختلف تمدنی و یکی از وظایفی که فلسفه و فکر فلسفی در ایران دارد این است که با

نمایندگان مختلف فکری و قومی و تمدنی بتواند وارد گفتگو شود. نتیجه این گفتگو می‌تواند این سه لایه تمدنی را به هم مرتبط ساخته و پرسش ایرانی بودن را در عصر حاضر مطرح سازد.

اصحاب گفتار معاصر در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود غالباً از فلسفه معطوف به عقل ارتباطی استفاده می‌کنند. در این فلسفه هستی‌های اجتماعی ماهیتی قراردادی و ساخته شدنی می‌یابند و طی فرایندهای کنش ارتباطی و از طریق رسانه‌های ارتباطی و به خصوص زبان ایجاد می‌شوند. گفتار معاصر به لحاظ هستی‌شناسی از سه جهان عینی، اجتماعی، و ذهنی سخن می‌گوید. معرفت‌شناسی این گفتار مبتنی بر عقلانیتی است که در حین گفتگو و کنش ارتباطی شکل می‌گیرد. در این معرفت‌شناسی می‌توان از عقل ارتباطی حرف زد که برآمده از سه نوع عقل ابزاری، عقل عملی، و عقل زیبایی‌شناختی است.

هواداران گفتار معاصر معتقد هستند که برای تولید اندیشه سیاسی جدید می‌باید راه را برای مبادله و داد و ستد غیرتقلیدی و غیرتصنعی و مبتنی بر گفتگو با تجدد هموار کرد؛ بنابراین ضرورت قرار گرفتن در یک وضعیت گفتگویی به منظور اتخاذ یک موضع جهانی است تا گفتار سیاسی ایرانی به وسیله جهان جدی گرفته شود. به این ترتیب آن‌ها ضمن انکار عقلانیت ابزاری تجدد، خواهان تولید اندیشه‌ای غیرتقلیدی هستند که به گفتگوی سنت سیاسی ایرانی با ارزش‌های نوین ختم می‌شود. هواداران اندیشه معاصر از آبخور مکاتب گوناگون فکری غرب و بعضاً ترکیب آن‌ها با اسلام سیراب می‌شوند. سنت‌های مختلف مارکسیسم نو، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، پست مدرنیسم و لیبرالیسم بر آن‌ها موثر بوده است. تعبیر و تفسیر مجدد و نواندیشانه سنت دینی یکی از ویژگی‌های مشترک این گفتار است. از این رو اصلاح دینی و بازخوانی سنت سیاسی یکی از علایق فکری آن‌ها را تشکیل می‌دهد.

بنیان‌های فرهنگی گفتار معاصر در واقع همان نگاه‌های انتقادی آن به دو گفتار پیش از خود، و در تقابل با آن دو است. عمده‌ترین بنیان‌های فرهنگی این گفتار در شش ویژگی خلاصه می‌شود. اول آن که این گفتار مخالف با جنبه‌های ایدئولوژیک گفتار هویت‌طلب است. دوم این که با ایده‌الیسم و عقلانیت ابزاری گفتار پیشرفت‌گرا مخالفت می‌کند. سوم آن که خصیصه گفتگویی در کلیت گفتار معاصر سرایت کرده است به طوری که مفهوم تجدد و ضرورت درک و فهم عمق و فلسفی آن از یک سو، و فهم انتقادی سنت بومی از سوی دیگر همواره مورد تأکید قرار می‌گیرد. چهارم این که موقعیت روش شناختی این گفتار بواسطه دو نظریه عمده فلسفی قابل تمایز است: اول گسترش اندیشه ضد کمال‌گرایی و اتوپایی برپایه خود اندیشی و گرایش درون‌ذهنی؛ و دوم پافشاری بر تبادل اندیشه غیرتقلیدی و گفتگو با ارزش‌های نوین غربی. پنجم آن که گفتار معاصر پذیرش وضع کثرت‌گرایانه ارزشی و اخلاقی

را می‌پذیرد از این رو در این گفتار فرایند گذر از وضعیت ضدیت به وضعیت رقابت با دنیای متجدد اتفاق می‌افتد. ششم این که وضعیت تجدد به معنای توجه فکر مدرن به کنونی بودن و معاصر بودن است. معاصر بودن تجدد با فکر مدرن به معنای برخورداری از وضعیتی عقل محور است. تجدد از طریق این روند عقل محوری بنیاد سیاسی خود را طرح می‌کند. بنابر این گفتار معاصر می‌باید سیاست خود را در ارتباط با روند عقل‌گرایی شکل دهد. هنگامی که بنیان‌های فرهنگی فوق در خدمت تولید گفتار سیاسی قرار می‌گیرند به پیدایش آن چنان گفتار سیاسی منجر می‌شوند که می‌باید دارای ویژگی‌های اساسی زیر باشد: اول این که گوهر بنیادی میراث نوین اندیشه ایران می‌باید ملقه‌ای باشد میان پذیرش ارزش‌های جهانی و اعتقادات خاص‌گرا در شرایط ملی؛ ترکیبی میان پیوستن به اندیشه مردم سالاری و سازش با اندیشه ولایت فقیه. دوم آن که اندیشه سیاسی معاصر باید در صدد یک رویارویی فلسفی با پدیده لیبرالیسم در اندیشه نوین ایرانی باشد؛ نوعی ارزیابی لیبرالیسم و پیامدهای فلسفی و جامعه شناختی مفهوم تجدد برای جامعه ایران. نمود این گرایش در بازگشت اندیشه سیاسی به موضوع دوگانه استقلال و خوداندیشی نمایان است. سوم این که اندیشه سیاسی معاصر می‌باید به جنبه‌های تفهیمی و انتقادی تجدد توجه کند که نمادهای آن در عرصه سیاست عبارت از مردم سالاری، حقوق بشر و جامعه مدنی است. چهارم آن که اندیشه سیاسی معاصر باید بر خلاف اندیشه سیاسی هویت‌طلب بر مفهوم آزادی منفی بجای آزادی مثبت تاکید کند (رامین جهانگللو: ۱۳۸۴، ۱۴۰ و ۱۴۱). پنجم این که گفتار سیاسی معاصر جهان‌فرهنگی جدید ایران را سه لایه‌ای می‌بیند از این رو تلاش می‌کند با سه لایه باستانی، اسلامی و متجدد ایران وارد گفتگو شود.

سه گفتار سیاسی بالا، نه تنها به لحاظ تاریخی در تاریخ اندیشه جدید ایران به منصف ظهور رسیدند بلکه به لحاظ معرفتی و منطقی نیز می‌باید بدین صورت در جهان‌فرهنگی جدید ایران ظاهر می‌شدند. رامین جهانگللو رابطه منطقی سه گفتار سیاسی را به خوبی توضیح داده است. بر اساس توضیح او منطق پیدایش و تحول این سه گفتار، برخاسته از وضعیت گذار جامعه ایران در تاریخ دوره جدید آن است. در توضیح پیدایش و تحول هر یک از سه گفتار دوره جدید تاریخ ایران باید گفت که مساله پیشرفت زمانی برای جامعه ایرانی مطرح شد که با ورود ایران به دوره جدید تاریخش این پرسش اهمیت اساسی یافت که در شرایط جدید جهانی چرا ما مانند سابق نیستیم؟ راز عقب ماندن ما از غرب چیست؟ نخستین پاسخ به این پرسش که به گفتار پیشرفت‌گرا مشهور شد، پاسخی ناشی از خودباختگی، سردگمی، و میل به جبران فوری عقب‌ماندگی بود. اما به تدریج مشخص شد که تجدد برای ایرانی با تقلید سطحی از غرب یا اخذ تحولات سیستمی جوامع متجدد به وجود نمی‌آید. افراط گفتار پیشرفت‌گرایی در



