

بررسی و نقد کتاب تجدد ناتمام روشن‌فکران ایران

مقصود رنجبر*

چکیده

نویسنده در این مقاله به نقد کتاب *تجدد ناتمام روشن‌فکران ایران* تألیف غلامرضا گودرزی می‌پردازد. این کتاب در سال ۱۳۸۷ در چهار فصل منتشر شده است. هدف نویسنده از تألیف این کتاب ارائه سیری تاریخی از «نقش روشن‌فکران ایران در تجدد ناتمام» ایران است. از مهم‌ترین نقدهای وارد بر این اثر می‌توان به نداشتن چهارچوب نظری برای پژوهش، ارائه دیدگاه‌های مختلف بدون نقد و بررسی آن‌ها، وارد کردن ایرادهای ناروا و غیرمستند به روشن‌فکران، تکراری بودن بسیاری از مطالب کتاب، استفاده از مفاهیم بدون تبیین روشن‌گرانه آن‌ها، و نبود نوآوری در کتاب اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: روشن‌فکری، روشن‌فکران ایران، تجدد ناتمام، نقد، تجدد در ایران.

۱. مقدمه

تجدد مسئله‌ای محوری در جامعه ایران است که سال‌هاست متفکران این سرزمین، با اندیشه‌ها و رویکردهای گوناگون، را به خود مشغول کرده است. چالش سنت و تجدد اساسی‌ترین چالش در تاریخ معاصر ایران (در همه زمینه‌ها) و مبنای سایر چالش‌هاست. مثلاً در اندیشه سیاسی تقابل میان سنت و مدرنیته چالش اساسی است (جهانبگلو، ۱۳۸۴). از همین روست که بحث‌های فراوانی در این باره در گرفته است.

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، Maghsoodranjbar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۲۲

گودرزی از یک سو با نگاهی به چگونگی پیدایش و سیر تطور و تکامل اندیشه‌های نو و از سوی دیگر با بررسی تغییرات و تحولات ساختارهای کلان اجتماعی بر این باور است که صورت‌های پیش‌ساخته کهن اجتماعی نه فقط به شکلی متناقض‌نما و تعارض‌آمیز به ساختاربندهای به‌ظاهر نوین اجتماعی (مانند نهادهای اجتماعی، مناسبات اقتصادی، و هنجارهای فرهنگی) تبدیل شده‌اند بلکه نوعی آشفتگی معنایی و ابهام‌آلودگی نظری را پدید آورده‌اند. این ورود به کتاب بیان‌کننده نوع نگرش مؤلف به مقوله تجدد و روشن‌فکری در ایران است که تجدد را سبب آشفتگی‌های جدی در ایران می‌داند و تلاش روشن‌فکران برای غلبه بر این آشفتگی‌ها را ناکام و شاید ناتمام برمی‌شمرد و معتقد است این تلاش هم‌چنان ادامه دارد.

۲. معرفی کتاب

مؤلف در فصل اول به معرفی ابعاد تجدد می‌پردازد و تأکید می‌کند: «با وجود این‌که تجدد ابتدا روی نظامی خود را به ایرانیان نشان داد ولی به تدریج ابعاد سیاسی و اقتصادی آن اهمیت بیش‌تری پیدا کرد و به‌ویژه با مقوله فرهنگ اهمیت آن بیش‌تر شد» (گودرزی، ۱۳۸۷: ۲۳). این موضوع گویای زاویه دید مؤلف به مقوله تجدد است. بالطبع روشن‌فکران، بیش از هر مقوله، با ابعاد فرهنگی و سیاسی تجدد درگیر بوده‌اند، هرچند این درگیری به فرجامی نرسیده است و داستان روشن‌فکری در ایران داستان تلخ تنهایی است. گودرزی در نخستین فصل کتاب پرسش‌های تجدد را پیش روی خوانندگان قرار می‌دهد تا با طرح پرسش‌های اساسی مانند «چرایی و چگونگی حکمرانی خوب» یا «چرا ما صنعتی نشدیم؟» آنان را درگیر مسئله اصلی کتاب کند. اما پاسخ این سؤالات چه بوده است؟

در جمع‌بندی نویسنده می‌خوانیم که پاسخ به این گونه پرسش‌ها گوناگون و گاه متضاد بوده و هست و همین گوناگونی گویای اختلاف آرای بین روشن‌فکران است. برخی از روشن‌فکران، مثل آخوندزاده، راه درمان دردهای ایرانی را در «تغییر الفبا» و «پروتستانتیسم» می‌یافتند و برخی دیگر، مانند شریعتی، در «بازگشت به خویشتن» و «عرفان، برابری، آزادی». گروهی، مثل بیژن جزنی و مسعود احمدزاده، راه‌هایی را در عرصه مبارزه مسلحانه جست‌وجو می‌کردند و عده‌ای، مثل ملک‌خان، در «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی». هم‌چنین درباره مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی و

توسعه نیافتگی برخی عوامل سیاسی، برخی عوامل اقتصادی، و عده‌ای هم عوامل فرهنگی را بیان می‌کنند.

با گذشت زمان، ورود تجدد غربی به ایران به سؤالات عدیده دیگری دامن زد که هنوز هم پاسخ به این سؤالات دربرگیرنده سرنوشت جامعه ایران است. سؤالاتی از قبیل: «نقش و کارکرد دین در دنیای امروز چیست؟»، «دین و دنیا چه نسبتی با هم‌دیگر دارند؟»، «آیا دین در امور سیاست باید دخالت کند یا نه؟»، «نسبت دین با علم بشری چگونه است؟»، «آیا حقوق انسان‌ها، صرف‌نظر از دین آن‌ها، با هم برابر است یا خیر؟»، «آیا بشر می‌تواند خود قانون وضع کند؟»، «آزادی در عقاید و بیان اندیشه‌ها و نشر کتب غیرمذهبی از نظر دین چگونه است؟» «آیا همه ادیان حقه‌اند؟»، «کدام دین برتر است؟»، و ده‌ها سؤال دیگر (همان: ۲۹-۳۱). این سؤالات تلنگری بودند که ایرانیان را از تعطیلات تاریخی خارج کنند و سبب بیداری آن‌ها شوند و در این میان روشن‌فکران منادیان و حاملان پروژه تجدد در ایران بودند (همان: ۳۱). از دیدگاه نویسنده، سؤال اساسی روشن‌فکران این بود که «چرا ایران عقب ماند؟» و پاسخ‌های متعددی به این پرسش مشترک داده شد (همان: ۳۲) که در واقع همین پاسخ‌های متفاوت نشان‌دهنده تفاوت میان روشن‌فکران است.

۳. در باب روش تحقیق مؤلف

مؤلف در توصیف روش خود می‌نویسد که سعی کرده است، در فصل‌های گوناگون کتاب، بنا به اقتضای بحث و تناسب موضوع، از الگوهای نظری متفاوت استفاده کند (همان)، تا خود را در یک نظریه یا الگو محصور نکرده باشد. از منظر نویسنده این موضوع به معنای التقاط نظری نیست و در توضیح التقاط نظری هم می‌نویسد: «التقاط نظری زمانی نضج می‌یابد که ما هر مفهومی را، که متعلق به چهارچوب نظری معینی است، از بستر و چهارچوب آن خارج کنیم و به تجزیه و تحلیل مجرد مفهومی آن پردازیم» (همان: ۳۴). او در نهایت رویکرد غالب خود را با عنوان «کلیت اجتماعی» معرفی می‌کند، زیرا معتقد است چنین رویکردی پدیده‌ها را بهتر می‌نمایاند و مسائل، پدیده‌ها، مفاهیم، و واقعیت‌های اجتماعی را می‌بایست در درون کلیت اجتماعی آن‌ها شناخت و ارزیابی و قضاوت کرد. در جایی اشاره می‌کند:

مطالعات پیشین سنجه‌پذیر کمیت‌گرایانه 'تجربی' یا روایت‌های تک‌ساحتی

هستی‌شناختی ایرانی بر سبیل ره‌یافت‌های 'عقل محض'، هر دو کم و بیش در شناختن عوامل تأثیرگذار بر فکر، ساختار، و هویت جامعه ایران با یک رشته تنگناهای نظری و کاستی‌های شواهد تجربی دست‌به‌گریبان‌اند. به‌نظر می‌رسد ترکیب موزون و نه التقاطی ره‌یافت‌های تجربی، با انگاره‌های عقلانی و نظری، تصویری روشن‌تر از فضای تجربه تاریخی و افق انتظار جمعی انسان ایرانی را ترسیم کرده و تا حدی کاستی‌های هر دو رویکرد تجربی و فلسفی را جبران خواهد کرد (همان: ۸).

