



علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله جامع علوم انسانی

از منورالفکری تا روشنفکری

ح - ق عضدانلو

این مقاله که قسمتی از آن، به مناسبت در این شماره چاپ می‌شود، در حدود دو سال پیش در اختیار مجله قرار گرفت و قرار بود در شماره «شرق و غرب» درج شود که متأسفانه در آن شماره نتوانستیم آن را چاپ کنیم و اکنون به ملاحظه اینکه این مقاله متضمن نکات و مطالبی در باب ماهیت غرب و تجدد و مبانی سیاست غربی است، به انتشار آن مبادرت می‌شود.

لفظ «روشنفکر» ظاهراً فارسی شده «منورالفکر» است که در اواخر قرن نوزدهم میلادی، پیش از انقلاب مشروطه، که از طریق آثار نویسندگان دوران پیش از مشروطه یعنی امثال میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان و دیگران که نوشته‌هایشان بیشتر تحت تأثیر رهبران فکری قرن هجدهم فرانسه بود در زبان ما راه یافت و به تدریج راه خود را در ادبیات معاصر ایران گشود. این لفظ، یعنی «منورالفکر» خود ترجمه L'eclairer فرانسه. der Aufgeklärte آلمانی و یا Enlightened انگلیسی است که به نویسندگان و متفکرین قرن هجدهم اروپا، خصوصاً فرانسه، که پیشروان فکری دوران فرهنگ و تاریخ جدید اروپا به شمار می‌روند اطلاق می‌شد. ظاهراً قبل از شهریور ۱۳۲۰ بود که اعضای فرهنگستان اول (تأسیس ۱۳۱۴ ش) «منور» را به «روشن» ترجمه کرده، الف و لام عربی آن را برداشته، «روشنفکر» را جانشین «منورالفکر» نمودند.^۱

بعدها در ترجمه‌آثاری که از متفکران و نویسندگان غربی به عمل آمد «روشنفکر» معادلی شد برای لفظ غربی دیگری به نام L'intellectuel و لفظ «روشنگر» جایگزین L'eclairer فرانسه و یا Enlightened انگلیسی گردید. به هر حال هر دو این کلمات، خصوصاً «روشنفکر» Intellectual در نوشته‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دوران معاصر ما جای خود را باز کرده‌اند و من در این نوشته، آنها را به همان صورت بکار برده شده در نوشته‌های اخیر، یعنی «روشنفکر» به جای Intellectual و «روشنگر (منورالفکر)» به جای Enlightened بکار خواهم برد.

برای پی بردن به مسئله روشنفکری، روشنگری، و اینکه روشنفکر کیست، روشنگر کدام است، عملکردشان چگونه است، چه نقشی در جامعه ایفا می‌کنند، چه ارتباطی با توده‌های مردم دارند و بالاخره چه ارتباطی با ساخت قدرت موجود جامعه دارند، حداقل دو روش پیش رو داریم. برای راحتی کار این دو روش را «تاریخی» (Historical) و «استدلالی یا بحثی» (Discursive) می‌نامیم. منظور از روش تاریخی غور در تأثیراتی است که روشنگران و روشنفکران جوامع مختلف، در شرایط مشخص، از تاریخ فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خود پذیرفته‌اند و یا به آنها تحمیل شده است و

منظور از روش استدلالی غور در ارتباطی است که روشنگر یا روشنفکر، در شرایط مشخص، با ساختار قدرت سیاسی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند دارد. در واقع نوسان‌های موجود در همین ارتباط اخیر است که تعیین‌کننده استدلالات روشنگران و روشنفکران می‌باشد. چرا که استدلالات آشکار کننده بازی قدرت در جایگاه‌های مشخص‌اند.^۲ چون مجزا کردن این دو روش و نادیده گرفتن ارتباط دیالکتیکی آنها ما را به بیراهه خواهد کشید، در این مختصر سعی خواهد شد که هر دو روش را توأم مد نظر قرار داده و قدمی در راه شناخت تفاوت «روشنفکر ایرانی» با «روشنفکر غربی» برداشته شود. به همین دلیل روش خود را تاریخی - استدلالی می‌نامیم.

قدرت ائتلاف قلم و شمشیر نه بر ارباب قلم پوشیده است و نه بر صاحبان شمشیر. قدرتمندانی که فقط از شمشیر خود برای کنترل مردم سود می‌بردند چندان دوامی نیاوردند و ارباب قلمی که تیزی شمشیر صاحبان شمشیر را نادیده گرفتند، نوک خامه‌شان یا کند شد و یا به کلی شکست. نه شمشیر ساسانیان بدون قلم بزرگمهر بزرگی می‌داشت و نه شجاعت و صلابت آلب ارسلان، و به ویژه پسرش ملکشاه سلجوقی، بدون قدرت قلم خواجه نظام‌الملک دوام و بقایی می‌یافت، به قول امیرالشعرا معزی:

تو آن خجسته وزیری که از کفایت تو

کشید دولت سلجوق سر بعلین

تو آن ستوده مشیری که در فتوح و ظفر

شده است کلک تو با تیغ شهریار قرین

زمانی میان عثمان پسر خواجه نظام‌الملک که حکومت مرو داشت و شحنة مرو که از بندگان خاص سلطان بود شکر آب گشت. عثمان بفرومود تا شحنة را «بگرفتند و باز نگهداشت... شحنة به خدمت سلطان آمد و حال بنمود و این حرکت ماده تغییر شد و سلطان بغایت برنجید. ارکان دولت را پیش خواجه پیغام فرستاد و گفت با خواجه بگویند که اگر در ملک شریکی حکم دیگر است و اگر تابع منی چرا حد خویش نگاه نمیداری و فرزندان و اتباع خویش را تادیب نمیکنی که بر جهان مسلط شده‌اند، تا حدی که حرمت بندگان ما نگاه نمیدارند، اگر میخواهی بفرمایم که دوات از پیش تو بگیرند؟^۳ ایشان بخدمت