تجدد پذیری در گفتار هویت طلبی به صورت تفریط در تجددگریزی نمود یافت. این امر پس از آن پیش آمد که میان سیستم اجتماعی متجدد شده با جهان فرهنگی موجود تعارض پیش آمد. از آنجا که افراط در تجدد پذیری مشکل دوره گذار ایران را حل نکرد بنابر این مبارزه با آن به عنوان راه حل دوره گذار مطرح شد. از این زمان است که گفتار پیشرفت‌گرایی جای خود را به گفتار هویت طلبی می‌دهد. در این مرحله مساله تجدد برای جامعه ایران به این صورت مطرح شد که ما که هستیم؟ جهان فرهنگی ما در سده ۲۰ و ۲۱ چه می‌تواند باشد؟ در برابر، جهان فرهنگی غرب چیست؟ این پرسش به وسیله گفتار هویت طلب به صورت نفی مولفه‌های تجدد پاسخ یافت. اما نفی تجدد با پذیرش مدرنیزاسیون - که امری اجتناب ناپذیر می‌نماید - نمی‌تواند وضعیت دوره گذار ایران را توضیح دهد. بنابر این برای یافتن پاسخی دقیق‌تر از کیستی ایرانی بود که گفتار معاصر ناگزیر شد درباره تجدد و شکل‌گیری عقل مدرن و تمدن جدید فکر کند تا بتواند رابطه ایرانی را با آن تعیین کند. بنابر این پرداختن به مساله هویت ایرانی بود که جهان فرهنگی ایران را به سوی توجه به فلسفه مدرن و گفتگو با عناصر تشکیل دهنده آن سوق می‌دهد (رامین جهانگللو: ۱۳۸۴، ۲۰۱ و ۲۰۲). به عبارت روشن‌تر، پیدایش سه گفتار فوق ناشی از مقتضیات دوره گذار جامعه ایرانی در تاریخ دوره جدید آن است. تاریخی که از حدود دویست سال پیش آغاز می‌شود و تاکنون نیز ادامه دارد.

##### ۵. تاریخچه وضعیت گذار اندیشه سیاسی جدید ایران

وضعیت گذار موجب پیدایش اندیشه سیاسی جدید ایران گشت. این وضعیت حاصل شرایطی است که طی آن جامعه ایرانی به دنبال تحولات سیستمی که در جهان مادی آن روی داد به تدریج از وضعیت سنتی خود خارج گشت. در پی تغییر در پیوستگی‌های سیستمی در جامعه ایران تغییراتی نیز در جهان‌فرهنگی آن شروع شد. در فاصله میان دهه دوم حکومت قاجار تا پیروزی انقلاب مشروطیت، افقی در برابر منورالفکران، دولتمردان اصلاح‌طلب و برخی از لایه‌های روحانیت ایجاد شد که به افق عقب‌ماندگی و نیاز به پیشرفت تعبیر شد. با گشایش این افق بود که گفتار سیاسی پیشرفت‌گرا در جهان فرهنگی ایران ظهور کرد. افق عقب‌ماندگی احساس نیاز به تغییرات مادی و سیستمی را در ابعاد گوناگون زندگی ایرانی آشکار کرد. پیامد این امر آن شد که عناصر وضعیتی جدید وارد وضعیت سنتی جهان‌فرهنگی ایران شد و نسخه ایدئولوژیک شده‌ای از مدرنیته لیبرالی - که در کلام منورالفکران و برخی دولتمردان اصلاح طلب نمایان شد - روایت شد که بر اساس آن گسست کامل از وضعیت سنت و طرد عناصر وضعیتی آن خواسته شد. در چنین وضعیتی اندیشه‌های سیاسی سنتی ایران - تحت عنوان نظریه ایران‌شهری، شریعت‌نامه‌ها و فلسفه سیاسی سنتی - طرد و اندیشه

سیاسی جدید اروپا - به مرکزیت فرانسه و پس از آن قفقاز و عثمانی - جایگزین آن گشت. مدرنیته آغاز پله حکومت خرد معرفی گشت و وضعیت مدرن همسنگ **جامعه بخردانه** تعریف شد. جامعه‌ای که در آن خرد نه تنها کنش‌های علمی و فعالیت‌های فن‌آورانه را تعیین می‌کرد، بلکه به شیوه حکومت و زندگی سیاسی و به حیات اداری جامعه نیز شکل می‌داد. خرد اسلحه انتقادی دانسته شد که علیه اقتدار نیروهای سنتی - که در این زمینه کهنه معنا می‌شد - به کار می‌رفت و یگانه اصل سازماندهی زندگی اجتماعی و فردی تلقی می‌گشت. خردی که پیوسته به درون‌مایه **زمینی کردن زندگی** و در نهایت گسستن از هرگونه افسون **هدف غایی** بود. در پی چنین درکی بود که مدرنیته، گسترش نیروی اداری دولت، توسعه علمی و فن‌آوری دانسته شد؛ توسعه‌ای که در پی دگرگونی‌های اجتماعی و پشت سر نهادن بسیاری از سنت‌ها و باورهای کهنه فرهنگی ایجاد شده بود (بابک احمدی: ۱۳۷۳، ۱۰). فلسفه روشنگری در کنش سیاسی به انقلاب فرانسه رسید و به شکل حکومت مشروطه تعریف شد. اما سه دستاورد معرفتی، هنجاری و هویتی برای جهان‌فرهنگی جدید ایران به همراه آورد. طبق روایت فریدون آدمیت ورود اندیشه فلسفی و اندیشه سیاسی اروپایی عناصر معرفتی چندی مانند ناسیونالیسم، حکومت قانون، مشروطیت، سکولاریسم، اصلاح دین، اصالت تجربه، اصالت طبیعت، نقد ادبی، تاریخ‌نگاری انتقادی، زبان‌شناسی، نقد سنت، خردگرایی، داروینیسم اجتماعی، حاکمیت مردمی، اقتصاد آزاد، عدالت اجتماعی و مانند آن را وارد ذخیره فرهنگی جهان ایرانی کرد. به همین نحو هنجارهای جدیدی مانند آزادی‌خواهی، استعمار ستیزی، تازی ستیزی، عدالت‌خواهی، تحول طلبی در خط فارسی و الفبای آن، اصلاح طلبی، تسامح مذهبی، ملیت‌خواهی، ترقی‌گرایی و هنجارهای بسیاری مانند آن به جهان فرهنگی جدید اضافه گشت. در نتیجه ورود چنین عناصری بود که هویت سنتی ایرانی طرد و هویت اروپایی به مثابه هویت نوین ایرانی تبلیغ شد.

اندیشه سیاسی معاصر (۱۳۷۰ - ...)	اندیشه سیاسی هویت اندیش (۱۳۲۰ - ...)	اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا (۱۱۹۰ - ۱۳۲۰)
علمای سنتی علمای اجتهادگرا سنت‌گرایان معرفت‌گرایان: عرف‌گرایان و اسلام‌گرایان	علمای سنتی سنت‌گرایان علمای اجتهادگرا تجددگرایان: عرف‌گرایان (لیبرال‌ها و رادیکال‌ها) معرفت‌گرایان فردیدی	علمای سنتی تجددگرایان انتقادی اصلاح‌گرایان
چالش اساسی: تجدید سنت و «رابطه سنت و مدرنیته» ویژگی‌ها: مطالعات آکادمیک	چالش اساسی: هویت‌یابی ویژگی‌ها: رویارویی نخبگان سیاسی با متفکران با هر نوع گرایش فکری	چالش اساسی: عقب- ماندگی و پیشرفت ویژگی‌ها: ارتباط نخبگان فکری و فرهنگی با نخبگان سیاسی