نویسنده در فصل دوم با عنوان «تجدد؛ انسان مدرن عصر جدید»، دربارهٔ اساسی‌ترین پرسش کتاب، یعنی «تجدد چیست؟»، بحث می‌کند. او تجدد یا فرایند مدرنیزاسیون را فرایندی اجتماعی تلقی می‌کند و آن را سبب اعتلای چهار محور اصلی سرمایه‌داری و تکنولوژی با خودبنیادی سوژه‌ای که سرور و مالک طبیعت است، لیبرالیسم و فردگرایی و حقوق شهروندی، علم جدید، و بوروکراسی و عقلانی‌سازی روزافزون می‌داند و معتقد است از این طریق می‌توان جهان را افسون‌زدایی کرد.

گودرزی «عقل خودبنیاد و نقاد» را اساس تجدد می‌داند که حوزه‌های مستقل هماهنگ با یک‌دیگر را تشکیل می‌دهد؛ حوزه‌هایی که از اقتصاد کالایی و جهان‌گشایی سرمایه‌داری تا فروپاشی سنت و پیدایش جامعه مدنی را یک‌جا در بر می‌گیرد.^۱ نویسنده مؤلفه‌های تجدد و ارکان اصلی جوامع مدرن را میزان عمومی شدن سیاست و خصوصی شدن خلوت ذهن و زبان و هویت فردی، عرفی‌گری (به‌معنای این‌که مشروعیت و عمل حکومت ناشی از آرای مردم است)، حقوق بشر، و شکل‌گیری حوزه جامعه مدنی می‌داند که در نهایت سبب فردگرایی مدرن و تشکیل جامعه‌ای دموکراتیک می‌شود.

پدیدهٔ تجدد از ابعاد مختلف فکری، سیاسی، و اجتماعی هم قابلیت تحلیل دارد؛ از لحاظ فکری، این دوران تازه، بیش از هر چیز، در قدرت خرد خودبنیاد و نقاد تجلی پیدا می‌کند (همان: ۲۶). علاوه‌بر بعد فکری، تجدد فرایندی از تحول اجتماعی هم هست که بر اساس آن انسان نظم پیشین را تخریب و جهانی نو را بنا می‌کند. از لحاظ سیاسی، مؤلفه‌های اصلی تجدد عمومی شدن سیاست، شکل‌گیری هویت فردی انسان مدرن، اومانیزم^۲، عرفی‌گری، و حقوق طبیعی بشر است. مؤلف، به نقل از ریچارد رورتی، تأکید می‌کند که دموکراسی و سکولاریسم دو پایهٔ تجدد به‌شمار می‌آیند (همان: ۲۹). از دیدگاه مؤلف چهار معنای اصلی مدرنیته و تجدد تجدد سیاسی، تجدد علمی، تجدد زیبایی‌شناختی، و تجدد فلسفی است. هرچند ویژگی‌ها و بنیادهای

اساسی تجدد همگی زائیده غرب‌اند، امروزه تجدد پدیده‌ای فراگیر و جهانی است (همان). مؤلف عقل نقاد و خودبنیاد را اساس تجدد می‌داند و عمومی شدن سیاست، مصونیت زندگی خصوصی مردم از مداخله دولت، اومانیسیم، عرفی‌گری، حقوق طبیعی بشر، و شکل‌گیری حوزه جامعه مدنی را از مؤلفه‌های اساسی تجدد.

۴. منتقدان تجدد

در کنار مدافعان، تجدد منتقدانی جدی در دنیا و ایران دارد که مؤلف آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: عده‌ای بر مبنای سنت تجدد را نقد می‌کنند که مؤلف آن‌ها را با عنوان «سنت‌گرایان پساتجددینما» معرفی می‌کند و عده‌ای هم بر مبنای مافوق تجدد به نقد آن می‌پردازند که «پست‌مدرنیست‌های پساساختارگرا» نام‌گذاری می‌شوند (همان: ۵۴-۵۵). گودرزی از بین سنت‌گرایان پساتجددینما دیدگاه‌های داوری اردکانی را، که به‌زعم وی «فرعونیت در ذات تاریخ غرب است»، مطالعه می‌کند و از دیدگاه دوم هم اندیشه‌های پست‌مدرن‌ها را بررسی می‌کند.

۵. تجدد پروژه‌های ناتمام

مؤلف با این استدلال که تجدد پروژه‌ای ناتمام است به منتقدان، از زبان یورگن هابرماس و آنتونی گیدنز، پاسخ می‌دهد. او ویژگی بارز تجدد را قدرت آن در بازسازی انتقادی و عقلانی از خود می‌داند که آن را بی‌نیاز از انتقاد منتقدان یادشده، یعنی سنت‌گرایان پساتجددینما و پست‌مدرنیست‌های پساساختارگرا، می‌کند، هرچند که این انتقادات هم بی‌فایده نیستند و در بیدار کردن تجددگرایان از خواب غفلت و نخوت مؤثرند (همان: ۵۶-۵۷). مؤلف، در ادامه، به بیان دیدگاه‌های دو اندیشمند فوق می‌پردازد و پروژه فکری آن‌ها را دفاع از تجدد و پاسخ به منتقدان می‌داند. بنابراین، تجدد به‌مثابه پروژه‌ای ناتمام از لحاظ فکری حامیان قدرتمندی مانند هابرماس (نوسازی مداوم) و آنتونی گیدنز دارد که به آن دل بسته‌اند و به‌دنبال دفاع از آنند (همان: ۵۸).

مؤلف در انتهای فصل دوم اشاره‌ای کوتاه به آشنایی ایرانیان با تجدد می‌کند و در عین حال وعده می‌دهد که در فصل بعد به این سؤال پاسخ دهد که «چرا شناخت ما از تجدد تک‌بعدی بوده و نتوانسته‌ایم با کلیت تجدد ارتباط برقرار کنیم؟» (همان: ۶۲).

۶. تجدد و روشن فکران ایرانی

مؤلف در فصل سوم کتاب با عنوان «تجدد و روشن فکران ایرانی»، پس از تعریفی کوتاه از روشن فکری، به بررسی مختصر چگونگی پیدایش و ظهور جریان‌های روشن فکری در ایران می‌پردازد. او در ارائه تعاریف مختلف از روشن فکر تعریف آل احمد هم را، که از مخالفان برجسته روشن فکران در ایران بوده، می‌آورد که در نوع خود جالب است.^۳ در ادامه، او به پیدایش روشن فکری در ایران می‌پردازد که بر اساس آن روشن فکر برخاسته از اندیشه غربی و برآمده از تحولات مابعد رنسانس است و پیدایش آن در ایران را به رویارویی ایران با مدرنیته غربی مربوط می‌داند (همان: ۷۶).

در ادامه، نویسنده به سنخ‌شناسی روشن فکران ایران می‌پردازد و آن را در هشت دسته قرار می‌دهد: ۱. تقسیم روشن فکران برحسب خاستگاه و پایگاه طبقاتی؛ ۲. تقسیم روشن فکران برحسب مشرب فکری (روسی مشرب یا اروپایی مشرب)؛ ۳. تقسیم روشن فکران برحسب تقویم تاریخی؛ ۴. تقسیم روشن فکران برحسب دوره‌بندی نسلی؛ ۵. تقسیم روشن فکران برحسب دیدگاهشان درباره غرب و مدرنیته (نفی‌کنندگان مدرنیته، پذیرندگان مدرنیته، و گزینش‌گران مدرنیته)؛ ۶. تقسیم روشن فکران برحسب دین و مذهب؛ ۷. تقسیم روشن فکران برحسب موضع‌گیری آن‌ها در برابر حکومت و سیاست (حکومتی و غیرحکومتی)؛ ۸. تقسیم روشن فکران برحسب سایر ملاک‌ها، مثلاً برحسب سرمشق‌های مختلف از عقلانیت (همان: ۸۶).

در ادامه، گودرزی دیدگاه دو نویسنده درباره مدرنیته را بررسی می‌کند که یکی فرزین وحدت است، که با رویکرد فرهنگی و بر اساس تئوری انتقادی به موضوع پرداخته است، و دیگری علی میرسپاسی، که چشم‌انداز محدود برخی از روشن فکران ایرانی را نقد کرده است. فرزین وحدت در کتاب خود با عنوان *رویارویی فکری ایران با مدرنیته* ویژگی مدرنیته را ذهنیت و کلیت معرفی می‌کند. وحدت ذهنیت را خصلت ویژه عامل فردی خودمختار، خودرأی، خودتعریف‌گر، و خودآگاه تعریف می‌کند و کلیت را هم بازشناسی متقابل ذهنیت یک‌دیگر از سوی ذهن‌های متعدد می‌داند (همان: ۸۷). او داستان روشن فکری در ایران را کشمکش بین ذهنیت و کلیت می‌داند و بر اساس مفهوم ذهنیت با واسطه دیدگاه مشترک امام خمینی و داوری اردکانی را بررسی می‌کند. کتاب دوم *روشن فکران ایرانی و مدرنیته* تألیف علی میرسپاسی است. به‌زعم میرسپاسی مدرنیته به‌مثابه پروژه‌ای فکری و تجربه‌ای عملی در ایران محدود به

سلسله‌باورهای کلیشه‌ای و سطحی و فرایندی صرفاً ساختاری و بیگانه از بستر فرهنگی و تاریخی بوده است و نبود اشتیاق به گفت‌وگو در میان روشن‌فکران ایرانی پیامدهای بسیار مخرب فرهنگی داشته است (همان: ۹۰).