ژان ژاک روسو

سال ۱۷۴۸ م، قرارداد اجتماعی روسو در سال ۱۷۶۲ م، نوشته‌های ولتر و دیگر اصحاب دایرةالمعارف، آموزش‌های ولف و دیگر اساتید فلسفه باعث گسترش هر چه بیشتر باور به کارایی عقل نظری گردید. ثمره گسترش چنین باوری باعث نفوذ هر چه بیشتر عقل نظری در حوزه‌های عقل دولتی گردیده و عقل دولتی که بنیانش صرفاً سیاسی بود خود را به عقل نظری که رفاه اجتماعی را نیز در بر می‌گرفت، آراست. مستبدینی که تا آن زمان فقط به قدرت سیاسی و اقتصادی دولت فکر می‌کردند، رفاه عمومی را نیز در مصدر کارهای خود قرار داده، به این نتیجه رسیدند که دوام و بقای قدرت سیاسی آنها در اصلاح جامعه و رفاه عمومی است. به عبارت دیگر، اصلاح جامعه و رفاه عمومی جزئی از منافع دولتی گردید. وقتی عقل نظری به روشنی نیاز به اصلاح را دید، دیگر هیچ چیز نمی‌بایست بر سر راهش بایستد. ولی به انجام رسانیدن چنین مهمی بس دشوار و شگفت می‌نمود. فقط قدرت نامحدود دولت که تجسم خود را در شخص سلطان می‌دید می‌توانست از عهده چنین مهمی برآید. سلطان مستبد به تنهایی می‌توانست راه خود را از میان فئودال‌های قدرتمند و پیچیدگی سنت‌های مرسوم گشوده و بدون برخورد با تعصبات عمومی جامعه را دگرگون نماید. چنین سلطانی را «مستبد منورالفکر» می‌گفتند. اکثر فلاسفه شناخته شده نیمه دوم قرن هجدهم اروپا غایت مطلوب خود را در مستبد منورالفکر جستجو کرده او را عاملی برای فعلیت بخشیدن به این غایات می‌دیدند. برای آنها متقاعد کردن یک نفر بسیار ساده‌تر از متقاعد کردن همه مردم و یا حتی اعضای طبقه حاکم می‌نمود. شاید به همین دلیل بود که مثلاً ولتر، اگر چه زمانی محدود، تکیه‌گاهی چون فردریک دوم برای خود اختیار کرده و از او پشتیبانی می‌نمود؛ گریم تجسم عقل و قدرت را در کاترین دوم یافت، میرابو تجسم ترحم، خرد و قدرت اجرایی را در چارلز ویلیام فردیناند جستجو نمود و بالاخره اکثر فلاسفه این دوره برای اینکه به ایده‌های اجتماعی - اقتصادی - سیاسی خود، از قبیل اصلاح در قوه‌های مجریه، مقننه، قضاییه و همچنین در سیستم تجارت جامعه عمل ببوشانند، به یکی از این سلاطین متوسل شدند. به هر حال، در این دوره ائتلافی صورت گرفت که هم

خواجه آمدند و پیغام ادا کردند. خواجه برنجید و در خشم شد و گفت با سلطان بگویند که تو نمی‌دانی که من در ملک شریک توام و تو باین مرتبه بتدبیر من رسیده و بر یاد نداری که چون سلطان شهید آلب ارسلان کشته شد، چگونه امراء لشکر را جمع کردم و از جیحون بگذشتم و از برای تو شهرها بگشادم و اقطاع ممالک شرق و غرب را مسخر گردانیدم. دولت آن تاج بر این دوات بسته است هر گاه این دوات برداری آن تاج بردارند.»^۵

گویی چنین نیز شد، چرا که در کمتر از یک ماه پس از قتل خواجه، وقتی سلطان ملک‌شاه درگذشت، «هیچ آفریده بر سلطان نماز نگذارد ... و جواب خواجه سلطان را که دولت آن تاج در گشادن این دوات بسته است جهانیان را درست شد و وفات سلطان بعد از وفات خواجه در نظر خلق جهان عظمی زیاده نداشت و ملک الشعراء و الافاضل امیر معزی در این معنی گفته است:

دستور و شهنشه از جهان رایت خویش
 بردند و مصیبتی نیامد زین بیش
 بس دل که شدی ز مرگ شاهنشہ ریش
 گر کشتن دستور نبودی در پیش»^۶

ائتلاف این دو قوه، یعنی قوه قلم و شمشیر را، شاید بیش از هر زمان دیگری در تاریخ انسان بتوان در نیمه دوم قرن هجدهم اروپا جستجو کرد؛ دوره‌ای که آن را «عصر منورالفکری» و یا «عصر عقل» نیز می‌نامند. شاید این تنها دوره‌ای در تاریخ پیش از دوران جدید غرب باشد که بعضی از سلاطین اروپایی مفتخر به دریافت صفت خوب «منورالفکر» در کنار صفت بد خود، یعنی «مستبد» شدند. این سلاطین را از آن جهت «مستبدین منورالفکر» (Enlightened despots) خواندند، چرا که ایشان، در مقایسه با سلاطین پیش از خود، راه رشد «عقل نظری را در کنار برتندی شمشیر تیز خود تا حدودی گشودند. این مفهوم، یعنی «استبداد منورالفکر» خود بر پایه‌ای از یک نظریه فلسفی استوار بود. تا قبل از این دوره، راهنمای سلاطین اروپا خردی بود که می‌توان آن را «خرد دولتی» (Raison d'etat) نامید، یعنی خردی که فقط در جهت ازدیاد قدرت سیاسی و اقتصادی دولت حرکت می‌کرد و براساس آن دولت می‌بایست تا حد امکان به قدرت خود بیفزاید و از آن طریق به سرزمین‌های بیشتری دست یابد. انتشار کتاب‌هایی از قبیل روح‌القوانین منتسکیو در



متسکو

راحتی تسلیم عقاید نو و تازه این فلاسفه نشدند - حتی در این دوره تفکر رومانتیک اروپا تا حدودی سدّی در برابر این عقاید به وجود آورد - ولی این فلاسفه را می‌توان نمایندگان موج پیشرفتی دانست که اروپا در قرن نوزدهم شاهد آن بود. اگر برای دوره‌بندی تاریخی ارزشی قائل باشیم، می‌توان گفت که در زیر لوای رهبری همین فلاسفه بود که غرب وارد عصر جدیدی به نام «عصر علم» گردید. از جمله عواملی که فوانسه راه، در مقایسه با آلمان و ایتالیا، خانهٔ منورالفکری ساخته بود می‌توان زوال و انحطاط روز افزون رژیم‌های باستانی (زیر سلطهٔ لویی چهاردهم، لویی پانزدهم و لویی شانزدهم)، رشد اقتصادی و خودآگاهی طبقات متوسط، عدم حضور سدهای سیاسی و خود فلاسفه دانست. فلاسفه‌ای از قبیل ولتر، دیدرو و اصحاب دایرةالمعارف را که خود از پیشگامان رشد طبقهٔ جدیدی از منورالفکران و روشنفکران اروپا بودند، نه می‌توان به معنی متعارف کلمه فیلسوف دانست، نه متخصص و نه از برگزیدگان درباری. اینان مبلغین و اشاعه‌گرانی بودند که با توسل به عقاید تازه بیدار شدهٔ عمومی بر ضد قدرت‌های موجود و مجامع کلیسایی و دانشگاهی زمان خود برخاستند. این فلاسفه با را فواتر از پیشگامان خود، کسانی چون فونته‌نل (۱۶۵۷ - ۱۷۵۷م.) گذاشته علاوه بر این که می‌خواستند در پیشرفت دانش سهمی داشته باشند، قصدشان تغییر اوضاع آموزشی، مذهبی، اقتصادی، اجتماعی و حتی سیاسی جامعه نیز بود. با آنکه نه انقلابی پیش رو می‌دیدند و نه قصدشان برپا کردن انقلاب بود، ولی انتقادات و برنامه‌های اجتماعیشان کمک بزرگی به تضعیف قدرت رژیم‌های باستانی نمود.