شکل ۶: سه گفتار سیاسی جدید ایران

مشارکت‌کنندگان در گفتار پیشرفت‌گرا شامل دو نسل از روشنفکران و بخشی از علمای اصلاح طلب سنتی بودند. دسته اخیر از آن‌جا که به عنوان حاملان سنت طرد شده بودند بنابراین این بازتعریف آن‌ها از وضعیت گذار و شیوه عمل در گفتار پیشرفت‌گرایی عملاً به کناری گذاشته شدند. نسل اول منورالفکری ایران در بازتعریف وضعیت گذار به منظور دفاع از استقلال ایران در پی انطباق نهادهای سیاسی اروپایی مانند مفهوم حکومت مبتنی بر قانون یا مفهوم تفکیک قوا با اوضاع و احوال مادی و سیستمی دوره قاجار برآمدند. در حالی که نسل دوم روشنفکران ایرانی که در دوره رضا شاه پهلوی بروز کردند - و بیشتر تکنوکرات‌های اصلاح طلب می‌نمودند تا روشنفکران رسمی - به دنبال آن بودند که ساختار جامعه ایران را به شیوه‌ای نظام‌مند نوسازی و دنیوی کنند. آن‌ها بدین منظور تلاش کردند از طریق ترجمه‌ها و مکتوبات خود فضای فرهنگی را ارتقا بخشیده و ایده‌های اروپایی و جدید را به صورت آگاهانه وارد جهان‌فرهنگی ایران کنند (رامین جهانگلو: ۱۳۸۴، ۱۱۸ و ۱۱۹). بنابراین با توجه به آنچه که گذشت آشکار می‌شود که درگفتار پیشرفت‌گرا دگرگونی منابع مادی و لزوم تغییرات سیستمی عاملی بود که توجه به جهان‌فرهنگی را ضروری ساخت و از این رو، توجه به جهان-فرهنگی جنبه ثانویه یافت که ناشی از ضرورت توجه به جهان مادی و عناصر سیستمی بود. از این‌رو، اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا در پی طرد اندیشه سیاسی سنتی، اندیشه‌ای تقلیدی و اروپایی بود که سعی می‌کرد بکلی جانشین اندیشه سیاسی سنتی گردد.

اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا دو ویژگی اساسی دارد که بر اساس همان ویژگی‌ها نیز مورد ارزیابی نقادانه قرار گرفته است. ویژگی نخست آن است که اندیشه سیاسی روشنفکران نسل اول با برخورداری از عقلانیت ابزاری و ایده‌ال‌های روشنگری انقلاب کبیر فرانسه و مکتب اثباتی فرانسوی (مشاجرات قبل و بعد از انقلاب مشروطه) همراه بود (رامین جهانگللو: ۱۳۸۴، ۱۳۹)؛ و ویژگی دوم عبارت است از این‌که اندیشه سیاسی نسل اول روشنفکران نگرش تقلیدی دارد و از این‌رو روشنفکران نسل دوم در تداوم همان نگرش به شناساندن تمدن مدرن با رهیافتی سازوار و نظامند به فرهنگ اروپایی می‌پردازند (رامین جهانگللو: ۱۳۸۴، ۱۴۷). بر اساس دو ویژگی فوق دو انتقاد عمده بر اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا وارد است. انتقاد نخست آن‌که حاملان این اندیشه نوعاً روشنفکر به معنی خاص کلمه نبودند بلکه بیشتر شامل اصلاح‌گران یا دولتمردان اصلاح‌طلب و تکنوکرات‌هایی بودند که عقیده داشتند عقلانیت ابزاری می‌تواند معضل دوگانه عقاید عموم گمراه شده و رهبری سیاسی ناآگاه را با چشم پوشی از قدرت گفتمانی - استدلالی سنت‌های سیاسی ایرانی با عقلانی سازی به سبک مدرن غربی بدون سهم نمودن نگرش‌های سیاسی و فلسفی آن برای همیشه حل کند. دومین انتقاد بر اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا آن است که خوشبینی بیش از حد آن به عقلانیت ابزاری و مفهوم پیشرفت و ترقی (اثبات‌گرایی اولیه) به روشنفکران نسل اول و دوم اجازه گفتگوی انتقادی با سنت، و داد و ستد مبتنی بر گفتگو با تجدد را نمی‌داد.

گرچه دو انتقاد اخیر، در واقع دو دلیل فرهنگی افول اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا را بیان می‌کند اما شکست تلاش‌های روشنفکران نسل اول و دوم ایرانی علاوه بر دلایل فرهنگی، متأثر از دلایل مادی و سیستمی نیز بود. این دلایل خود به دو دسته دلایل مادی در سطح کشور و دلایل مادی در سطح بین‌المللی تقسیم می‌شوند. از میان دلایل سیستمی و مادی کشوری بیش از همه سقوط دولت رضاشاه به عنوان مهم‌ترین پشتیبان توسعه ابزاری، ضعف پایگاه اجتماعی هواداران عقل لیبرالی در برابر دو رقیب چپ و اسلام سیاسی، رشد طبقه متوسط، ایجاد نهادهای جدید مانند دانشگاه دارای اهمیت هستند. در حالی که آغاز جنگ سرد و دو قطبی شدن نظام بین‌الملل را می‌توان مهم‌ترین دلایل مادی بین‌المللی در این زمینه دانست. بدین ترتیب افق عقب‌ماندگی تغییر کرد و جای خود را به افق **هویت‌طلبی** داد. اما چرا هویت‌طلبی جانشین عقب‌ماندگی شد؟

روند جایگزینی افق هویت‌طلبی به جای افق عقب‌ماندگی فرایندی طبیعی می‌نماید. شخصیت ایرانی در مواجهه با جهان‌فرهنگی غرب و جهان مادی آن ضمن آشنایی با فرهنگ و جامعه غربی، از فرهنگ، جامعه و هویت خود پرسش می‌کند. ایدئولوژی مدرنیته با ادعای گسست از وضعیت سنتی در تلاش است که ضمن طرد فرهنگ، جامعه و هویت سنتی، عناصر

معرفتی، هنجاری و هویتی خود را جایگزین آن‌ها کند. بدین ترتیب وضعیت گذار، صحنه کشاکش عناصر وضعیتی سنت و مدرنیته می‌گردد و پرسش از هویت مشارکت‌کنندگان در این وضعیت به پرسشی اساسی تبدیل می‌شود.

در گفتار هویت‌طلبی سه دسته از مشارکت‌کنندگان به وجود آمدند: نخست جنبش چپ سیاسی است که از فردای اشغال ایران به دست متفقین با تاسیس حزب توده و سپس احزاب دیگر چپ رشد کرد و گسترش یافت. دوم جنبش‌های اسلام سیاسی است که پس از جنگ جهانی دوم به صورت نهادی ظاهر شدند. و سوم جریان هیدگری ایرانی به سرکردگی احمد فردید است که تأثیری عمیق در جریان‌ات روشنفکری و دانشگاهی ایران پس از جنگ گذاشت. مهرزاد بروجردی فضای فرهنگی و مادی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ را چنین تعریف می‌کند<sup>۱</sup> (مهرزاد بروجردی: ۱۳۸۴، ۱۹۷ - ۱۹۹):

دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ را از بسیاری جنبه‌ها می‌توان نقطه عطفی در تاریخ فکری ایران دانست... در این فاصله زمانی سازمان‌های چریکی مخفی تازه‌ای پا به صحنه سیاسی نهادند و رهیافت جدیدی را به مبارزه سیاسی رواج دادند. هم‌چنین با پیدایش سبک‌های زیبای تازه و نویسندگان نوآور (که بسیاری زنان دانشور را در حلقه خود جای می‌داد) گام‌های بلندی در زمینه ادبیات برداشته شد. همگام با افزایش شمار نویسندگان و روشنفکران، کتاب‌خوانی و انتشارات نیز گسترش یافت. ترجمه آثار خارجی نیز رونق گرفت و در نتیجه بر شمار خوانندگان فرهیخته افزوده شد. مراکز و نهادهای علوم اجتماعی مدرن برپا شد، و سبک تازه‌ای از نثر فلسفی و جامعه‌شناسانه شکل گرفت. سرانجام آن‌که بازگشت بسیاری از استادان جوان از خارج، معیارهای دانشگاهی را بهبود بخشید...