در ادامه، نویسنده به دوره‌بندی جریان روشن‌فکری در ایران می‌پردازد و حیات فکری و سیاسی روشن‌فکران در ایران را به شش دوره تقسیم می‌کند که شرح هر یک از دوره‌ها در ادامه مطرح می‌شود.

دوره اول سه دهه قبل از جنبش مشروطه را در بر می‌گیرد که به وقوع جنبش مشروطه‌خواهی منجر شد. آخوندزاده، ملکم خان، و عبدالرحیم طابوف سه چهره برجسته و در عین حال سه نحله متفاوت این دوره محسوب می‌شوند. در دوره اول، نخستین روشن‌فکران اصلاح‌طلب، اواخر قرن نوزدهم میلادی، در رویکردهای نظری خود به مدرنیته بر جنبه‌های توأمان دموکراتیک و فنی یا تکنولوژی مدرنیته کم و بیش به یک اندازه تأکید داشتند. اما بلافاصله این نکته را اضافه می‌کند که در اوایل مشروطیت و بعد از آن نیز تعبیر و تفسیر واحدی از مفاهیم عمیق مدرن، به‌ویژه مفهوم مدرنیته و مدرنیسم، در بین نخبگان ایران وجود نداشته است.

دوره دوم با استقرار مشروطیت در ایران شروع می‌شود و تا قبضه کامل قدرت سیاسی به دست رضاشاه، در سال ۱۳۰۴، ادامه دارد. در این دوره از یک سو به‌رغم تحول مهم مشروطیت و پیامدهای ناشی از آن تقریباً هنوز ساختارهای اقتصادی جامعه و نظام اجتماعی و قشربندی درون آن دست‌نخورده باقی مانده بود و از سوی دیگر شکل‌گیری حکومت و نهادهای سیاسی مشروطه بسیار عجولانه و مقلدانه انجام شده بود.

دوره سوم دوره پهلوی اول است که می‌توان آن را در دو بخش مطالعه کرد؛ بخش اول دل‌بستگی به مدرنیته ابزاری یا مدرنیسم است که این بخش سال‌های اولیه حکومت رضاشاه تا سال ۱۳۱۴ را در بر می‌گیرد و بخش دوم سرخوردگی روشن‌فکران ایرانی دست‌پرورده خودشان است.

دوره چهارم از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ را در بر می‌گیرد که در تمام این دوره فضای روشن‌فکری ایران متأثر از دو نحله فکری - سیاسی سوسیالیستی و ناسیونالیستی بود. در این دوره، که فضای نسبتاً باز سیاسی برقرار بود، روشن‌فکران فرصت یافتند که پیش‌تر به مباحث حقوق شهروندی و مدنی بپردازند.

دوره پنجم از کودتای ۲۸ مرداد تا انقلاب ۱۳۵۷ را در بر می‌گیرد. در این فاصله زمانی ۲۵ ساله سه گروه روشن‌فکری با مسئله تجدد روبه‌رو بودند: ناسیونالیست‌ها، چپ‌های توده‌ای، و چپ‌های رادیکال. مؤلف به این نکته تأکید دارد که عامل اساسی در شکست مکرر مارکسیست‌های ایران نه فقط سرکوب بی‌رحمانه و بی‌امان حکومت بود، بلکه شناخت یک‌سویه و ناقص روشن‌فکران این گروه از غرب و نبود تناسب اندیشه‌های ارائه‌شده از سوی آنان با ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و نهادهای فرهنگی و مذهبی ایران نیز بوده است (همان: ۱۰۵). مؤلف این موضوع را نادیده می‌گیرد که اندیشه‌های مارکسیستی در همه جا با شکست مواجه شدند و فقط محدود به ایران نمی‌شد.

در دوره ششم، روشن‌فکران این دوره با تجربه‌اندوژی از تحول عظیم انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی، قدری از گفتمان رادیکال انقلابی فاصله گرفتند و بعضاً به تجدید نظر در اندیشه‌های خود پرداختند.

به‌زعم مؤلف، روشن‌فکران در دوره پهلوی و جمهوری اسلامی سرنوشت مشترکی دارند. قبل از انقلاب اسلامی عموماً روشن‌فکران چپ (همان: ۱۰۴) و بعد از انقلاب روشن‌فکران به‌طور اعم به حاشیه رانده می‌شوند، اما ویژگی روشن‌فکران در این دوره این است که دریافته‌اند آرا و عقاید غربی و دنیای جدید پیچیده و متنوع است (همان: ۱۰۷-۱۰۸). بنابراین، آن‌ها ضرورت گفت‌وگو را پذیرفته‌اند. نویسنده، در عین حال، در جمع‌بندی به این نکته تأکید دارد که «پس از پشت سر نهادن تجربه‌های سخت و هزینه‌بر، جریان‌های روشن‌فکری ایران به این جمع‌بندی رسیده‌اند که تمام ابعاد مدرنیته و تجدد را بایستی بهتر و بیش‌تر شناخت» (همان: ۱۰۸).

در نهایت، اکنون دو گروه روشن‌فکران سکولار و روشن‌فکران مذهبی داریم؛ روشن‌فکران سکولار خود به سه گرایش راست مدرن، چپ مدرن، و پست‌مدرن تقسیم می‌شوند. روشن‌فکران چپ در عین حال که منتقد مدرنیته‌اند از تفکر و فرایند تجدد عبور نکرده‌اند و گرایش سوم روشن‌فکرانی‌اند که با توسل به اندیشه‌های پست‌مدرن از تجدد عبور کرده‌اند. نویسنده بابک احمدی را در زمره این گرایش فکری قرار می‌دهد که با استفاده از انگاره‌های فکری افرادی چون دریدا، بودریار، لیوتار، و فوکو به نقد مدرنیته و تجدد می‌پردازند (همان: ۱۰۹).

سپس مؤلف به آسیب‌شناسی جریان روشن‌فکری پرداخته است که در آن به

تجددگرایی ناتمام و تک‌بعدی، بی‌اعتنایی به سنت، فقدان تفکر انتقادی، تأکید بیش از حد بر سیاست و غفلت از مناسبات اقتصادی و اجتماعی، فرار از تحقیق جدی، و عدم بررسی تجارب کشورهای در حال توسعه اشاره شده است. گودرزی در نتیجه‌گیری این فصل، برای اصلاح فرهنگ جامعه در جهت پذیرش فرهنگ تجدد، نقش اصلاح و نواندیشی دینی، نوسازی فرهنگی، پدید آمدن روشن‌فکران مردمی، و توجه به بسترها و ساختارهای کلان اجتماعی و اقتصادی را یادآور می‌شود.

گودرزی در فصل چهارم کتاب به این موضوع می‌پردازد که چرا دموکراسی و آزادی، که از تجربه‌های کامیاب تجددند، در ایران پا نمی‌گیرند و روشن‌فکران ایران نمی‌توانند در این راه گام بردارند. او در این فصل به‌طور مفصل به نظریهٔ مارکس دربارهٔ شکل و ماهیت حکومت‌های استبدادی در شرق، مالکیت دولتی زمین و انحصار مدیریت شبکه‌های آبیاری به وسیلهٔ حکومت، تقسیم اجتماعی کار نابه‌سامان به‌علت واحدهای اقتصادی پراکنده، و هم‌چنین به تئوری ویتفوگل مبنی بر کمبود آب و خشکی سرزمین شرق و دیدگاه وبر دربارهٔ شه‌پدیری سازمان‌های سستی در شرق می‌پردازد. سیر فقه‌قراایی جامعه، ناستواری اشراف زمین‌دار، آشفتگی و بحران دائم و پس‌افتادگی صنعت و تجارت در پژوهش آریان‌پور و نبود شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، مناسبات فنودالیسم اروپایی، و مالکیت خصوصی بر زمین در مطالعات کاظم علمداری از مباحث دیگر این فصل است.