علی‌رغم سانسورهای رسمی موجود، ایده‌ها و نظریات این متفکرین نفوذ خود را در جامعه‌ای که روز به روز سطح سواد و فرهنگش بالا می‌رفت گذاشت. این فلاسفه عمداً در نوشته‌های خود شیوهٔ حساب‌شده‌ای را بکار می‌بردند که حداقل قابل درک برای خوانندگان سطح متوسط باشد. به عبارت دیگر، همان‌طور که مادام استل (۱۷۷۶ - ۱۸۱۷م.)، در کتاب از آلمان خود که در سال ۱۸۱۳م. به چاپ رسید، می‌گوید: «برخلاف آلمان‌ها که صورت تفکر خود را فدای ماده می‌کنند، فرانسویان ماده را فدای صورت می‌کنند تا از آن طریق بتوانند با

باعث افزایش نفوذ سلاطین در نظر مردم شد و هم با نزدیکی هر چه بیشتر ارباب قلم و صاحبان شمشیر گردید - ولتر با فردریک دوم، گریم و دیدرو با کاترین دوم، گوته با کارل آگوست و غیره. این نزدیکی‌ها طبیعتاً باعث شهرت هرچه بیشتر سلاطین و استحکام قدرتشان نیز گردید. صاحبان شمشیر یا مردان عمل، برای راه یافتن در قلوب مردم و توجیه حقانیت قدرت سیاسی خود، به تأیید ارباب قلم نیازمند بودند و ارباب قلم که تا حدودی در مورد غیر عملی بودن عقاید خود حساسیت نیز دارند، برای عملی شدن ایده‌های خود به پشتیبانی صاحبان شمشیر احتیاج داشتند. در حقیقت می‌توان گفت که اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم اروپا تنها دوره‌ای از تاریخ غرب، تا آن زمان، بود که در آن سیاستمداران با مراقبت بسیار توجه خود را به استدلالات ارباب قلم معطوف داشتند. آدام اسمیت، بکاریا (Beccaria) و بنتام (Bentham) از جمله ارباب قلمی بودند که در زمان خود تأثیر ژرفی بر صاحبان شمشیر گذاشتند.

در همین دوره و در سال‌های افول سلطنت لویی چهاردهم بود که فرانسه شاهد تولد جهان‌بینی جدیدی گردید که به کلی با جهان‌بینی قرون وسطایی متفاوت بود. اگرچه تفکر قرون وسطایی دین بزرگی بر گردن فلاسفهٔ این دوره دارد، ولی پیشگامان فلسفهٔ جدید بهشتی را که آگوستین قدیس بنا کرده بود در هم شکستند تا دوباره آن را با مصالح تازه‌تری بنا نمایند. این دوره را می‌توان سرآغاز دوران فرهنگ و تاریخ جدید اروپا دانست که با دوران قبل از خود تفاوت اساسی دارد. همین تفاوت در جهان‌بینی بود که قرن هجدهم اروپا را ملقب به «عصر منورالفکری» و یا «عصر عقل معاش» نمود. در برابر جهان‌بینی‌ای که قدرتش را از اعتقاد به رستگاری کسب می‌کرد، و از طرف قدرت‌های سنتی موجود حمایت می‌شد، منورالفکری جهان‌بینی دیگری بنا نهاد که بنیاد و اساسش بر عقل و قدرت درک استوار بود. به عبارت دیگر، بنیان و اساس منورالفکری بر این عقیده استوار بود که انسان، بی‌نیاز از هر قدرت ماوراء طبیعی، قادر به درک راز جهان است.

در سالن‌ها، رستوران‌ها و قهوه‌خانه‌های قرن هجدهم پاریس و دیگر ایالات فرانسه صحبت از ماشین بود و مهندسی اجتماع؛ صحبت از قوانین طبیعی بود و فرهنگ و پیشرفت. اگر چه حامیان باورهای قدیمی و سنتی به

خوانندگان خود ارتباط حاصل نمایند. از این رو آلمان‌ها برتریشان در تفکر بکر و انتزاعی می‌باشد و فرانسویان در تفکر اجتماعی است که غایتی عملی پیش‌رو دارد.^۷

تشکیلات منورالفکری از قبیل سالن‌ها، کتابخانه‌ها، روزنامه‌ها و جوامع فراماسونری که در سراسر اروپا رو به گسترش بود باعث پدید آمدن کانال‌هایی شد که این عقاید تازه را به گوش عده بیشتری برساند. ولی در تحلیل نهایی می‌توان چنین نتیجه گرفت که شکوفایی فلاسفه این دوره به این دلیل بود که اینان توانستند ناکامی‌ها و امیدهای طبقات متوسط و رو به رشد اروپا را در نوشته‌های خود منعکس نمایند؛ طبقات متوسطی که از نظر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به تدریج جای بیشتری را در جامعه آن وقت اروپا اشغال و برای خود هویتی کسب می‌کردند.

قرن هجدهم قرن بود که در آن سوداگران فرانسوی نه تنها ثروت زیادی انباشتند، بلکه به خودآگاهی طبقاتی نیز نائل گشتند. این طبقات تازه به دوران رسیده خوانندگان اصلی نوشته‌های فلاسفه‌ای بودند که در مخالفت‌های خود با رژیم‌های باستانی خواسته‌های آنها را بیان می‌کردند. با کمک مالی همین طبقات بود که وابستگی مالی فلاسفه به سلاطین بزرگ تقلیل پیدا کرده و زندگی‌شان در گرو خواست‌های عمومی قرار گرفته بود. به عبارتی می‌توان چنین نتیجه گرفت که منورالفکری دوره فئودالیزم قرن هفدهم اروپا که از طرف فئودال‌های پر قدرت حمایت می‌شد در این دوره، یعنی در قرن هجدهم، راه خود را به سوی «روش‌فکرگرایسی دموکراتیک» (Democratic Intellectualism) قرن نوزدهم می‌گشود. در واقع از یک طرف، بدون حضور طبقات متوسط قرن هجدهم اروپا فلاسفه منورالفکر این دوره به سختی می‌توانستند به زندگی خود ادامه دهند، و از طرف دیگر بدون این طبقات متوسط نمی‌توانستند بنیانی فلسفی برای رشد خود داشته باشند.^۸

اگرچه دستاوردهای دوره منورالفکری بیشتر در حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی بود، ولی این دوره کمک بزرگی نیز به پیشرفت در زمینه‌های علوم طبیعی، خصوصاً شیمی و بیولوژی نمود. آنچه بیش از همه در این دوره تازه و نو می‌نمود سعی فلاسفه این دوره برای بکار بستن روش‌ها و قوانین عالمان علوم طبیعت در مورد انسان و اجتماع بود. این سعی ثمره و ادامه تمایلات

ذهنی بود که ریشه‌هایش را می‌توان در قرون پانزدهم و شانزدهم اروپا جستجو نمود.