با این‌همه، این دوران اوج گرمی بازار بومی‌گرایی و ضدیت با شرق‌شناسی نیز بود. اینک پرسش از خود و دیگری در کانون داد و ستدهای فکری می‌نشست. در سال ۱۳۴۱، شانزده سال پیش از انتشار شرق‌شناسی ادوارد سعید، آل احمد در غرب‌زدگی خود شرق‌شناسان را مورد انتقاد شدید قرار داد. سپس در ۱۳۴۴ فخرالدین شادمان پیشنهاد کرد رشته‌ای در برابر شرق‌شناسی غربی، به نام فرنگ‌شناسی یا غرب‌شناسی به وجود آید. شادمان، فردید، و آل احمد موفق شدند بسیاری از روشنفکران ایران را قانع کنند که بیماری اجتماعی موجود، آن‌چنان که پیشینیان آن‌ها در قرن پیش تصور می‌کردند، دیگر عقب‌ماندگی نیست بلکه غرب‌زدگی است.

<sup>۱</sup>. با توجه به مقدمه کتاب بروجردی و نقل قول حاضر به نظر می‌رسد که رهیافت او درباره جریان‌شناسی فکری جدید ایران، در گفتار هویت‌طلبی غیر ایدئولوژیک قرار دارد. از این منظر کتاب او نسبت به آثار فرزین وحدت و علی میرسپاسی که از منظر گفتار معاصر به بررسی جریان‌شناسی فکری ایران می‌پردازند قدیمی‌تر می‌نماید.

هویت‌طلبی به دو صورت ایدئولوژیک و غیر ایدئولوژیک تجلی می‌یابد. در این میان هویت‌طلبی ایدئولوژیک عمده‌ترین تجلی آن گفتار است. در حالی که هویت‌طلبی غیرایدئولوژیک همواره در حاشیه گفتار هویت‌طلبی باقی ماند. سازمان یافته‌ترین جریان هویت‌طلبی غیرایدئولوژیک قرائت اسلام لیبرالی یا اسلام دموکراتیک می‌باشد که در اندیشه‌های اسلامی - سیاسی مهدی بازرگان و سازمان نهضت آزادی ایران جلوه‌گر شد. اما دیگر هویت‌طلبان غیر ایدئولوژیک، نه سازمان‌ها بلکه روشنفکران منفردی مانند ناتل خانلری، سید فخر الدین شادمان، منوچهر بزرگمهر و حمید عنایت هستند که هوادار آگاهی عقلانی و آشنایی منطقی با فرهنگ غرب می‌باشند (رامین جهانگل: ۱۳۸۴، ۱۲۳). اما نکته مهم، تحلیل این امر است که اولاً چرا سه روایت چپ، اسلام‌گرا، و هیدگری در گفتار هویت‌طلبی ظهور کرد؟ و ثانیاً چرا این روایت‌های سه‌گانه خصلت ایدئولوژیک یافتند؟

نسل اول و دوم روشنفکری ایران وضعیت مدرن را به وسیله عناصری مانند عقل‌گرایی، اومانیزم، لیبرالیسم، فردگرایی، آزادی، برابری، کارگزاری تاریخی انسان، داعیه معرفت انسان و اصل ترقی و پیشرفت بی‌حد و حصر تعریف کردند. اما این عناصر بیان‌گر **طرح مدرنیته** در افق عقب‌ماندگی هستند. در صورتی که تمامی عناصر وضعیتی برخاسته از مدرنیته به **طرح آن** مربوط نمی‌شوند بلکه برخی از آن‌ها مربوط به **تجربه مدرنیته** یا **مدرنیزاسیون** می‌باشند (حسین بشیریه: ۱۳۸۳، ۲۷۶ و ۲۷۷). طرح اولیه مدرنیته، به واسطه بستر تاریخی و جغرافیایی محل پیاده شدنش در تجربه محصور می‌گردد و در نتیجه آن تجربه مدرنیته ایرانی زاده شد. بنابر این، تجربه مدرنیته در مقایسه با طرح آن تجربه ناخالصی است.

در سایه تفکیک طرح مدرنیته از تجربه آن می‌توان دو دسته از منابع تغییر افق - از عقب - ماندگی به هویت‌طلبی - را در وضعیت جدید ایران از هم باز شناخت. دسته اول مربوط به **منابع فرهنگی** می‌شود که ناشی از ورود عناصر وضعیتی جدید به جهان فرهنگی ایران است؛ عناصری مانند آنچه که ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و مارکسیستی از یک سو، و روایت‌های ایرانی از هستی‌شناسی هیدگری از سوی دیگر، و نقدهای فلسفی - اسلامی افرادی مانند محمد حسین طباطبائی، مرتضی مطهری، و از همه جدی‌تر حسین نصر از سوی سوم، وارد جهان - فرهنگی ایران کردند. به این عناصر باید روایت‌های ترکیبی از سوسیالیسم یا مارکسیسم اسلامی، لیبرالیسم اسلامی و قرائت مذهبی از نقد وجودشناسی هیدگری را افزود. ورود این دسته از عناصر به جهان فرهنگی ایران ناشی از ذهنیت و محتوای طرح مدرنیته است که حاوی تقابل میان دوگانه‌های معرفتی سنت در مقابل تجدد، جامعه متمدن در مقابل جامعه وحشیان، و عقل متجدد در برابر اسطوره می‌باشد (حسین بشیریه: ۱۳۸۳، ۲۷۸ - ۲۸۱). دسته دوم از منابع تغییر افق فرهنگی، از **منابع سیستمی** ناشی می‌گردد؛ منابعی که در نتیجه اجرای طرح مدرنیته در ایران به

وجود آمدند و محدودیت‌هایی را بر طرح اولیه مدرنیته وارد کردند. از مهم‌ترین این عناصر می‌توان به محدودیت‌های طبقاتی، جنسی، ساختار دولت مدرن در قالب حاکمیت ملی، و مردم‌سالاری نام برد (حسین بشیریه: ۱۳۸۳، ۲۸۲-۲۸۱). به منابع سیستمی فوق، باید محدودیت‌های تجربه مدرنیته در سطح بین‌المللی را نیز افزود که به صورت مکاتب ارتدوکسی و تجدید نظرطلبانه توسعه وارد جامعه ایران شدند. بنابر این منابع بین‌المللی و منابع بومی روی هم منابع سیستمی بازتعریف وضعیت گذار تلقی می‌شوند.

به طور کلی می‌توان از چهار منبع سیستمی نام برد که وضعیت مدرن را محدود می‌کنند: نخستین و مهم‌ترین منبع سیستمی که گفتار پیشرفت‌گرا را محدود کرد و موجب تغییر آن شد هویت طبقاتی انسان است که با رشد توسعه سرمایه‌دارانه پس از انقلاب مشروطیت و به ویژه در زمان رضاشاه تشدید شد. نخستین رهیافت‌های انتقادی نسبت به وضعیت لیبرالی به دوران استقرار مشروطیت باز می‌گردد. و همان‌گونه که فریدون آدمیت می‌گوید با افکار رسول‌زاده است که موضوع وضعیت مدرن از دموکراسی سیاسی به دموکراسی اجتماعی و سوسیالیسم تغییر می‌کند (فریدون آدمیت: ۱۳۵۴، ۸۴ و ۸۵). اما در دوران رضاشاه بود که ترکیب اصلاح‌گری تکنوکرات و منافع فردی رضاشاه موجب رشد طبقه متوسط به عنوان مظهر اجتماعی توسعه شد و طبقات تحت سلطه با عنوان طبقات کارگر و دهقان هویت یافتند. در دوران محمد رضاشاه تحولات سیستمی عمیق‌تری مانند اصلاحات ارضی و گسترش سرمایه‌داری وابسته نفتی موجب از بین رفتن طبقه اشرافیت زمین‌دار و ایجاد طبقه جدید بورژوازی کمپرادو گشت. نتیجه حاصل از تحولات سیستمی مزبور آن شد که با ظهور هویت طبقاتی، برخی از انسان‌ها از انسان‌های دیگر انسان‌تر تلقی شوند و نهایتاً انسان بورژوازی معادل انسانیت گردد. به این ترتیب، روایت بورژوازی از مدرنیته توده‌ها و طبقات پایین را از دایره شمول خود بیرون می‌راند و توده‌ها را به عنوان انسان‌هایی که معقول نبوده و دچار هیجانات جمعی می‌شوند و به افراط می‌گریند از وضعیت مدرن خارج می‌ساخت. ظهور انسان به عنوان موجودی با هویت طبقاتی، هویت‌های مذهبی، سنتی و قبیله‌ای را نفی می‌کند و از این رو هویت‌های نفی شده برای اثبات خویش ناگزیر از طرد روایت مدرن لیبرالی می‌شوند. در چنین زمینه‌ای است که ایدئولوژی‌های چپ و اسلامی با روایت‌های مختلف آن ظهور کرده و رشد می‌یابند.