به‌طور کلی گودرزی فرار از منطق و تفکر فلسفی، مطلق‌اندیشی، و نگرش‌های خرافی را مانع دموکراسی می‌بیند و روی آوردن به تفکر انتقادی، توجه به کارکرد مثبت دین، و تقویت حافظهٔ تاریخی را راه‌گشا می‌داند. او در جهت تداوم راه تجدد ایرانی، با تأکید بر نقش محوری جامعهٔ مدنی، تقویت سرمایهٔ اجتماعی را، که جز از طریق پیوندهای ذهنی و عینی میان افراد و گروه‌های گوناگون جامعه قوام و دوام نمی‌یابد، پیش‌نهاد می‌کند.

۷. نقد و بررسی کتاب

۱. پیش از نقد کتاب شایسته است گفته شود همین‌که در این وانفسای سیاست و اقتصاد ایران کسی هست که هنوز اندیشه‌ورزی برای او مسئله است جای تأمل و البته تقدیر دارد.

در نقد کتابی که در باب روشن‌فکری نوشته شده است سخن گفتن بسیار دشوار است؛ زیرا این امر با دغدغه‌های فردی نویسنده هم بی‌ارتباط نیست. از یک سو دفاع از روشن‌فکری را به علت اهمیت فکری و تأثیر آن بر سلوک سیاسی ضروری می‌داند و از سوی دیگر مشاهده رفتارهایی غیردموکراتیک از سوی افرادی که در دسته‌بندی‌ها درون روشن‌فکران قرار داده می‌شوند تردید در این زمینه را از بین می‌برد. بنابراین، دفاع و نقد روشن‌فکران دو روی یک سکه‌اند. به قول عباس میلانی چون عمری در جامعه‌ای استبدادزده زیسته‌ایم که در آن حکام جابر و اغلب جاهل، به زور داغ و درفش، هر حقی را بی‌پروا ناحق خوانده‌اند ما هم گاه این سلوک ناشایست را تکرار می‌کنیم. انگار فراموش می‌کنیم که با سلوکی استبدادی نمی‌توان از ارزش‌های انسانی و دموکراتیک دفاع کرد. فراموش می‌کنیم که با تقلید از سیاق سیاسی مستبدان حاکم نمی‌توان رسم استبداد را برانداخت. گاه حتی به‌رغم این که خود را منادی حکومت قانون و مدافع حقوق بشر می‌دانیم، خود از ناقضان آن هستیم. و روشن‌فکران گاه دچار چنین وضعیتی می‌شوند آن هم نه در ایران بلکه در تمام دنیا (← جانسون، ۱۳۸۵).^۲ با این همه، تجدد ناتمام در ایران را محصول ضعف روشن‌فکران تلقی کردن جفاکاری است که شاید به‌طور ضمنی مؤلف به دنبال آن باشد با وجودی که، بنا به نوشته خود مؤلف، تجدد در همه جا ناتمام است.

۲. حکایت نقد این کتاب خود روایتی است مفصل. نقد را از عنوان این کتاب آغاز می‌کنیم که آیا «تجدد ناتمام و روشن‌فکران» است یا «تجدد ناتمام روشن‌فکران»؟ این دو از بسیاری جهات با هم متفاوت است و برداشت‌های متفاوتی را به ذهن منتقل می‌کند. در عنوان اول انگار مؤلف می‌خواهد نقش روشن‌فکران را در ناتمام ماندن تجدد در ایران بررسی کند اما در عنوان دوم گویا می‌خواهد این بیان را القا کند که تجدد هنوز هم ادامه دارد و روشن‌فکران هم در این راه به تلاش خود ادامه می‌دهند. ظاهراً منظور مؤلف بیش‌تر تجدد ناتمام روشن‌فکران است، اما در کتاب خود این ابهام را برطرف نکرده است.

۳. شاید مهم‌ترین نقدی که به این نوشته وارد است نقدهای روشی و مباحث مربوط به چهارچوب نظری است. این کتاب چهارچوب نظری ندارد و با این که مؤلف سعی کرده چنین چهارچوبی را مطرح کند، عملاً در این راه موفقیتی به‌دست نیاورده است و

به همین دلیل، کتاب ایشان مطالب گذشته را تکرار می‌کند که بارها از سوی نویسندگان مختلف مطرح شده است.

مؤلف در بیان روش خود می‌نویسد که سعی کرده است در فصل‌های گوناگون کتاب، بنا به اقتضای بحث و متناسب با موضوع، از الگوهای نظری متفاوت استفاده کند تا خود را در یک نظریه یا الگو محصور نکرده باشد که این به معنای التقاط نظری نیست و در توضیح التقاط نظری هم می‌نویسد التقاط نظری زمانی نضج می‌یابد که ما هر مفهومی را که متعلق به چهارچوب نظری معینی است از بستر و چهارچوب آن خارج کنیم و به تجزیه و تحلیل مجرد مفهومی آن پردازیم. بایستی گفت که مؤلف عملاً در هیچ‌یک از فصل‌ها از الگوی نظری خاصی استفاده نکرده است و به جز توضیحات مقدماتی درباره روش چهارچوب نظری مشخصی در کتاب وجود ندارد.

مؤلف در تحلیل نهایی هم رویکرد غالب خود را با عنوان کلیت اجتماعی معرفی می‌کند، به این علت که این رویکرد پدیده‌ها را بهتر می‌نمایاند و مسائل، پدیده‌ها، مفاهیم، و واقعیت‌های اجتماعی را می‌بایست در درون کلیت اجتماعی آن‌ها شناخت و ارزیابی و قضاوت کرد. او باز در این مورد هم توضیح چندانی نمی‌دهد که منظور از کلیت اجتماعی دقیقاً چیست؟ فقط در انتهای کتاب و در مؤخره خود می‌نویسد: «پدیده‌های اجتماعی در کلیت خویش و در افق تاریخی پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوان در چهارچوب نظریه‌ای مشخص یا پارادایمی معین به‌گونه‌ای تام و تمام تبیینشان کرد» (همان: ۱۷۰)، اما درباره مختصات نگرش چندپارادایمی خود توضیحی نمی‌دهد.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مؤلف به‌دنبال ترکیب موزون روش‌های کمی‌گرایانه با رهیافت‌های مبتنی بر عقل محض است و می‌نویسد:

مطالعات پیشین سنجه‌پذیر کمیت‌گرایانه 'تجربی' یا روایت‌های تک‌ساحتی هستی‌شناختی ایرانی بر سبیل رهیافت‌های 'عقل محض'، هر دو کم و بیش در شناختن عوامل تأثیرگذار بر فکر، ساختار، و هویت جامعه ایران با یک رشته تنگناهای نظری و کاستی‌های شواهد تجربی دست‌به‌گریبان‌اند. به‌نظر می‌رسد ترکیب موزون و نه التقاطی رهیافت‌های تجربی، با انگاره‌های عقلانی و نظری، تصویری روشن‌تر از فضای تجربه تاریخی و افق انتظار جمعی انسان ایرانی را ترسیم و تا حدی کاستی‌های هر دو رویکرد تجربی و فلسفی را جبران خواهد کرد (همان: ۸).

علاوه‌بر ابهام در این متن، سؤال این است که اساساً انگاره‌های صرفاً عقلانی و نظری بریده از تجربه می‌تواند وجود خارجی داشته باشد که به‌دنبال ترکیب موزون و

نه التقاطی آن‌ها باشیم؟ اساساً این دو مقوله تفکیک‌ناپذیر نیستند و حتی متافیزیکی‌ترین فیلسوفان هم دست‌آخر دست‌مایه اندیشه‌های خود را از تجارب پیرامونشان اخذ می‌کنند^۶ (پوپر، ۱۳۸۸). ولی مؤلف با این توضیح می‌خواهد خود را هم از پوزیتیویست‌ها جدا کند و هم از نحله‌های صرفاً تفسیری. در حالی که، دست‌آخر در توضیح او معلوم می‌شود که روشش هم پوزیتیویستی است چنان‌که می‌نویسد:

منظور من از مطالعه عینی 'عینیت' تعریف‌شده در نزد پوزیتیویست‌های اولیه نیست. بلکه معتقدیم خود علم بر اساس انتخاب‌های ارزشی پیش‌علمی به‌وجود آمده است و هیچ محققى از پیش‌فرض‌های ذهنی و ارزشی فارغ نیست اما نکته بسیار مهم این است که باید این ارزش‌ها را علنی سازد تا بخش‌های تحلیلی - منطقی و بخش‌های مبتنی بر ارزش‌گذاری در کار او از هم تفکیک شود (گودرزی، ۱۳۸۷: ۳۵).