در دوران رنسانس و در آستانه ورود به دوران جدید بود که مسائل و مشکلاتی که منورالفکری سعی در حل آنها نمود برای اولین بار مطرح گردید. در قلمرو طبیعت، منورالفکری نقطه آغازی بود برای علوم طبیعی جدید. این علوم در قرن هفدهم و توسط کسانی چون گالیله و کپلر راه خود را به دوره منورالفکری گشودند. براساس تئوری‌های اینان، طبیعت به سیستم بسته‌ای از علت‌ها و معلول‌ها تحویل پیدا کرد. جان لاک ریشه همه دانش‌ها را ثمره تجربیات مستقیمی که از حواس انسانی به دست می‌آید دانسته، اعتقاد به ایده ذاتی و فطری را مردود شمرد. به نظر او، مغز انسان در آغاز صفحه‌ای سفید و یا لوحی ساده بیش نبوده و در نتیجه تفاوت‌های موجود در باورها و دانش‌های افراد انسان ثمره تأثیر محیط می‌باشد. نتیجه‌ای که از این تئوری جان لاک به دست آمد این بود که همه آدمیان در اساس با یکدیگر برابرند. عقل به عرف عام تقلیل پیدا کرده، امتیازات و رجحان‌های اجتماعی و قدرت سیاسی ثمره حادثه‌های تاریخی معرفی شدند. همه ابناء آدمی به‌طور مساوی صلاحیت تشخیص درست را یافتند و دموکراسی، به عنوان حکومت اکثریت، تنها فلسفه سیاسی شد که تناقضی با عرف عام پیدا نمی‌کرد.

با رشد سریع علم مکانیک نیوتن، ایمان منورالفکران به عقلی که ثمره تجربه بی‌واسطه بود بیشتر و بیشتر شد و این باور که همه حقایق را می‌توان در طبیعت پیدا نمود در آنها رو به رشد نهاد. چنین باوری منجر به مردود شمردن ادیان و رشد دئیسم (خدا انگاری طبیعی، دین طبیعی) گردید. اعتقاد به برابری طبیعی افراد انسان منجر به رشد نظریه‌های قرارداد اجتماعی، منشأ و سرچشمه حکومت و تأکید در حقوق طبیعی انسان گردید. این باور همچنین به صورت سلاخی برای انتقاد از رژیم‌های کهن مورد استفاده منورالفکران قرار گرفته، نه تنها ادیان قدیمی را مردود شمردند، بلکه قدرت کلیسا را نیز به زیر سؤال کشیده، از پیشرفت‌هایی که اساسش بر تحقیق علوم انسانی باشد حمایت کردند. تحقیق علوم انسانی مفهومی بود که منورالفکران برای علوم اجتماعی بکار می‌بردند. با تأکید بر روی مفاهیمی از قبیل پیشرفت، عقل، طبیعت و تجربه بی‌واسطه، نه تنها راه را برای پیشرفت آموزش و پرورش



جان لاک



عمومی گشودند، بلکه در قلمرو سیاست نیز از حقوق طبیعی انسان، به وسیله حکومت قانون و سیستم جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت، دفاع کردند. اگرچه این دوره را می‌توان دورهٔ منورالفکری نامید، ولی منورالفکری به عنوان یک مفهوم تاریخی زمانی هویت خود را کسب کرد که رسالهٔ کانت تحت عنوان «منورالفکری چیست» به طبع رسید.

در ماه نوامبر سال ۱۷۸۴ میلادی مجلهٔ *Berlinische Monatschrift* پاسخ کانت را به پرسش «منورالفکری چیست؟» به چاپ رسانید. طرح این پرسش و خصوصاً پاسخ مختصر کانت، غرب را وارد قلمرو تازه‌ای از تاریخ تفکر در مورد پرستی کرد که فلسفهٔ جدید، پس از گذشت بیش از دو بیست سال که از طرح آن می‌گذرد، نه تنها پاسخ قاطعی به آن نداده، بلکه هنوز نتوانسته است خود را از شر آن خلاص کند. در این مدت نسبتاً طولانی فیلسوفان غربی، مانند هگل، نیچه، وبر، هورکهایمر، هابرماس و دیگران به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم با این پرسش روبرو بوده و آن را به اشکال مختلف مطرح نموده‌اند. به قول میشل فوکو «اگر مجلهٔ *Berlinische Monatschrift* امروز وجود می‌داشت و از خوانندگان خود این سؤال را می‌کرد که «فلسفهٔ جدید چیست؟» شاید همگی به یک صدا فریاد می‌زدیم که فلسفهٔ جدید فلسفه‌ای است که سعی می‌کند تا به پرسش جسورانه‌ای که دو قرن پیش مطرح گردید، یعنی «منورالفکری چیست؟» پاسخ گوید.»^۹

در این رسالهٔ موجز، کانت منورالفکری را «رهایی انسان از مرحلهٔ عدم رشد که ساخته و پرداختهٔ خود انسان می‌باشد»^{۱۰} تعریف می‌کند. در واقع فرار از زندان و قدم گذاشتن به بیرون آن از مهمترین ویژگی‌های دوره‌ای است که کانت آن را دورهٔ منورالفکری می‌خواند. در نظر کانت، «عدم کاربرد عقل بدون راهنمایی دیگری است»^{۱۱} ناپختگی یعنی قبول سلطهٔ دیگران در جایی که می‌توان از عقل استفاده نمود. به نظر کانت، تا زمانی که یک کتاب جانشین فهم ما، یک مرشد جانشین وجدان و آگاهی ما، و یک پزشک تعیین‌کنندهٔ رژیم غذایی ماست، ما در دورهٔ خامی بسر می‌بریم.^{۱۲} به عبارت دیگر قدم گذاشتن به دورهٔ منورالفکری «دگرگونی رابطه‌ای است که تا قبل از ورود به آن بین اراده، سلطه و کاربرد عقل وجود داشته.»^{۱۳} این راه رهایی هم یک سعی مداوم و هم یک وظیفه تلقی می‌شود. براساس چنین برداشتی، چون



کانت

بلافاصله و آشکارا می‌گوید: «کاربرد عقل در قلمرو عمومی باید همیشه و در همه شرایط آزاد باشد؛ و این به تنهایی می‌تواند باعث منورالفکری همه آبناء آدمی گردد. در صورتی که می‌توان از کاربرد عقل در قلمرو خصوصی جلوگیری کرد، بدون اینکه مانعی بر سر راه پیشرفت منورالفکری ایجاد کرده باشیم»^{۱۷}.

منظور از قلمرو خصوصی قلمرویی است که در آن فرد وظیفه مشخصی را، برای رسیدن به مقصدی مشخص، به عهده گرفته باشد - پرداخت مالیات توسط یک شهروند، اجرای دستور رییس توسط یک کارمند دولت، فرمانبرداری یک سرباز از فرمانده خود و غیره.

به نظر کانت در چنین شرایطی نباید اجازه خرد ورزیدن و انتقاد داده شود. وظیفه فرد در چنین قلمروی فرمانبرداری است. باید در نظر داشت که کانت از ما نمی‌خواهد که کورکورانه مطیع و فرمانبردار باشیم، بلکه می‌خواهد برای رسیدن به مقصد مشخص، که هم نظم تشکیلات هم نظم جامعه را در بردارد، خود را با شرایط وفق دهیم. مثلاً اگر به سرباز زمانی که به فرمانروای خود خدمت می‌کند، اجازه داده شود که فرمانروای خود را به زیر سؤال بکشد، آن وقت این امکان وجود دارد که یک الزام مخفی منورالفکری احتراز از جنگ سد راه انجام وظیفه او شود. ولی همین عضو مطیع، زمانی که از کار خود فارغ می‌شود - یک سرباز، زمانی که در سربازخانه و تحت فرماندهی فرمانده خود نیست، یک کارمند دولت، زمانی که از کار اداری خود فارغ شده - عضوی از کل جامعه به حساب می‌آید که وظیفه سنگینی را به دوش کشیده و باید در کاربرد عقل خود کاملاً آزاد باشد؛ چرا که عقل او در چنین شرایطی، یعنی در قلمرو عمومی، دیگر متعلق به رییس خود نبوده و متعلق به کل افراد جامعه می‌باشد.