دومین منبع سیستمی محدود کننده وضعیت مدرن لیبرالی تحدید جنسی است. تحدید جنسی وابسته به تفکیک حوزه عمومی از حوزه خصوصی، و جستجوی جایگاهی برای زنان در عرصه خصوصی است. به این ترتیب، طرح مدرنیته انسان‌شناسی تازه از زن عرضه می‌کند که در آن بر ویژگی‌های احساسی و غیرعقلانی و وابستگی به حوزه خصوصی جامعه تاکید می‌کند. بر اساس تحدید جنسیتی وضعیت مدرن، زنان به عنوان جنس طرد شده از تعریف

وضعیت مدرن، هویت جدیدی را می‌جویند و در قالب جنبش‌های اجتماعی زنان نمودار می‌گردند و به جنبش‌های چپ یا اسلامی می‌گریند.

سومین منبع سیستمی محدود کننده وضعیت مدرن لیبرالی در عرصه سیاسی ظاهر می‌شود. کانون تحقق وضعیت لیبرالی و همه عناصر آن در گرو رشد جامعه مدنی بود که می‌بایست در دل ساختار دولت‌های مدرن قاجاری و پهلوی قرار می‌گرفت. بدین سان تقابل دولت و جامعه مدنی یکی از ویژگی‌های وضعیت مدرن لیبرالی می‌باشد. ظهور ساختارهای دولتی جدید - که در انقلاب مشروطه به لحاظ حقوقی، و در دوره رضاشاه به لحاظ سازمانی مستقر گشت - به ویژه پس استقلال کامل آن از طبقات اجتماعی - به برکت درآمدهای نفتی - موجب تضعیف و اضمحلال جامعه مدنی در ایران گشت. همین مساله در مورد نهاد دین نیز اتفاق افتاد. بنابر این جامعه مدنی مطرود هنگامی که نتواند به صورت قانونی و دموکراتیک بروز کند به صورت ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های انقلابی و رادیکال مذهبی و غیر مذهبی جلوه می‌کند.

اندیشه مردم سالاری چهارمین و آخرین منبع سیستمی محدود کننده وضعیت مدرن لیبرالی است که مانند منبع محدود کننده پیشین در عرصه سیاسی نمایان می‌شود. مردم سالاری بر اساس دو برداشت فردگرایانه و جمع‌گرایانه از قرارداد اجتماعی، به دو صورت مردم سالاری سیاسی و مردم سالاری اجتماعی روایت می‌گردد. مردم سالاری سیاسی در قالب ضرورت تضمین آزادی و حقوق فردی وظیفه دولت را محدود به تامین امنیت جانی و دارایی شهروندان می‌کند و مسئولیت کنترل فقر و نابرابری اجتماعی را به جامعه مدنی و اقتصاد آزاد وامی‌گذارد در صورتی که مردم سالاری اجتماعی دولت را موظف می‌کند که نقایص جامعه مدنی و اقتصاد بازار را در زمینه رفاه اقتصادی، نیازهای خدماتی و غیره رفع نماید. سیطره دولت مدرن در وضعیت مدرنیته به همراه منابع مالی - نفتی آن، نوعی مردم سالاری اجتماعی را به خواست عمومی تبدیل می‌کرد که به وسیله طیف‌های از ایدئولوژی‌های چپ و اسلامی تبلیغ می‌شد.

گرچه محدودیت‌های سیستمی بالا، روشن کننده پیدایش ایدئولوژی‌های چپ و اسلامی به عنوان جریان‌های اصلی در وضعیت مدرن ایران است. اما توجه به عوامل محدودیت‌زای سیستمی و چشم پوشی از منابع محدودیت‌زای فرهنگی نمی‌تواند فرایند تغییر افق فرهنگی ایران را از عقب‌ماندگی به هویت طلبی توضیح دهد. برخلاف منابع سیستمی هنگامی که سخن از منابع فرهنگی می‌شود، کانون توجه به ذخایر معرفتی، هنجاری و هویتی وضعیت مدرن جلب می‌شود. گرچه گفتارهای سیاسی چپ به نقد درون تجدیدی دست یازیده‌اند اما نخستین دیدگاه انتقادی برون تجدیدی به وضعیت مدرن به وسیله محمد حسین طباطبائی و مرتضی مطهری بازتعریف شد. این دو از سنت فلسفه اسلامی استفاده کردند تا تعریف وضعیت چپ و



لیبرالی مدرن را نقد کنند و در این کار توفیق یافتند (سروش: ۱۳۸۴، ۳۱). اما بیش از آن دو حسین نصر است که به دلیل آشنایی تفصیلی از پروژه مدرنیته و مبانی فلسفی آن توانست نقد فلسفی - کلامی علامه طباطبائی را به نقدی سنت‌گرایانه تبدیل کند<sup>۱</sup>.

تفاوت دیدگاه طباطبائی و نصر همان تفاوتی است که هگل میان تاریخ آغازین (Ursprünglich) و تاریخ اندیشیده (Reflektierte) قائل شده است. تاریخ آغازین در تفکر هگل، برای مثال، به تاریخ‌نگاران یونانی مانند هرودت یا توسیدید مربوط می‌شود که خود در رویدادها شرکت می‌کردند و تجربه‌های زیسته‌شان را به سطح اندیشه می‌آوردند، حال آن‌که تاریخ اندیشیده به کل تمدن می‌پردازد و جز از بیرون و از طریق واپس‌نگری و نگاه به گذشته نمی‌توان آن را دریافت.