صرف نظر از این‌که خود این نگرش هم دست‌آخر یک نگرش پوزیتیویستی به علم است^۶ (پوپر، ۱۳۹۲)، باید پرسید که آیا مؤلف خود این کار را کرده است و ارزش‌های خود را برای خواننده مشخص کرده است؟ برای مثال آیا خواننده تا آخر کتاب متوجه نوع نگرش نویسنده به سنت می‌شود؟

۴. در نقد محتوایی کتاب بایستی گفت که مؤلف در این اثر تمام دیدگاه‌ها را به نقل از نویسندگان دیگر آورده است. به عبارت دیگر، مؤلف به جای این‌که برای تبیین دیدگاه و نقدهای خود از موضوعات متعدد و فراوانی که مطرح کرده است به نوشته‌های دیگران استناد کند، نقدها و دیدگاه‌های دیگران را بررسی کرده و این‌ها را کمبودهای جدی کتاب است که مؤلف هیچ نقد و دیدگاهی را صرفاً از جانب خود مطرح نکرده است و حتی در قسمت‌هایی هم که نقد کرده آن نقد هم اقتباس از آثار دیگران است. استناد به آثار دیگران در بیان دیدگاه‌های خود یک بحث است ولی تکرار دائمی دیدگاه‌ها و نقدهای دیگران درباره موضوع کتاب یک بحث دیگر و مؤلف دائم بر اساس روش دوم به طرح مباحث پرداخته است. خود این موضوع به نقیصه جدی دیگری در این کتاب منجر شده است و آن این‌که مؤلف دیدگاه‌های مختلفی را که مطالعه کرده بدون بحث و بررسی رها کرده است که نمونه‌هایی از این موارد را در ادامه نقد خواهیم آورد.

۵. شاید از جدی‌ترین بحث‌های کتاب نقد و بررسی روشن‌فکران است. یکی از انتقادات مؤلف به جریان روشن‌فکری بی‌اعتنایی به سنت است که انبوهی از مطالب ضد

و نقیض در این قسمت آورده شده است. برای مثال، مؤلف می‌نویسد: «قطعاً در جامعه ایران سنت از عناصر بسیار قوی است و در حیات فردی و جمعی ایرانیان نقش مهمی دارد و چه این نقش را مثبت یا منفی بدانیم در اصل قضیه تفاوتی نمی‌کند» (گودرزی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). واقعاً باید پرسید که نقش منفی یا مثبت سنت تفاوتی نمی‌کند؟ این چگونه قضاوتی است که تأثیر مثبت یا منفی سنت تفاوتی نمی‌کند و در عین حال، اگر مهم‌ترین وظیفه روشن فکر منتقد اجتماعی بودن است، اگر نباید سنت را نقد کند، پس چه چیزی را باید نقد کند؟ ره‌یافتی که خود مؤلف دارد این است: «بایستی این سنت فربه را شناخت و بعد بر اساس شناخت همه‌جانبه به اصلاح، نوسازی، بازاندیشی، یا احیاناً حذف آن دست زد» (همان: ۱۱۴). واقعاً مؤلف فکر می‌کند که مشکل در شناختن سنت است؟ و در عین حال شناخت سنت دقیقاً به چه معناست؟ و چگونه می‌توان سنت را بدون نگرش انتقادی شناخت؟ آیا این راه‌حل تاکنون به ذهن کسی خطور نکرده است؟ در زمینه سنت و نقد آن بایستی گفت که همه جوامع تغییر می‌کنند و همگی در برابر این تغییرات از خود عکس‌العمل نشان می‌دهند و مبنای اساسی این عکس‌العمل هم سنت هر جامعه است. پذیرش تغییرات همواره مشکل است خواه عوامل تغییر از بیرون جامعه بر آن تأثیر بگذارند خواه از درون.

غرب و مدرنیته از جمله عوامل مهمی بوده‌اند که در قرن اخیر تغییرات و عکس‌العمل‌های بسیاری را در جامعه ما موجب شده‌اند. همین موضوع دست‌مایه مخالفت‌های بسیاری با مدرنیته در ایران بوده است که چون مدرنیته متعلق به غرب است با سنت‌های ما تعارض دارد. در حالی که، غرب مکان جغرافیایی پیدایش و بستر رشد و تحول مدرنیته است، اما غرب همان مدرنیته نیست؛ البته نه به این معنا که جهان مدرنیته دیگری را، به جز از آن‌چه در غرب پدید آمده، تجربه کرده باشد بلکه به این معناست که این پدیده منحصر به غرب نیست و در سایر جوامع هم تجربه‌پذیر است که در آن صورت این جوامع از حیث‌های بسیاری شبیه جوامع غربی خواهند شد و در عین حال راهی بی‌بازگشت و اجتناب‌ناپذیر به‌شمار می‌آید. با مدرنیته آن جهانی که به روی همه باز شد جهان اندیشه و جهان علم مدرن بود. مشخصه بارز این جهان این است که مرکز ندارد پس حاشیه‌ای هم ندارد که غرب مرکز آن باشد. این موضوع دقیقاً نقطه قوت اندیشه زائیده‌شده با مدرنیته است، پس اندیشه مدرنیته قابلیت انطباق با تمامی فرهنگ‌ها را دارد.

از نقدهای دیگری که مؤلف بر جریان روشن‌فکری در ایران وارد می‌داند این است

که روشن‌فکران تفکر انتقادی ندارند و با هم دشمنی می‌کنند. اگر این مدعا درست باشد، بر اساس تعریف نویسنده، ما اساساً روشن‌فکر نداریم؛ چون مؤلف بارها روح و مغز جریان روشن‌فکری را تفکر انتقادی می‌داند و اگر این تفکر وجود نداشته باشد، چه روشن‌فکری بر جای می‌ماند؟ باز مؤلف این دیدگاه را به نقل از علی میرسپاسی مطرح می‌کند که «روشن‌فکران ایرانی علاقه‌ای به گفت‌وگو ندارند و فاقد تفکر انتقادی بوده‌اند و با دیگری کردن یک‌دیگر باب هرگونه بحث و گفت‌وگو را به روی خود بسته‌اند». با وجود این که این مدعا به لحاظ تاریخی جای تأمل دارد و روشن‌فکران هرگز در فضای آزاد از گفت‌وگو روی‌گردان نبوده‌اند، ریشه این مقوله هم سلطه و قدرت سیاسی بوده است که به‌طور کلی مانع گفت‌وگویی آزاد در جامعه و به‌طور خاص روشن‌فکران بوده است و گرنه روشن‌فکران از گفت‌وگو با هم‌دیگر روی‌گردان نبوده‌اند. اما گفت‌وگو بین دین‌باوران با هم‌دیگر، دین‌ناباوران با یک‌دیگر، و این دو گروه با هم‌دیگر نیازمند فضای باز در جامعه است که هرگز دولت اجازه شکل‌گیری چنین فضایی را نداده است و حتی فضای مساعدی هم بین دین‌باوران برای گفت‌وگو فراهم نبوده است. با وجود ممانعت‌های جدی دولت، باز همین روشن‌فکران بوده‌اند که تا حد زیادی همین فرهنگ گفت‌وگو در جامعه را ترویج کرده‌اند. برای مثال، مگر می‌توان از نقش نشریه‌ای مانند *گفت‌وگو*^۷ که در ایجاد فضای گفت‌وگو در جامعه، در حدی محدود و در وسع خود، مؤثر و فعال بوده است غافل شد؟ باید گفت عقلانیت تفاهمی که مؤلف انتظار دارد فقط زمانی ممکن است که دولت بزرگ‌ترین دشمن عقلانیت نباشد.

ایراد بعدی این است که روشن‌فکران به تغییر قدرت سیاسی بیش از تغییر مناسبات اجتماعی همت می‌گمارند. در زمینه تغییر قدرت سیاسی و دل‌مشغولی روشن‌فکران به آن باید گفت ادعا بر این است که «توجه خاص روشن‌فکران به سیاست موجب غفلت آنان از مناسبات اجتماعی و اقتصادی درون جامعه شده است» (همان: ۱۱۵). واقعاً مناسبات سیاسی و اجتماعی چگونه شکل می‌گیرند؟ آیا این قدرت سیاسی نیست که موجب شکل‌دهی این مناسبات می‌شود؟ بدون تغییر در قدرت سیاسی چگونه می‌توان این مناسبات را تغییر داد، مخصوصاً در کشوری در حال توسعه مثل ایران که نهادهای هنجارساز به‌طور کلی در انحصار دولت بوده و هستند. چگونه می‌توان گفت که تمرکز بر قدرت سیاسی موجب غفلت از مناسبات شده است؟ یا این دیدگاه که «اگر قرار است استبداد ریشه‌کن شود یا دموکراسی در این کشور پا بگیرد، باید در ساختارهای

اجتماعی و اقتصادی تغییراتی رخ دهد» (همان) به هیچ وجه جای دفاع ندارد. به ویژه، در رویکرد نهادی به دموکراسی نمی‌توان این دیدگاه را پذیرفت چون تا دولت در قانون اساسی محدود نباشد نمی‌توان انتظار داشت که ساختارهای سیاسی تغییر کند و مخصوصاً این دیدگاه که

بسیاری از روشن‌فکران ایران بر این عقیده بودند که اگر قانون و سیاست در این مملکت تغییر کند، تمام دردها درمان خواهد شد غافل از این که اولاً، قانون خوب قانونی است که در وهله اول با مشارکت فعال و اثرگذار گروه‌های ذی‌نفع اجتماعی تهیه شود و ثانیاً، قوانینی که با ویژگی‌های پیچیده گونه‌گون و بغرنج ساختار اجتماعی سازگار نیستند، نمی‌توانند جامعه را به دنبال خود بکشانند. این قوانین چون از درون جامعه نیامده‌اند نمی‌توانند جامعه را در جهت مطلوب خود سامان دهند (همان: ۱۱۶).