تفکیک قلمروهای عمومی و خصوصی کاربرد عقل را می‌توان به تفکیک قلمروهای تشکیلاتی و عقیدتی - ایدئولوژیک کاربرد عقل نیز تعبیر نمود. افراد مختلف در مورد مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و غیره دارای نظریات مختلف و متفاوتی‌اند. براساس تعبیر مذکور انسان باید در مسائل تشکیلاتی، اعم از دولتی، خصوصی، مذهبی و غیره که برای رسیدن به مقصدی مشخص به او واگذار شده و او نیز پذیرفته است، مطیع

انسان خود مسئول خود است، خود نیز می‌تواند وسایل رهایی خود را، با تغییری که در خود به وجود می‌آورد، فراهم سازد.

به نظر کانت، دوره منورالفکری را می‌توان در «شعار حکمت‌آمیز» «جسارت دانستن داشته باشید» خلاصه نمود.^{۱۴} این شعار راهی است که هم فرد در جلو خود می‌گشاید و هم آن را به دیگران می‌نمایاند. چون از یک طرف دانستن خود مستلزم پرسش است و از طرف دیگر ریشه خامی در قبول سلطه دیگران، بدون کاربرد عقل، معرفی شده می‌توان شعار فوق را به صورت زیر نیز تعبیر کرد: جسارت دانستن و به زیر سؤال کشیدن داشته باشید. مسائل را به سادگی نپذیرید و در آنها تمعّن کنید. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که منورالفکری جهتی است که انسان هم به طور جمعی در آن شرکت می‌کند و هم به عنوان یک عمل شجاعانه فردی به تکامل خود می‌پردازد. انسان هم عنصر و هم عامل این جهت است. تا آنجا که مجبور به شرکت در آن می‌باشد، بازیگر و عنصر، و جایی که آگاهانه و داوطلبانه در آن شرکت می‌کند عامل آن محسوب شده و جهت ادامه می‌یابد.

برای رهایی از خامی، کانت دو شرط را ضروری می‌داند. اول اینکه قلمرو اطاعت و قلمرو کاربرد عقل به‌طور واضح و روشن از یکدیگر جدا گردند. برای نشان دادن یکی از مهمترین مشخصات ویژه دوره خامی، کانت جمله معروف «فکر نکنید، اطاعت کنید»، را مثال می‌آورد. به نظر او این مشخصه را می‌توان در اشکال مختلف مقررات ارتشی «خرد مورزید! سرگرم مشقتان باشید» و مقررات سیاسی «خرد مورزید! اطاعت کنید» مشاهده نمود.^{۱۵} انسان زمانی به دوره بلوغ و پختگی قدم خواهد گذاشت که به جای اینکه از او بخواهند کورکورانه اطاعت کند، به او گفته شود «تا آنجا که می‌توانید و در مورد هر چه می‌خواهید خرد بورزید، اما فرمانبردار باشید». در اینجا کانت بلافاصله و به‌طور آشکار می‌افزاید که فقط یک پیشوا در جهان (منظور فردریک کبیر می‌باشد) چنین چیزی را می‌گوید.^{۱۶}

در پاسخ به این پرسش که کدام محدودیت مانع رشد منورالفکری و کدام باعث تقویت آن می‌شود، کانت دو مین شرط ضروری خود، یعنی تفکیک قلمروهای عمومی و خصوصی کاربرد عقل را معرفی نمود،

باشد و اوامر رؤسای خود را بدون چون و چرا اطاعت نماید. کانت مثال‌هایی نیز در این مورد می‌آورد: مثلاً اگر یک شهروند بخواهد به وسیلهٔ عدم پرداخت مالیات خود از سیستم مالیاتی انتقاد نماید باید به شدت تنبیه شود؛ چرا که چنین عمل انتقادی ممکن است به بی‌نظمی عمومی منجر شده و سدی در راه پیشبرد مقاصد تشکیلاتی جامعه گردد. به همین ترتیب، وظیفهٔ یک راهنمای مذهبی و یا کارمند اداره، فرمانبرداری از مقررات تشکیلاتی است که آن راهنمای مذهبی و یا آن کارمند اداره داوطلبانه و به خاطر پیشبرد مقاصد تشکیلات در آن مشغول کارند.^{۱۸} ولی همین افراد زمانی که از کار روزانهٔ خود فارغ می‌شوند و قدم در قلمرو عمومی یا عقیدتی - ایدئولوژیک می‌گذارند می‌توانند، و حتی موظفند، در مورد هر چه می‌خواهند، حتی در مورد تشکیلاتی که خود در آنها مشغول کارند، آزادانه خردورزی و انتقاد نموده، نظریات و انتقادات خود را برای اصلاح تشکیلات و جامعه‌ای که در آن کار و زندگی می‌کنند، از طریق شفاهی و یا کتبی به گوش دیگران برسانند.

بدین ترتیب، منورالفکری صرفاً جهتی نیست که در آن آزادی فکر افراد تضمین شود، بلکه براساس تعبیر مذکور منورالفکری دوره‌ای است که در آن عقل، در قلمرو عمومی خود، آزاد و جهان شمول است. به نظر کانت، این فکر آزاد «به تدریج تأثیر خود را در افکار مردم گذاشته و آنها به تدریج قادر به عمل آزاد خواهند شد. در نتیجه حکومت نیز تحت تأثیر این فکر آزاد قرار گرفته و بدین وسیله با انسان که حالا از صورت یک ماشین خارج شده است، براساس شأن انسانی‌اش رفتار می‌کند».^{۱۹}

چنین تعریفی از منورالفکری، خواه ناخواه، ما را وارد قلمرو سیاسی آزادی نموده و مسئلهٔ منورالفکری را به عنوان یک مسئلهٔ سیاسی مطرح می‌سازد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان فهمید که عقل، در قلمرو عمومی، آزادی مورد نظر را به دست آورده؟ چگونه می‌توان به این مسئله پی برد که جسارت دانستن - در شرایطی که افراد باید به حد و سواست مطیع باشند - شکل عملی به خود می‌گیرد یا نه؟ درست همین‌جاست که کانت همزمان که عصر منورالفکری را عصر فردریک کبیر می‌خواند،^{۲۰} به‌طور ضمنی و تلویحی