این گوشه‌ای از تفاوت میان علامه طباطبائی و حسین نصر است. علامه طباطبائی به نوعی دست‌اندرکار تاریخ آغازین است و تاریخ خودش را روایت می‌کند، و وجودش تجسم آنات غنی دانشی است که خود امانت‌دار و حامل آن است. اما نصر از نظر تاریخی، و از نظر هستی‌شناختی، معادل او نبود. او به کل روند تجدد می‌نگرد. میان آن دو شکاف‌های مدرنیته، درام‌های عظیم اندیشه، دنیوی شدن جهان، نیهیلیسم، و گریز خدایان وجود دارد. از این نظر، نصر با گذشته‌نگری، تفکری را که از نظر تاریخی در ماقبل رویدادهای مدرن قرار دارد، بازآفرینی می‌کند. اما با قراردادن آن در منظومه‌ای که به همان تفکر مربوط می‌شود، یعنی با قراردادن آن در پیش از تاریخ روح، به آن جان دوباره می‌دهد. این بازآفرینی از طریق سنت‌گرایی (traditionalism) انجام می‌گیرد که خود از دستاوردهای آگاهی غربی است. بدین سان، تفکر ماقبل مدرن ایرانی با گذشتن از صافی نگاه غربی احیا می‌گردد، و از نو جوان می‌شود. عقاید سنت، تجارب و آراء مدرن را در می‌یابد و آن‌ها را آگاهانه طرد می‌کند. در نتیجه، نصر سنت ایرانی را برای میراث فرهنگی جهانی دست‌یاب و دست‌رس می‌سازد - چیزی که علامه طباطبائی، با آن‌که علامه‌ای بی‌بدیل بود، هرگز یارای آن را نداشت. حسین نصر خود در توضیح دیدگاه سنت‌گرا می‌گوید (حسین نصر: ۱۳۸۰، ۱۳۲ و ۱۳۳):

زبان‌های گوناگون پیش از دوران جدید، از اصطلاحی دقیقاً منطبق با سنت، یعنی اصطلاحی که قائلان به منظر سنت‌گرایانه، انسانیت ماقبل دوران جدید را با کمک آن تعریف می‌کنند، استفاده نمی‌کردند. استغراق انسان ماقبل دوران جدید در عالمی آفریده سنت عمیق‌تر از آن بود که او را به تعریفی جامع‌تر از این مفهوم نیاز افتد... انسان‌های عادی در عوالمی چنان سرشار از چیزی که اینک سنت می‌نامیم، زندگی می‌کردند که هیچ‌گونه درکی از مفهوم

<sup>۱</sup>. پروژه مرتضی مطهری بیش‌تر روایتی کلامی - ایدئولوژیک است تا فلسفی - کلامی.

جداگانه‌ای موسوم به سنت، آن گونه که تعریف و تنسيق آن در جهان جديد ضرورت يافته است، نداشتند. آن‌ها از وحی، از حکمت، از امر قدسی آگاهی داشتند و درباره دوره‌های زوال و انحطاط تمدن و فرهنگ خویش نیز چیزهایی می‌دانستند، ولی هیچ تجربه‌ای از یک عالم کاملاً دنیا زده و سنت ستیز که تعریف و تنسيق سنت را ایجاب کند، چنان‌که امروزه ایجاب می‌کند، نداشتند. به یک معنا تنسيق نظرگاه سنتی و اظهار مجدد منظر سنتی تمام و کمال، که شبیه جمع‌بندی همه حقایق تجلی یافته در دور کنونی تاریخ بشر است، مجال طرح نمی‌یافت مگر در سپیده‌دمان «عصر ظلمت» که در عین حال، هم نشان از یک پایان دارد و هم از شبی که طلوعه یک صبح شکوه‌مند نوین است. فقط پایان یک دور تجلی، جمع‌بندی کل آن دور و ایجاد ترکیب و پیوندی را که از آن پس به عنوان بذری برای یک دور جدید به کار می‌آید، ممکن می‌سازد.

دومین دیدگاه انتقادی برون تجدیدی نسبت به وضعیت مدرن به وسیله احمد فردید (۱۲۹۱-۱۳۷۳) بیان شده است. فردید نخستین فیلسوف ایرانی است که با فلسفه غرب و طرح مدرنیته آشنا می‌باشد. بیشترین سهم او آماده کردن نوعی روایت سیاسی هیدگری در بستر ایران است. فردید شارح برجسته فلسفه آلمان و هیدگر بخصوص از دهه ۱۳۴۰ به بعد می‌باشد که سهم قابل توجه در تحول روایت‌های روشنفکرانه‌ای دارد که به انقلاب اسلامی منجر شد. او با بازتعریف وضعیت گذار تحت تقابل دوگانه شرق/ غرب با استفاده از مفاهیم فلسفی به عاریت گرفته از هیدگر استدلال می‌کرد که حقیقت چیره دوران گذار تمدن غرب است که همه ممالک اسلامی و اقوام شرق را از سنن فرهنگی و ودایع تاریخی خود تهی کرده است. روایت فردید روایتی به شدت ایدئولوژیک است زیرا از سویی مبتنی بر نوعی دعوی است که به موجب آن رشد تهی و ظاهری تمدن غربی، تهدیدی مستقیم برای اعتبار فرهنگ‌های محلی غیر غربی می‌باشد و از سویی دیگر، حاوی دعوت به مبارزه با آن تهدید از طریق اعاده یک خاطره فرهنگی پاک شده و بدست آوردن گذشته دزدیده شده است. مضمون تعالیم فردید به وسیله روشنفکرانی مانند جلال آل‌احمد، احسان نراقی، داریوش شایگان، داریوش آشوری، رضا داوری اردکانی، محمد مددپور و دیگران - دستکم در مقطعی از حیات فکری‌شان - از دهه ۱۳۴۰ تاکنون تداوم یافته است. فردید و هواداران او به بازتعریف انتقادی وضعیت گذار ایران بر اساس آموزه‌های هیدگر و روایت کربنی از آن می‌پردازند در صورتی که ایران دوره گذار هنوز وضعیت مدرن خود را تعریف نکرده است و عناصر وضعیتی آن را بدرستی نمی‌شناسد. آیا نمود چنین وضعیتی را می‌توان به عنوان پیشرفت در وضعیت گذار ایران دانست. رامین جهانگللو در پاسخ بدین پرسش چنین می‌گوید (رامین جهانگللو: ۱۳۸۴، ۸۲ و ۸۳):

لغزش روشنفکری ایرانی به پسامدرنیسم را نباید به عنوان پیشرفت در اندیشه مدرن قلمداد کرد. شرایط پسامدرنیسم در ایران را باید به عنوان پیامد فروپاشی **عقلانیت انتقادی** در میان اکثریت روشنفکران ایرانی دانست. احتمالاً مناسب‌ترین مصداق برای درک ماهیت این وضعیت فکری در ایران **انفجار به درون** است. طرح به هم ریخته مدرنیته در ایران با از دست دادن معنای خود، به درون منفجر می‌شود. در نتیجه این درون‌ریزی، کنش‌های نهادی به صورتک‌هایی از خود تبدیل می‌شوند و سپس صورتک‌ها به عنوان وجوه واقعی و عملی در ادامه زندگی خود در می‌آیند. آنچه از فروپاشی **عقلانیت انتقادی** سر برمی‌کند، القائات و بازتاب‌های شناور چیزهایی است که زمانی از زمینه سیاسی و فرهنگی برتابیده بود. این فرایند به واسطه یک رفتار و حالت سیاسی غیر عقلانی، که از بی‌علاقگی و نفرت به سیاست‌های جهانی و ملی نشأت می‌گیرد، کامل می‌شود و به صورت فردگرایی خودخواهانه، بازار مدار و بدون موضوع که امروزه به چشم می‌بینیم، نمود عینی می‌یابد.