مؤلف این جمله را به نقل از کامبیز نوروزی و بدون نقد و بررسی مطرح کرده است.^۱ این دیدگاه بسیار شکننده و نقدپذیر است. قانون چگونه می‌تواند، با وجود ممانعت دولت، با مشارکت فعال و اثرگذار گروه‌های ذی‌نفع اجتماعی تهیه شود؟ این اتفاق وقتی ممکن می‌شود که ساختار قدرت چنین اجازه‌ای را به نهادهای اجتماعی بدهد و الا چگونه آنان می‌توانند در این زمینه مشارکت فعال داشته باشند. در عین حال، علت اساسی که قوانین با ویژگی‌های پیچیده گونه‌گون و بغرنج ساختار اجتماعی سازگار نیستند در این است که ساختار قدرت دموکراتیک نیست.

ایراد نارواتر مؤلف بر جریان روشن‌فکری این است که آن‌ها را از تحقیق جدی فراری می‌داند و ادعا می‌کند مدل فلسفی، حقوقی، سیاسی، و اقتصادی منسجم و مدونی ندارند. نویسنده در این جا هم به نقل از دو نویسنده به اقامه این مدعا پرداخته است که روشن‌فکران پژوهشی پر دامنه و مستمر برای شناخت هر چه بیش‌تر مسئله تجدد و بخشی از آن، یعنی دموکراسی، انجام نداده‌اند (همان: ۱۱۷). اما این همه تحقیقاتی که در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی در ایران منتشر شده است از سوی چه کسانی انجام شده است؟ مؤلف در قسمت بعدی به‌طور ضمنی در پاسخ به این سؤال می‌نویسد: اغلب تئوری‌ها و الگوهای برنامه‌ریزی توسعه و مدل‌های راه‌بردی در کشور ما، حتی تا به امروز عاریتی و تقلیدی بوده‌اند. مگر خود مؤلف معتقد نیست که دموکراسی مفهوم و پدیده‌ای جهانی است؟ پس عاریتی بودن تفکر درباره آن به چه معناست؟ اتفاقاً این که مدام در دام این گونه مغلطه‌گویی‌های طرف‌داران استبداد بیفتیم، آب در آسیاب دشمنان دموکراسی می‌ریزیم که یقیناً مؤلف این کتاب به هیچ وجه چنین

نیتی ندارد. اما استناد مؤلف بسیار عجیب است که می‌نویسد: «رضا علیجانی، که خود از فعالان جریان روشن‌فکری مذهبی است، با صراحت تمام بیان می‌کند که روشن‌فکری به‌طور عام و روشن‌فکری مذهبی به‌طور خاص، دیدگاه دقیق و روشنی به مدل حکومت نداشتند» (همان: ۱۳۶). آیا این موضوع، که قبل از انقلاب روشن‌فکری به‌طور عام و روشن‌فکری مذهبی به‌طور خاص دیدگاه دقیق و روشنی به مدل حکومت نداشتند، به معنای این است که جریان روشن‌فکری هنوز هم برنامه‌مدون و روشنی برای مدل حکومت ندارد؟ آیا در طی سی و پنج سال گذشته در این زمینه اتفاقی نیفتاده است؟ باز تکرار می‌کنم اگر دموکراسی پدیده‌ای عالم‌گیر و جهانی است، اساساً نیازی به مدل‌سازی جدید وجود دارد؟ طبعاً، مؤلف اگر مطالب کتاب خود را هم مرور می‌کرد، به دام این مغلطه‌گویی نمی‌افتاد. موفق نبودن مدل روشن‌فکران به معنای وجود نداشتن این مدل نیست و فراتر از این که اساساً، حداقل به‌زعم نگارنده، نیازی به این مدل‌سازی جدید وجود ندارد چون دموکراسی مفهومی مشخص و عینی دارد و چندان هم پیچیده نیست که نتوان آن را عملیاتی کرد. مشکل دموکراسی در ایران نبود شناخت از آن یا نیاز به مدل جدید از دموکراسی نیست البته اگر چنین مدلی وجود داشته باشد. در خصوص برداشت حداقلی از دموکراسی توافق وجود دارد و بایستی تلاش شود بر همین موضوع تمرکز شود. چنین تلاشی حد و مرز دادن به تعریفی است که از دموکراسی می‌کنیم؛ تعریفی حداقلی همانند تعریف شومپیتر از دموکراسی (۱۳۵۱) که روش مشخصی را به‌دست می‌دهد، به‌عبارتی، تعریفی کاملاً عملی و گام‌به‌گام است. با این تعریف دموکراسی چیزی نیست مگر رقابت برای قدرت از طریق انتخابات آزاد و رقابتی که در عین حال انتخاب‌شدگان را در قبال رأی‌دهندگان مسئول قرار می‌دهد. از دموکراسی نباید ابداً بهبود وضع اقتصاد یا عدالت اجتماعی گسترده‌تری را انتظار داشت و به همین علت نمی‌توان انتظار تحولات عمیق داشت. دموکراسی مؤثر وقتی حاصل می‌شود که اختیار و کنترل به‌طور گسترده بین اعضای یک کشور یا دولت توزیع شود.

دست آخر بیان این که روشن‌فکران به کارهای پژوهشی علاقه کمی داشته‌اند جفا در حق آنان است. آیا فریدون آدمیت، که به‌زعم بسیاری از روشن‌فکران برجسته ایران است، از برجسته‌ترین مورخان مدرن و معاصر ایران به‌شمار نمی‌آید؟ یا بابک احمدی که روشن‌فکری برجسته و صاحب‌نظر در ایران به‌شمار می‌رود، یا بسیاری دیگر از

اندیشمندان. روشن‌فکران ایران اعم از راست و چپ و لیبرال و اسلامی تحقیقاتی بسیار جدی در موضوعات مختلف دارند. آیا ذکاءالملک فروغی را نمی‌توان با کتاب گران‌سنگ *سیر فلسفه در غرب* از محققان و روشن‌فکران برجسته قلمداد کرد؟ این که اساساً روشن‌فکران را از محقق‌ها متمایز کنیم نیاز به توجیه دارد.

جالب‌ترین بخش کتاب در نقد روشن‌فکری جدی نگرفتن تجارب کشورهای در حال توسعه همسایه است که مؤلف این مورد را به نقل از میرسپاسی مطرح می‌کند. ولی آیا اساساً ما از تجارب این کشورها بی‌اطلاعیم؟ این ادعا که روشن‌فکران عرب و جوامع در حال توسعه بحث‌های بسیار مهمی را دربارهٔ رویارویی با مدرنیته مطرح کرده‌اند، که بعضاً جامعهٔ روشن‌فکری ایران به آن‌ها بی‌اعتناست، تا چه حد واقعیت دارد؟ سؤال این است که آیا بحث‌های آنان از زاویهٔ متفاوتی از روشن‌فکران ایرانی مطرح شده است؟ تا جایی که نگارنده اطلاع دارد چنین نیست و زاویهٔ دید آن‌ها هم با جامعهٔ ایران متفاوت نیست و مشکلات آن‌ها هم دقیقاً شبیه به مشکلات ماست. پس توجه به آن‌ها تفاوت چندانی نمی‌کند، در حالی که، این آثار چندان هم در جامعهٔ ایران ناشناخته نیستند. گودرزی در این جا هم به نقل از علی میرسپاسی می‌نویسد: «روایت ما از مدرنیته به شدت اروپامدار است و تا حد زیادی به تجربهٔ مدرنیته در جوامع پیرامونی بی‌اعتناست» (گودرزی، ۱۳۸۷: ۱۱۸). ولی منظور میرسپاسی از تجربهٔ مدرنیته در جوامع پیرامونی کدام تجربه است و اگر هم تجربه‌ای در این زمینه وجود دارد، مگر متفاوت از تجربهٔ اروپایی است؟ در این جا مؤلف هم حکم غلط می‌دهد و هم از آن نتیجهٔ غلط می‌گیرد و می‌گوید شاید از عوامل عدم موفقیت و ناکامی روشن‌فکران ایرانی، در مواجهه با مدرنیتهٔ غربی، همین جدی نگرفتن تجارب کشورهای در حال توسعه و به خصوص کشورهای مسلمان باشد (همان: ۱۱۹). این مدعا زمانی می‌تواند درست باشد که کشورهای پیرامون در این زمینه موفقیت داشته باشند. وقتی تجربه‌ای وجود ندارد از چه چیزی باید درس گرفت؟