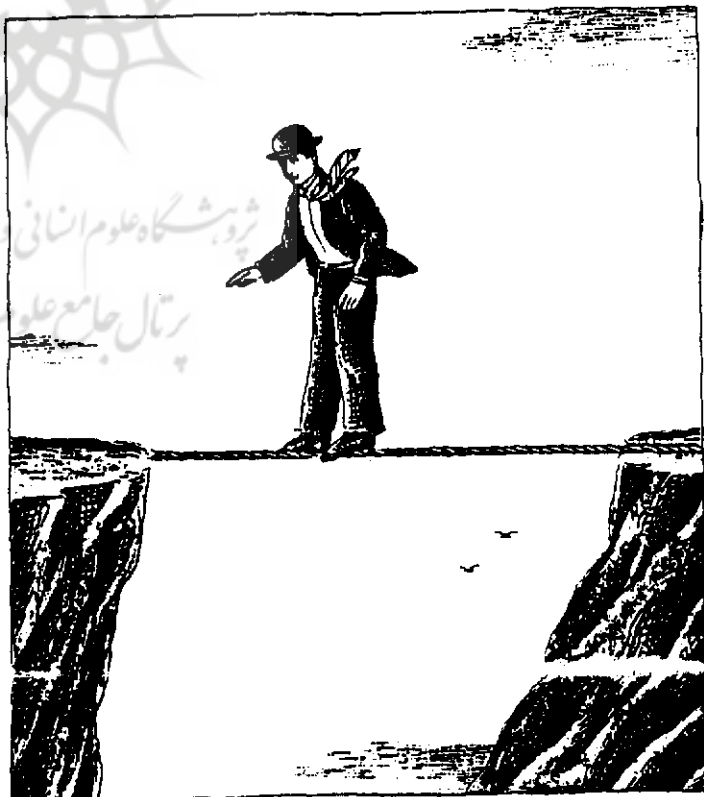
بستن قراردادی را به فردریک دوم، یعنی به ارباب شمشیر، پیشنهاد می‌کند. قراردادی که می‌توان آن را قرارداد دوستی قلم و شمشیر تلقی نمود: قراردادی که فوکو آن را قرارداد بین «استبداد خرد انگار» و «عقل آزاد» می‌خواند. به نظر فوکو، با چنین قراردادی «کاربرد آزاد و مستقل عقل، در قلمرو عمومی، ضامن فرمانبرداری می‌شود، به شرط آنکه اصول سیاسی که باید اطاعت شود خود را با عقل جهان‌شمول هماهنگ گرداند».^{۲۱}

بنابر تعاریف مذکور، منورالفکری دوره‌ای است که در آن انسان بدون اینکه تحت سلطهٔ دیگری باشد عقل خود را بکار می‌اندازد. درست در همین لحظه است که انتقاد ضروری می‌نماید؛ چرا که نقش انتقاد تعیین شرایطی است که تحت آن کاربرد عقل - برای تعیین آنچه می‌توان دانست، آنچه می‌بایست انجام داد و به آنچه می‌توان امید بست - حقایق می‌یابد. بنابراین انتقاد راهنمای عقلی است که در دورهٔ منورالفکری رشد کرده و به همین جهت می‌توان عصر منورالفکری را عصر انتقاد نیز نامید.^{۲۲}

با آزادی انتقاد درهٔ عمیقی بین فکر و عمل فکر به وجود می‌آید که فکر برای عملی شدنش نیاز به عبور از آن دارد. به عبارت دیگر، با آزادی انتقاد فاصلهٔ بین حرف و عمل زیاد می‌شود؛ چرا که در این دره که می‌توان آن را درهٔ انتقاد نامید، عقل باید از صافی انتقاد عبور کرده به تدریج راه خود را به طرف عملی شدن بسپماید و این مستلزم زمان است، زمانی که هم دارندگان قلم و هم صاحبان شمشیر، برای حفظ موقعیت خود، به آن نیاز دارند. از یک طرف استدالات دارندگان قلم در این دره با یکدیگر تلاقی می‌کند، و از طرف دیگر قدرت‌های سیاسی موجود، بدون اینکه خطری آتی برای موقعیت خود احساس کنند، فرصت اصلاح جامعه را به دست می‌آورند. در حقیقت دارندگان قلم و صاحبان شمشیر در این دره یکدیگر را ملاقات کرده و چه بسا طرح دوستی می‌ریزند. دارندگان قلم، برای فعلیت بخشیدن به غایات مطلوب خود، در نوشته‌ها و گفته‌های خود استدالات اصلاح‌طلبانه و محافظه‌کارانه‌ای را بکار می‌برند که حساسیت‌های سیاسی صاحبان شمشیر را در نظر دارد، و صاحبان شمشیر نیز، فرصت را غنیمت شمرده این استدالات را هم برای راه یافتن در قلوب مردم و توجیه حقایق قدرت سیاسی خود و هم برای اصلاح جامعه

(البته به شرط حفظ قدرت سیاسی خود) بکار می‌اندازند. همین آزادی انتقاد است که غرب را وارد دورهٔ جدیدی می‌کند که می‌توان آن را دورهٔ «جدید» نامید.

تجدد اغلب آگاهی از عدم ایستایی زمان، جدایی از سنت، احساس نوگرایی کردن و «سرگیجی در رویارویی با لحظهٔ گذرا» تعریف شده. شارل بودلر شاعر فرانسوی نیز تجدد را «بی‌دوام، زودگذر و محتمل الوقوع» تعریف می‌کند.^{۲۳} ولی با این تفاوت که برای او متجدد بودن ضرورتاً در درک و قبول این حرکت دایمی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه برعکس متجدد بودن وفق دادن برخی از طرز تلقی‌ها و رفتارهای انسان در ارتباط با این حرکت می‌باشد. این طرز تلقی و رفتار سنجیده خود شامل تسخیر مجدد چیزی ابدی است که نه در ماورای لحظه و نه در پس آن، بلکه در درون لحظه می‌باشد. با چنین تعریفی تجدد خود را از «مد» (Fashion) که فقط لحظه را به زیر سؤال می‌کشد متمایز می‌گرداند. به عبارت دیگر تجدد فقط در حساسیت نشان دادن نسبت به لحظهٔ زودگذر خلاصه نمی‌شود، بلکه طرز تلقی و رفتاری است که درک و تغییر «شجاعانهٔ زمان حال را ممکن می‌سازد. چرا که در طرز تلقی و رفتار متجددانه ارزش والای زمان حال را نه می‌توان از تصور آرزومندانه نسبت به آن - تصویری غیر از آنچه هست - و نه از تغییر شکل دادن آن - بدون نابود کردنش، بلکه با درک آنچه هست - تفکیک نمود. در این صورت تجدد برای بودلر مرحله‌ای است که در آن توجه بی‌حد به آنچه واقعی است با عمل آرزومندانه‌ای روبرو می‌شود که همزمان با درک و قبول واقعیت آن را نقض نیز می‌کند.^{۲۴} اگرچه برقراری چنین ارتباطی با زمان حال از ضروریات تجدد به حساب می‌آید، ولی نمی‌توان آن را تنها شرط تجدد دانست. از جمله ضروریات دیگر تجدد ارتباطی است که انسان، در چنین لحظه‌ای، با خود برقرار می‌کند. برقراری آگاهانهٔ چنین ارتباطی کاری است بس دشوار و پیچیده. به همین دلیل است که طرز تلقی و رفتار سنجیدهٔ تجدد با ریاضت توأم می‌شود. متجدد بودن فقط درک و قبول پی در پی لحظات نیست، بلکه قبول خود به عنوان یک موضوع پیچیده و بغرنج، که قابلیت رشد و بهترین شدن را دارد، نیز می‌باشد. انسان متجدد انسانی است که سعی در اختراع دائمی خود نماید. چنین تجدیدی در رهایی انسان