اینک با توجه به آنچه که گفته شد می‌توان به پاسخ‌گویی دو پرسش پیشین پرداخت. پرسش نخست آن است که چرا در گفتار هویت طلبی سه ایدئولوژی چپ، فردی‌دیسلم، و اسلامی سربرآورد و پرسش دوم این است که چرا ایدئولوژی‌های برآمده در این گفتار خصلتی ایدئولوژیک می‌یابد؟ در پاسخ به دو پرسش حاضر باید گفت که جامعه ایران در سایه تلاش برای یافتن چرایی عقب‌ماندگی ایران، اندیشه سیاسی پیشرفت‌گرا به درک ضرورت مدرنیاسیون نایل شد اما نتوانست از طرح مدرنیته درک درستی بدست آورد. نتیجه این امر آن شد که در گفتار عقب‌ماندگی وضعیت مدرن ایران، تقلید از اندیشه سیاسی اروپایی لازم دانسته شود. اما این لزوم از کجاست؟ در پاسخ باید گفت که در روند ورود ایران به دوره گذار سرعت انتقال چیزهایی که از طریق واسطه‌های پول و قدرت منتقل می‌شوند نسبت به چیزهایی که از طریق واسطه زبان منتقل می‌گردند بیشتر است. بنابراین این تحولات سیستمی نسبت به تحولات فرهنگی سریع‌تر ظهور و بروز می‌یابد. و به همین دلیل است که در جامعه ایرانی مدرن شدن در زندگی اجتماعی و سیاسی با سابقه‌تر از مدرنیته می‌باشد. تحولات سیستمی اواخر دوره قاجار و دوره پهلوی اول موجب پیدایش ساختارهای صوری دولت مدرن می‌گردد اما به دلیل انتقال ناقص و با تاخیر، نظام حزبی، جامعه مدنی و دیگر ساختارها و کارکردهای آن در نظام سیاسی ایران به صورت ناکارآمد جلوه می‌نماید. شکل صوری نظام سیاسی مدرن در هم‌جواری با جهان‌فرهنگی ماقبل مدرن ایران و در نتیجه با اندیشه سیاسی پیشامدرن آن ناهمخوان است. در چنین وضعیتی اندیشه سیاسی مدرن به صورت مد (mode) وارد جهان‌فرهنگی می‌گردد اما با اندیشه سیاسی سنتی و بومی ایران تعارض می‌یابد. اندیشه سیاسی مدرن برای هویت‌دهی به خود اندیشه سیاسی بومی و سنتی ایران را در غیریت و

**تضاد** با خود قرار می‌دهد و از این روست که اندیشه سیاسی مدرن رنگ و بویی ضد بومی و تقلیدی می‌یابد و مقاومت اندیشه سیاسی بومی را سبب می‌گردد. مقاومت در برابر اندیشه سیاسی اروپایی و وضعیت مدرن لیبرالی در سه عرصه پیشامدرن، مدرن، و پسامدرن تعریف می‌شود. در عرصه پیشامدرن افق فلسفی - کلامی علامه طباطبائی در نهایت به دست حسین نصر به صورت گفتار سنت‌گرایی بازتعریف می‌گردد. این روایت از سنت نسبت به مبانی نظری و بنیادی دنیای مدرن دیدگاه انتقادی رادیکالی دارد به گونه‌ای که به هیچ وجه حاضر نیست که پاره‌ای از عناصر مدرنیته را در خود جذب کند. بازتعریف انتقادی مدرن از اندیشه سیاسی اروپا محور و وضعیت لیبرالی حاوی آن در فقدان آشنایی عمیق از مبانی نظری مدرنیته - اعم از فلسفه لیبرال و فلسفه سوسیال - از یک سو، و فقدان فضای سیستمی برای فعالیت‌های جامعه مدنی و احزاب سیاسی از سوی دیگر نمی‌تواند روایتی اصلاح‌گرایانه داشته باشد از این رو به روایت‌های انقلابی و خشونت آمیز رو می‌آورد. روایت‌هایی که شامل آموزه‌های سوسیالیستی، مارکسیستی و اسلامی ایدئولوژیک شده می‌باشد. در نهایت در بازتعریف انتقادی هیدگری که به شکل فردیسم در ایران ظهور کرد ایده‌های وجودشناختی هیدگر و نقدهای ضد مدرنیته او به وسیله هواداران فردیسم به درستی درک نشد و بدون توجه به ناهماهنگی افق نقدهای هیدگری با وضعیت گذار ایران کاربردهای سیاسی ایدئولوژیک یافت که دو مشخصه عمده آن سازه سازی روایت هیدگری و تطبیق روایتی پسامدرن به موردی پیشامدرن است. بنابراین، جذب **مُدواره** طرح مدرنیته از یک سو و **تصلب** تحولات سیستمی دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم تا انقلاب اسلامی موجب شد که وضعیت گذار ایران از گفتار پیشرفت‌گرایی به گفتار هویت طلبی ایدئولوژیک تبدیل شود. پس از انقلاب اسلامی وقوع جنگ، باعث آن شد که افق هویت طلبی ایدئولوژیک تا اوایل دهه ۱۳۷۰ تنها روایت از وضعیت گذار جهان فرهنگی ایران و اندیشه سیاسی برخاسته از آن باشد. پس از آن‌که شرایط فرهنگی و سیستمی تغییر گفتار پیشرفت‌گرایی و پیدایی گفتار هویت‌طلبی آشکار گشت اینک باید **عناصر وضعیتی** عمومی آن بیان گردد. شکل‌گیری عناصر وضعیتی گفتار هویت طلبی برخاسته از سه جهان بینی شرق‌شناسی، آموزه‌های هیدگری، و تعالیم چپ است. بر اساس جهان‌نگری شرق‌شناسی (orientalism) شرق به مثابه **دیگری** برای غرب مورد توجه قرار می‌گیرد و کوشش می‌شود وجوه مختلف فرهنگی و اجتماعی و سیاسی آن شناخته شود. شرق‌شناسی به ایران به عنوان بخشی از شرق توجه کرده است و به ادبیات و شعر و بعدها به فلسفه و حکمت متعالیه آن - به ویژه با مساعی هانری کربن - در سطح وسیع توجه می‌کند. وقوع جنگ‌های جهانی و غلبه فرهنگ مادی در آن موجب شد تصویر آرمانی از شرق ترسیم شود که بر اساس آن شرق صرفاً معنوی و افسون آمیز است. این تصویر آرمانی از

شرق برای بسیاری از روشنفکران ایرانی اعتماد به نفس می‌دهد. از این رو حقایق آرمانی آن مورد تبلیغ و ترویج قرار می‌گیرد. بر اساس این تصاویر، شرق جایگاه عرفان، معنویت، شعر و شعور، جایگاه تسلیم و رضا و جذبه و خلسه می‌باشد. در مقابل، غرب محل تدبیر و تامل، نظم و انضباط، مصلحت‌اندیشی و خردورزی به شمار می‌رود. این تصاویر بیش از آن‌که مبتنی بر واقعیات تاریخی باشد، تصاویری انتزاعی است و از این روست که جنبه ایدئولوژیک می‌یابد.

جهانبینی هیدگری دومین ذخیره معرفتی و هنجاری گفتار هویت طلبی است. مارتین هیدگر با تحقیق در تاریخ مابعد الطبیعه غرب به نقد و نفی این تاریخ و به تبع آن به مخالفت با محصول آن یعنی دنیای متجدد پرداخت. او از علم و فن‌آوری جدید به دامن شعر پناه برد و روایت‌گر ایرانی او یعنی احمد فردید که با این فیلسوف غربی احساس هم سخنی می‌کند به تالیف آرای او با عرفان نظری و اندیشه‌های ابن عربی می‌پردازد و عناصر معرفتی فردیدیسم را می‌سازد که برای بسیاری از روشنفکران ایرانی جذاب می‌نماید. محصول جهان‌نگری فردیدی چیزی جز نفی مدرنیته و به تبع نفی غرب نیست. در تفکر هیدگر و روایت ایرانی آن به تقابل و تفاوت دنیای جدید و دنیای قدیم توجه شده است و از این رو فردید خدای امروز را خدای دیروز و خدای فردا نمی‌داند. برای فردید غرب جایگاه غروب حقیقت و قصه غربت غربی است در حالی که شرق محل اشراق و نور می‌باشد. در جهان‌نگری فردید شرق و غرب معرفتی لزوماً با شرق و غرب جغرافیایی مطابق نیست اما در وضعیت گذار با موقعیت جغرافیایی هماهنگی دارد. یکی از مهم‌ترین عناصر معرفتی بازتعریف فردید اصطلاح غرب-زدگی مضاعف است که به معنای زندگی آغشته به اطوار و شوون زندگی غرب است بدون آن‌که به چنین غرب‌زدگی آگاهی وجود داشته باشد. گرچه روایت سیاسی و اجتماعی غرب-زدگی - در عین انحراف از روایت فلسفی آن - به وسیله جلال آل‌احمد سرنوشت دیگری یافت.