۶. مؤلف در نتیجه‌گیری فصل سوم می‌نویسد که جامعهٔ ایران در فضای جهانی شده در معرض ارزش‌های متعارض قرار دارد؛ از یک سو، ارزش‌های سنتی مانند بی‌اعتنایی به تحولات جهانی و قناعت‌پیشگی و محلی‌گرایی و از سوی دیگر، ارزش‌های نو مانند آزادی و اختیار فرد در گزینش و کنش اجتماعی نشان‌دهندهٔ این تعارض‌اند (همان). ولی بی‌اعتنایی به تحولات جهانی و قناعت‌پیشگی و محلی‌گرایی چگونه جزو ارزش‌های سنتی است؟

ایرانیان چه زمانی قناعت‌پیشه بودند و از تحولات جهانی روی‌گردان بوده‌اند که در عین حال از ارزش‌های سنتی هم محسوب شود؟ اتفاقاً، ایرانیان همیشه به تحولات و فرهنگ جهانی علاقه‌مند بوده‌اند و قناعت‌پیشگی هم هرگز در رفتارهای آنان بروز عینی نداشته است. حال اگر از لحاظ ذهنی این نوع باورها در جامعه مطرح بوده، معمولاً به صورت غیرواقعی بوده است. در ادامه مؤلف به موارد دیگری هم اشاره می‌کند؛ از جمله این که در جامعه ایران، هر تلاش سیاسی که متکی بر اندیشه و آگاهی و فرهنگ نباشد و به مناسبات جامعوی و ساختارهای تولیدی و اقتصادی جامعه بی‌اعتنا باشد، سرانجام به آشفتگی و گسیختگی شالوده‌های جامعه منتهی خواهد شد (همان: ۱۲۰). نویسنده این موضوع را هم به نقل از فردی دیگر مطرح می‌کند، اما مسئله این است که این جمله اساساً بی‌معناست و حداقل معنای روشنی ندارد چون مگر تلاش‌های سیاسی به غیر از این است که به دنبال اصلاح این موارد است؟

در نهایت، باز به نقل از علی میرسپاسی می‌نویسد که در شرایط کنونی، ایران نیاز به روشن‌فکران مردمی دارد چراکه «به کمک روشن‌فکران مردمی، راحت‌تر و سالم‌تر می‌توان از مرحله‌ای (سنت) به مرحله دیگر (مدرن) عبور کرد و تا حدی از مصائب و آسیب‌های اجتماعی مختص وضعیت‌های آنومیک (بی‌هنجاری) دوران گذار در امان ماند» (همان: ۱۲۲). مؤلف چندان روشن نمی‌کند که منظور از روشن‌فکر مردمی تر چه روشن‌فکرانی است؟ یعنی روشن‌فکران چه خصلت‌هایی باید داشته باشند تا مردمی محسوب شوند؟ مگر خود مؤلف نمی‌نویسد که روشن‌فکران کار نقد را انجام می‌دهند و مگر نقد غیر از این است که همین آموزه‌های موجود در بین مردم نقد شود؟

۷. مؤلف دیدگاه طباطبایی را مثل سایر دیدگاه‌هایی که در این کتاب نقل کرده بدون نقد و بررسی رها کرده است؛ در حالی که دیدگاه‌های طباطبایی در خصوص تجدد و درآمدن آن از سنت به شدت نقدپذیر است و اساساً با رویکرد مؤلف، در خصوص تجدد ناتمام، تعارض دارد. از منظر طباطبایی تجدد در ایران شروع نشده است که ناتمام باشد؛ زیرا به زعم طباطبایی باید به این مسئله مهم توجه داشت که تجدد به معنی «تفکر درباره طبیعت و ماهیت دوران جدید» و درک مفهومی آن، به طور اساسی و بنیادی، از اندیشه ایرانیان غایب است (۱۳۷۲: ۶). از دیدگاه طباطبایی:

حضور در دوران جدید تاریخ جهان، برای ایران و ایرانی، در شرایطی صورت پذیرفت که این دوران و الزامات آن بر تاریخ و بر مردمان ایران تحمیل گردید، به نحوی که می‌توان گفت، حضور ایران را در این دوران صرفاً حضوری جسمانی بوده است و

علت آن را می‌توان این مسئله دانست که، تجدد به معنی تفکر در ماهیت دوران جدید تاریخ ایران در ایران امکان‌پذیر نشد (همان: ۷-۲۶).

یا در جای دیگر می‌نویسد:

ایرانیان، در مواجهه با تجدد، پرسش خود را مطرح نکردند. به نوعی می‌توان گفت، شاید تصور ایجاد پرسش از ذهن ایرانیان بیرون رفته بود، اما فرار از 'پرسش' نشانه عدم وجود آن نیست، بلکه نشانه ناآگاهی یک ملت برای توان طرح خردمندانه و پیدا نمودن پاسخی درخور برای آن است و در این میان، ایرانیان، به همراه بسیاری از شرقیان مسلمان، در پایان عصر زرین فرهنگ خود، توان طرح پرسش را یک‌سره از دست داده‌اند^۹ (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۴).

صرف نظر از این که این دیدگاه تا چه حدی درست است، آشکارا با رویکرد گودرزی مغایر است و وی دیدگاه طباطبایی را بدون نقد و بررسی رها کرده است. ۸ از نوشته‌های مؤلف، در میانه فصل سوم، این مطلب فهمیده می‌شود که رویکرد روشن‌فکران ایران به تجدد، به علت این که طیف متنوعی از روشن‌فکران را در بر می‌گیرد، قابلیت بازشناسی ندارد؛ در حالی که اساساً هدف کتاب همین موضوع بوده است و به جای این کار به معرفی دو کتاب، که به تازگی مسئله مواجهه روشن‌فکران ایران با غرب و مدرنیته را بررسی کرده‌اند، می‌پردازد. ضرورت طرح و معرفی این کتاب‌ها به هیچ وجه معلوم نیست و به ویژه که مؤلف در هر دو کتاب به نقدی کاملاً اجمالی اکتفا می‌کند که این کتاب‌ها کاستی‌هایی دارند (گودرزی، ۱۳۸۷: ۹۱)، هر چند که به زعم وی کتاب‌ها هر دو ارزنده‌اند. اما راجع به این که این کاستی‌ها بیش‌تر در کجا نمود پیدا کرده بحث نمی‌شود؛ در حالی که مؤلف در فصل آخر مطالبی را بیان می‌کند که از ریشه با دیدگاه‌های میرسپاسی در تعارض است. در این بخش عبارتی را به نقل از مهرزاد بروجردی آورده و دولت رضاشاه را ناسیونالیسم - سکولار مستبدانه می‌نامد (همان: ۹۷). چگونه می‌توان دولت رضاشاه را سکولار فرض کرد؟ عموماً از این نکته کلیدی غفلت می‌شود که سکولاریسم رابطه‌ای دوسویه است بین نهاد دین و نهاد دولت؛ به این معنا که هریک از این دو از دخالت در حریم دیگری اجتناب می‌کنند و مشروعیت و صلاحیت تام هریک را در حوزه متعلق به خود به رسمیت می‌شناسند. این مفهوم واقعی سکولاریسم است و این موضوع به نحوی فاحش از سوی دولت رضاشاه نقض شد^{۱۰} (باریبه، ۱۳۸۶).