از آنچه که هست پایان نمی‌پذیرد، بلکه او را مجبور می‌کند که به وظیفه تولید دائمی خود عمل نماید. تولید دائمی که تولید دائمی جامعه را نیز با خود به همراه دارد؛ چرا که او جدا از جامعه زیست نمی‌کند. همین تولید دائمی خود و جامعه است که امکان رشد مرحله جدیدی از تکامل فکری را به وجود می‌آورد که می‌توان آن را مرحله روشنفکرگرای نامید. در حقیقت منورالفکری راه را برای تجدد و هر دو آنها راه را برای روشنفکرگرای می‌گشایند.

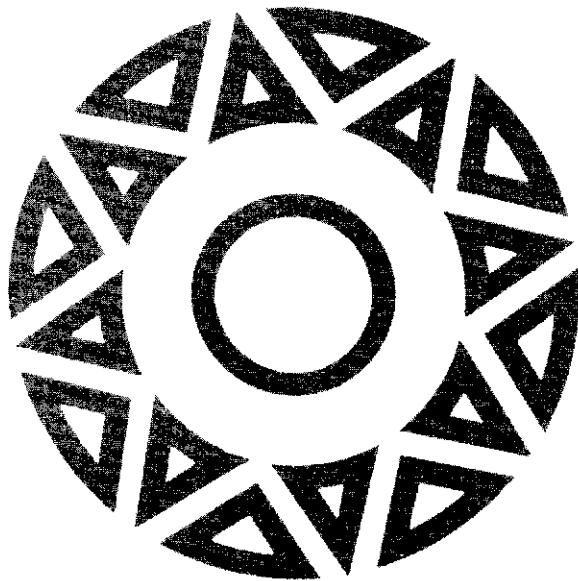
برخلاف منورالفکری که وظیفه اصلیش درک، تفسیر و به زیر سؤال کشیدن دانش‌های گذشته، برای تغییر زمان حال بود، روشنفکرگرای وظیفه‌ای مشکل‌تر، یعنی دخالت «آگاهانه» در تولید دانش که در واقع تولید آینده نیز می‌باشد دارد. این بدان معنی نیست که منورالفکری قرن هجدهم اروپا فقط به گذشته پرداخت و تأثیری در آینده خود نگذاشت و یا روشنفکرگرای امروز نیازی به درک گذشته ندارد و فقط باید به فکر آینده باشد. این هر دو مکمل یکدیگرند، با این تفاوت که وظیفه روشنفکر، قبل از تولید دانشی که آینده‌ساز نیز هست، درک انتقادی گذشته (منورالفکری) و برقراری ارتباط با خود و اختراع خود در زمان حال (تجدد) را نیز در برمی‌گیرد. در واقع وظیفه سنگین تغییر و ساختن دائمی جهانی نو بر دوش روشنفکر قرار می‌گیرد. اوست که نسبت به همه چیز، حتی پیش پا افتاده‌ترین مسائل، واکنش نشان داده در تغییر و ساختن دایمی جهان «رسالت پرومته‌وار خویش را با تمام عواقبش [می‌پذیرد].»^{۲۵}

در اینجا ضروری است به این نکته اشاره شود که استدلالات روشنفکران را نیز، مانند استدلال‌های منورالفکران باید در ارتباطشان با قدرت‌های سیاسی موجود سنجید. به عبارت دیگر، اگرچه روشنفکران نقش آگاهانه‌تر و آزادانه‌تری را در جامعه بازی می‌کنند، ولی تیزی شمشیر صاحبان شمشیر بر بالای سر آنها نیز هست. شاید به همین دلیل باشد که روشنفکران غربی، با وجود چنین سیر تحول فکری پیچیده، برای حفظ موقعیت اجتماعی - فرهنگی خود، در نوشته‌ها و گفتارهای خود استدلالات محافظه‌کارانه و اصلاح‌گرایانه‌ای را بکار می‌برند که نه تنها خطری برای قدرت‌های سیاسی موجود به وجود نمی‌آورد، بلکه تا حدود زیادی محبوبیت آنها را

در قلوب مردم زیادتر کرده قدرتشان را نیز تثبیت می‌کند. و باز شاید به همین دلیل باشد که در غرب بیشترین توجه به آزادی بیان داده می‌شود تا به آزادی عمل، خصوصاً عملی که قصدش سرنگونی صاحبان شمشیر باشد.

این بدان معنی نیست که همه استدلال‌ها و سخنان روشنفکران دوره مدرن غرب سخنان محافظه‌کارانه و اصلاح‌گرایانه است. سخنان «رادیکال» و «تندرو» مانند سخنان مارکس، انگلس، گرامشی و دیگران در غرب کم نیستند، ولی این سخنان یا استدلالها توسط صاحبان شمشیر، یا غیرقانونی اعلام شده، قلم صاحبانشان می‌شکند و یا راه همه جاگیر شدنشان مسدود می‌شود. مثلاً مارکس، اگرچه در جامعه مدرن قرن نوزدهم اروپا و در زمانی زندگی می‌کرد که آزادی انتقاد به حد والای خود، تا آن زمان، رسیده بود، ولی به علت کاربرد استدلالهایی که در حرف و عمل سرنگونی قدرت‌های سیاسی و اقتصادی موجود را می‌خواست، مجبور به ترک وطن و زندگی در تبعید شد. در سرزمین «مدح آزادی» آمریکا نیز رفتار قدرت‌های سیاسی با اعضای حزب کمونیست در دوره معروف به «مک کارتیزم» مثال دیگری است که نمایانگر ارتباط نزدیک و حساس بین قلم و شمشیر است. در واقع سخنان محافظه‌کارانه و اصلاح‌گرایانه غرب، در دوره روشنفکرگرای، ادامه همان قرارداد ضمنی بین «استبداد خردگرا» و «عقل آزاد»ی است که در دوره منورالفکری بسته شده بود.