سومین دسته از عناصر وضعیتی در گفتار هویت طلبی برخاسته از جهان‌نگری احزاب چپ است. جهان بینی چپ با تقسیم جهان به دو اردوگاه امپریالیسم و سوسیالیسم، به تبلیغ و ترویج مبارزه با آن به میان شرق و غرب تمایز ایجاد می‌کردند و ناخودآگاه هویت شرق را بر هویت غرب برتری می‌دادند.

در گفتار هویت طلب مهم‌ترین عنصر هویتی که مطرح می‌گردد همانا مساله ما و وضع تاریخی ما در قبال غرب و وضع تاریخی آن است. برای روشنفکران هویت طلب پرسش‌هایی مانند این پرسش‌ها که هویت چیست؟ چگونه می‌توان به آن پی برد و آن را شناخت؟ هویت چگونه ساخته می‌شود؟ و اهمیت آن چیست؟ مطرح نیست. برای این روشنفکران مفاهیمی مانند هویت ایرانی، هویت شرقی، خویش‌شن و خود آن‌چنان بدیهی و آشکار است که

پیشاپیش پاسخ‌های ناگفته و نسبتاً مشترکی در ذهنشان وجود دارد. آن‌ها صرفاً به این می‌اندیشند که از هویت ایرانی و هویت شرقی خود چگونه باید پاسداری کنند و وضع آن‌ها در برابر غلبه مدرنیته چگونه خواهد بود و به چه صورت می‌توان از چیرگی فرهنگ غربی رها شد و به سنت خویشتن بازگشت.

**به گفتار هویت طلبی در وضعیت گذار** انتقادات متعدد شده است. از میان این انتقادات به دو انتقاد اشاره می‌گردد که زمینه را برای گشایش گفتار معاصر آماده می‌کند. نخستین انتقاد آن است که ایدئولوژی‌های برخاسته از گفتار هویت طلبی برغم ظاهر ضد غربی‌شان، خود بخشی از جنبش اصالت طلبی هستند که خصلتی جهانی و تاریخی دارد. هیچ‌یک از متفکران هوادار هویت خواهی برعکس خیالاتی که در سر دارند **ضد غربی** نیستند. آن‌ها در یک جنبش گسترده‌تر جهانی مشارکت دارند که دست‌کم در خود غرب هم به همین اندازه سابقه دارد. سابقه هویت طلبی در تاریخ غرب را می‌توان به مبارزه طولانی میان خاص‌گرایی فرهنگی و **کل‌گرایی فرافرهنگی** نسبت داد که در آثار هردر، دیلتای، یونگر، اشپنگلر، یوکیومیشیما، سید قطب و بسیاری دیگر به روایت‌های گوناگون دید (علی میرسپاسی: ۱۳۸۶، ۱۰۹).

دومین انتقاد بر گفتار هویت طلبی، به دیدگاه ایدئولوژیک آن مربوط می‌شود. بر اساس این نقد ادعا می‌شود که میان داشتن هویت و طرح مساله هویت و خودآگاهی به آن نسبت معکوس وجود دارد. زیرا هر چه تاکید بر شناخت هویت و بازگشت به هویت و سنت و مانند آن بیشتر باشد، نشان دهنده آن است که جامعه دچار بحران هویت شده است و هویت در آن جامعه وضعی متزلزل دارد. در چنین شرایطی ابتدا چگونگی هویت شناسی مطرح می‌گردد؟ وقتی به این پرسش توجه می‌شود مشاهده می‌شود که هویت بر اساس تعریف منطقی آن مشخص نمی‌شود بلکه برای مشخص کردن هویت فرهنگی، ملی و مانند آن بر **عناصر هویت‌ساز** تاکید می‌شود. اما عناصر هویت ساز چگونه کشف می‌شوند؟ این کار مسلماً با شمارش تمام و کمال چنین عناصری انجام نمی‌گیرد بلکه شناخت هویت به مساله دیدگاه آدمی ارتباط دارد. این‌که چه عنصری از مشخصه‌های فرهنگی و هویت ساز تلقی می‌شوند و کدامین عنصر چنین نیست دقیقاً بستگی به دیدگاه ما نسبت به دیگری دارد. هویت در قبال دیگری تعریف و تحدید می‌شود و هر چه تهدید دیگری برای خود جدی‌تر باشد، تحدید هویت خود نیز اهمیت بیشتر می‌یابد. روشنفکران از آن جهت به ایدئولوژی هویت طلب تاکید کردند که احساس هویت و شخصیت قومی و تمدنی برای آن‌ها نوعی اعتماد و اتکاء به نفس و هم‌چنین تعلق خاطر به وجود می‌آورد. این امر به ویژه از آن‌جا که برای بسیاری از آن‌ها امکان طرح پرسش و تفکر درباره وضعیت گذار وجود نداشت از این‌رو کشورهای متجدد

غربی را در برابر خود به عنوان **دیگری** بازتعریف کردند. در این تعریف، مساله تنها رسیدن به خودآگاهی تاریخی نبود بلکه توجه به نتایج سیاسی و اجتماعی آن نیز مورد توجه طراحان گفتار هویت طلبی بود. به عنوان نمونه این روشنفکران در مقایسه خود با کشورهای غربی نمی‌توانستند از عقب‌ماندگی، ضعف، فقدان فن‌آوری و ... سخن بگویند و از این‌رو به جای تعریف ایجابی وضعیت خود در دوره گذار، به نحو سلبی وضعیت خود را با مفاهیمی مانند عقب نگاه داشته شده، استعمارزده و غیره **بازتعریف** کردند. اما با تغییر منابع سیستمی و فرهنگی جامعه ایران امکان گشایش افقی جدید بر جهان فرهنگی معاصر ایران، تحت عنوان گفتار معاصر - به لحاظ موضوع-، گفتار معرفت شناسانه- به لحاظ ابزار شناخت- یا گفتار دموکراتیک- به لحاظ دستاورد سیاسی- ایجاد شد.

### منابع و مأخذ:

۱. آدمیت فریدون (۱۳۴۶). اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. تهران، نشر: پیام.
۲. آدمیت فریدون (۱۳۵۴). فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. تهران، نشر: پیام.
۳. احمدی بابک (۱۳۷۳). مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران، نشر: مرکز.
۴. بروجردی مهرداد (۱۳۸۴). روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر: فرزانه روز، چاپ ۴.
۵. بشیریه حسین (۱۳۸۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد. در عقل در سیاست. تهران، نشر: نگاه معاصر.
۶. جهانگیرلو رامین (۱۳۸۴). موج چهارم. ترجمه منصور گودرزی، تهران، نشر: نی.
۷. طباطبائی جواد (۱۳۷۲). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران، نشر: کویر.
۸. طباطبائی جواد (۱۳۸۰). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. تهران، نشر: نگاه معاصر.
۹. طباطبائی جواد (۱۳۸۵). مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی. تبریز، نشر: ستوده.
۱۰. فراتی عبدالوهاب (۱۳۸۶). حوزه علمیة قم و تجدد. قم، پایان نامه دکترای علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم.
۱۱. میرسپاسی علی (۱۳۸۶). روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید. ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر: توسعه، چاپ دوم.
۱۲. نصر حسین (۱۳۸۰). معرفت و معنویت. ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر: دفتر پژوهش و نشر سهرودی.
۱۳. وحدت فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایران با مدرنیته. ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، نشر: ققنوس.

### از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"گرایش‌های عمده فکری سیاسی مسلمانان در تاریخ و جهان اسلام و ایران" شماره ۵۱، سال ۸۰؛ "فرایند گرایش فلسفه سیاسی در ایران و اسلام"، شماره ۶۷، سال ۸۴. "پرسیمان جهانی و تاریخی مشروعیت سیاسی"، شماره ۱، بهار ۸۷؛ "عدالت متعالی"، شماره ۱، بهار ۸۸.