به هر حال روند تکاملی غرب راه از منورالفکری تا روشنفکری، می‌توان چنین خلاصه کرد: در دوران رنسانس و در آستانه ورود به دوران جدید مسائل و مشکلات جدیدی در غرب مطرح می‌گردد که منورالفکری قرن هجدهم اروپا سعی در حل آنها می‌کند. در قرن هفدهم و در تفکر اروپایی طبیعت مرموز به سیستم بسته‌ای از علت‌ها و معلول‌ها تحویل پیدا کرده ریشه همه دانش‌ها ثمره تجربیات مستقیم حواس انسانی شده و عقل به عرف عام تحویل پیدا می‌کند. رجحان‌های اجتماعی و قدرت‌های سیاسی ثمره حادثه‌های تاریخی تلقی شده، انسان به‌طور مساری صلاحیت تشخیص درست را یافته و دموکراسی، به عنوان حکومت اکثریت، تنها فلسفه سیاسی می‌شود که تناقضی با عرف عام ندارد. اعتقاد به برابری طبیعی انسان به صورت سلاخی برای

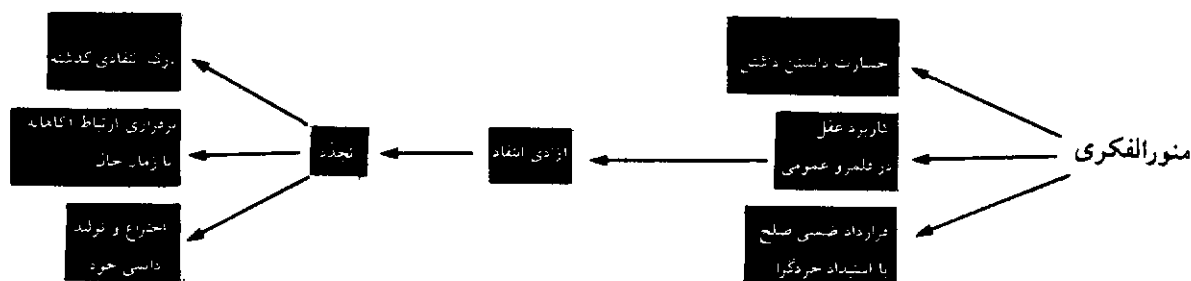


انتقاد از رژیم‌های کهن مورد استفادهٔ منورالفکران قرن هجدهم اروپا قرار گرفته قدرت‌های مذهبی و سیاسی موجود به زیر سؤال کشیده می‌شوند. طبقات متوسط رو به رشد اروپا خوانندگان اصلی نوشته‌های فیلسوفانی می‌شوند که در مخالفت‌های خود با رژیم‌های باستانی خواسته‌های آنها را بیان می‌کنند. با کمک مالی این طبقات وابستگی مالی منورالفکری به سلاطین بزرگ تقلیل پیدا کرده زندگی‌شان در گرو خواست‌های عمومی قرار می‌گیرد.

در اواخر قرن هجدهم منورالفکری به عنوان یک مفهوم تاریخی، هویت خود را کسب کرده، «جرات دانستن داشته باشید» شعار آن شده، و رابطهٔ بین اراده، سلطه و کاربرد عقل به کلی دگرگون می‌شود. قلمروهای عمومی و خصوصی کاربرد عقل از یکدیگر متمایز گردیده، عقل آزادی کاربرد در قلمرو عمومی را و با در نظر گرفتن حساسیت‌های سیاسی صاحبان شمشیر، کسب می‌کند. قراردادی ضمنی بین «استبداد خردگرا» و «عقل آزاد» بسته شده، نقش انتقاد، برای تعیین شرایطی که تحت آن کاربرد عقل حقانیت می‌یابد، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. با گسترش آزادی انتقاد دره‌ای میان فکر و عمل به وجود می‌آید که در آن دارندگان قلم و صاحبان شمشیر با یکدیگر ملاقات کرده فرصتی برای حفظ موقعیت خود به دست می‌آورند. چنین آزادی انتقادی منورالفکر غربی را وارد مرحلهٔ جدیدی به نام تجدید کرده او را مجبور می‌کند، تا همزمان با درک انتقادی گذشته و برقراری ارتباط آگاهانه با زمان حال، به اختراع و تولید دایمی خود بپردازد. همین اختراع و تولید دایمی خود است که به صورت پلی به زیر پای منورالفکر قرار گرفته او را، پس از عبور از آن، وارد

حیطهٔ فکری جدیدی به نام «روشنفکری» می‌کند. با قدم گذاشتن در چنین حیطه‌ای وظیفهٔ سنگین و طاقت فرسای تولید آزادانه و آگاهانهٔ دانش و تغییر و ساختن دایمی جهانی نو به دوش روشنفکر قرار می‌گیرد. (نمودار)

ثمرهٔ چنین تغییر و تحولات تاریخی - گفتگمانی، غربی است که امروز در برابر ما قد علم کرده است. طرح و بررسی این مسئله که آیا تقلید از غربیان برای ما راه‌گشا بوده و هست یا نه و اینکه آیا غربیان، با همهٔ این تغییر و تحولات فکری و پیشرفت‌های علمی، فنی، و هنری مسائل و مشکلات انسانی خود را حل کرده و یا باعث بروز مشکلات جدیدتری شده‌اند که شاید خود نیز از عهدهٔ حل آنها برنمی‌آیند، از عهدهٔ این مختصر خارج است. ولی طرح این مسئله که جوامعی مانند ما، در کوشش خود برای دستیابی به قدرت فکری - تکنیکی غرب، دچار چه کمبودهایی بوده و هستند از جمله مسائلی است که تا به آنها پی نبریم نه قادر خواهیم بود خود را از هجوم آنها در امان داشته استقلال فکری،



10 . Kant, I. "What is Enlightenment?" *The Philosophy of Kant: an Introduction*, by Carl J. Friedrich, The Modern Library, New York, 1949, p. 132.

11 . *Ibid.*

12 . *Ibid.*

13 . *The Foucault Reader*, Op.cit, p. 34 - 35.

14 . Kant, I. *Op.cit*, p. 132.

15 . *Ibid.* p. 134.

16 . *Ibid.*

17 . *Ibid.* p. 134

18 . *Ibid.* p. 135.

19 . *Ibid.* p. 139.

20 . *Ibid.* p. 138.

21 . *The Foucault Reader*, Op. cit p. 37.

22 . *Ibid.* p. 38.

23 . Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, Trans. Jouathan Mayne (London: Phaidon, 1964), p. 13.

24 . *The Foucault Reader*, Op.cit, p. 41.

۲۵ . داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۱۰۲.

سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خود را به دست آوریم و نه می‌توانیم (حتی اگر بخواهیم) آگاهانه در مسیر آنها گام برداریم.

مأخذ:

۱ . جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۷، جلد اول، صص ۲۲ - ۲۳.

۲ . تأکید بر این مسئله از سوی نویسنده است.

۳ . مراجعه کنید به مقاله «گفتاری درباره گفتمان» ایران‌نامه، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹، صص ۴۶۲ - ۴۶۳.

۴ . معزی: دیوان، چاپ اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۱۹ ه.ش، ص ۵۱۳.

۵ . هندوشاه نخجوانی: تجارب السلف: در تواریخ خلفا و وزرای ایشان. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، کتابفروشی طهوری: چاپ دوم، تهران، ۱۳۲۴ ه.ش، صص ۲۷۹ - ۲۸۰.

۶ . همان، ص ۲۸۱.

7 . Baroness Stael Holstein: *Germany* (London: John Murray; 1814) Vol. 1. Quoted by Franklin Le Van Baumer in *Main Currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History From the Middle Ages to The Present* Yale University: New York, 1952. p. 358.

8 . See W.L. Dorn, *Competition for Empire, 1740 - 63* (New York, 1940), p. 185.

9 . *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, Pantheon Book, New York, 1984, p. 32.