۹. از ملاک‌های مؤلف در تقسیم‌بندی روشن‌فکران سرمشق‌های مختلف از عقلانیت است که طبعاً به این معناست که سرمشق‌های مختلفی از عقلانیت ممکن است. او، برحسب سرمشق‌های مختلف از عقلانیت، روشن‌فکران را به روشن‌فکران لیبرال، سوسیالیست، و ناسیونالیست تقسیم می‌کند ولی معلوم نیست که عبارت «برحسب سرمشق‌های مختلف عقلانیت» دقیقاً به چه معناست و با مبانی خود نویسنده چگونه سازگار است. علاوه بر آن روشن‌فکران ناسیونالیست بر چه سرمشقی از عقلانیت استوارند؟

۱۰. مؤلف در بخشی از کتاب می‌نویسد که روشن‌فکران دینی به‌دنبال مدرنیته بومی‌اند به گونه‌ای که اصول و لوازم مدرنیته را مثله نکنند. طبعاً این دیدگاه تحولات اخیر در دیدگاه روشن‌فکران دینی را نادیده می‌گیرد و این توضیح هم کافی نیست که آنان به‌دنبال تجدد بومی‌اند بدون این که چندان در مختصات تجدد بومی به‌زعم آنان سخنی گفته شود.

۱۱. گودرزی معتقد است روشن‌فکری در ایران با این مسئله، یا به‌عبارتی با آگاهی به این موضوع، آغاز شد که چرا ایران عقب مانده است (۱۳۸۷: ۷۶). با این حال، مؤلف در تعریف روشن‌فکر به جمع‌بندی روشنی نمی‌رسد و شاید بخشی از نواقص کتاب به این موضوع برمی‌گردد. از یک دیدگاه کار روشن‌فکر نقادی است و از دیدگاه دیگر کار روشن‌فکر عبور از سنت به مدرنیته. در عین حال، روشن‌فکر وجدان‌بیدار هر جامعه‌ای است و با این تعریف عام از روشن‌فکر جریان روشن‌فکری تاریخی طولانی در تمام دنیا دارد و نبود تمایز بین مفهوم عام روشن‌فکری و مفهوم خاص آن، که به موجب آن روشن‌فکری جریانی برآمده بعد از رنسانس است، او را در دام ضد و نقیض‌گویی می‌اندازد.

۱۲. از دیدگاه مؤلف چهار معنای اصلی مدرنیته و تجدد، تجدد سیاسی، تجدد علمی، تجدد زیبایی‌شناختی، و تجدد فلسفی است که این موارد از ابعاد مدرنیته‌اند نه معانی مدرنیته.

۱۳. مؤلف در انتهای فصل دوم اشاره‌ای کوتاه به آشنایی ایرانیان با تجدد می‌کند، در عین حال وعده می‌دهد که در فصل بعد به این سؤال پاسخ دهد که چرا شناخت ما از تجدد تک‌بعدی بوده و نتوانسته‌ایم با کلیت تجدد ارتباط برقرار کنیم که البته انتظار خواننده در این زمینه اجابت نمی‌شود و پاسخی به این پرسش داده نمی‌شود.

۱۴. مؤلف در فصل آخر می‌نویسد: «ایرانیان هم پی به این برده‌اند که برقراری و

حفظ دموکراسی راه مطمئن‌تر و کم‌هزینه‌تری برای تأمین، تحقق، و ماندگاری حقوق انسانی است» (همان: ۱۴۲). مؤلف توضیح نمی‌دهد که مگر راه دیگری هم هست که این راه مطمئن‌تر از آن‌ها باشد و اگر چنین راهی هست کدام است؟ به نظر می‌رسد که فعلاً دموکراسی یگانه راه باشد نه راه مطمئن‌تر.

۱۵. مؤلف در انتهای کتاب به بحث ویژگی‌های دموکراسی می‌پردازد. او، در ادامه، به بحث‌های اجمالی دربارهٔ زمینه‌های شکل‌گیری جامعهٔ دموکراتیک، ویژگی‌ها، و مؤلفه‌های سازندهٔ نظام‌های سیاسی دموکراتیک و بررسی موانع تحقق دموکراسی می‌پردازد. گودرزی در وهلهٔ اول آن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند که موانع سیاسی - اقتصادی تحقق دموکراسی و موانع فرهنگی - اجتماعی استقرار دموکراسی‌اند. در این جا خواننده انتظار دارد که مؤلف به بیان دیدگاه‌های خود در این زمینه بپردازد، اما او در موانع سیاسی - اقتصادی تحقق دموکراسی به ذکر نظریه‌های موجود در این زمینه می‌پردازد که اتفاقاً همهٔ این نظریه‌ها متعلق به نظریه‌پردازان غربی است؛ در حالی که، مؤلف خود در فصل‌های قبلی یکی از ضعف‌های روشن‌فکری را تفکر غربی قلمداد کرده بود و خود در این جا همین مسئله را تکرار می‌کند. او در این جا ابتدا نظریهٔ شیوهٔ تولید آسیایی را مطرح می‌کند، که برخی از متفکران غربی چون مونتسکیو، هابز، و هگل در باب صورت‌بندی استبداد سیاسی در جوامع شرقی مطرح کرده‌اند، و آن را بدون نقد رها می‌کند؛ در حالی که این شیوهٔ نگرش به مسائل، که در دوران مدرن می‌توان پایه‌گذار آن را مونتسکیو قلمداد کرد، نادرستی‌های اساسی‌ای دارد و مهم‌ترین آن دوگانه‌انگاری ذاتی بین شرق و غرب است. غرب دارای نهادها و فرهنگی است که با دموکراسی سازگارترند؛ در حالی که اساساً هیچ‌چیز ذاتی و لایتغیر در هیچ جامعه‌ای وجود ندارد. نقل برداشت‌های هگل از جوامع شرقی و رها کردن آن‌ها بدون نقد و بررسی اتفاقاً افتادن در دام اندیشه‌های غربی است که مؤلف، برخلاف درخواست خود از روشن‌فکران برای داشتن تفکر بومی، بدان اعتنا نمی‌کند.

در ادامه، مؤلف به نقل دیدگاه ویتفولگ و نظریهٔ پاتریمونیالیسم ماکس وبر می‌پردازد. پس از این دیدگاه‌های اندیشمندان و روشن‌فکران ایرانی را دربارهٔ موانع سیاسی دموکراسی مطرح می‌کند؛ در حالی که قبلاً بر این اعتقاد بود که این روشن‌فکران فاقد هرگونه نظریه‌پردازی و مدل سیاسی بوده‌اند. او دیدگاه‌های احمد اشرف (استبداد موروثی آسیایی) و محمدعلی کاتوزیان (استبداد ایرانی و جامعهٔ کلنگی) را مطرح می‌کند و در عین حال نقدهای عباس ولی و ابراهیم توفیق بر این دیدگاه‌ها را بیان می‌کند. در این جا

جمله‌ای آمده است که «پایه استوار اندیشه‌های امپریسم‌های چپ‌گرای ایران نیست» (همان: ۱۵۹) که معنای آن روشن نیست.

مؤلف سپس به بیان موانع فرهنگی می‌پردازد و در آن قسمت به مؤلفه‌هایی چون فرار از منطق فلسفی، مطلق‌اندیشی، ضعف جامعه مدنی، تقلیل سرمایه اجتماعی (نسبت به چه زمان؟)، و نگرش‌های سنتی و باورهای خرافی تأکید می‌کند. این مورد نشان می‌دهد که مؤلف ضد و نقیض گویی‌های فراوانی دارد.

۸. نتیجه‌گیری

در نهایت باید گفت که ستیز روشن‌فکری و جامعه به‌نوعی ستیز ایدئولوژی و واقعیت است و مرده ریگ ایدئولوژی در جدال با واقعیت آخرین نفس‌های خود را خواهد کشید. شاید بهترین تعبیر از این جدال نفس‌گیر و رنج‌آور برای منادیان یک ایدئولوژی در کتاب شواردناده (۱۳۸۸) ترسیم شده است. جمع‌بندی مؤلف کتاب برای آینده چنین دستور کاری است: تجدد مجموعه معینی از طرز تلقی‌ها به جهان طبیعی و اجتماعی، نهادهای پیچیده تولید، به‌ویژه تولید صنعتی، اقتصاد مبتنی بر بازار ملی و جهانی، حد معینی از نهادهای سیاسی، از جمله دولت - ملت‌ها، و انواع دموکراسی‌هاست که به‌طور دائم از نظم اجتماعی پویایی برخوردار است. پویایی فرایند تجدد، به‌رغم نارسایی‌ها و بحران‌های آن، این ضرورت را برای جوامع در حال توسعه (جوامع در حال گذار) پیش می‌آورد که می‌بایست هر چه سریع‌تر (البته با دقت نظری و علمی لازم) خود را از وضعیت دوگانه «نیمه‌سنتی - نیمه‌مدرن» برهانند تا به وضعیتی پایدار برسند، وگرنه هم‌چنان در شرایط آنومیک اجتماعی موجود گرفتار و اسیر وضعیت «ازخودبیگانگی مضاعف» باقی خواهند ماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. گودرزی در تعریف تجدد آشکارا متأثر از عباس میلانی است (← میلانی، ۱۳۸۷).
۲. شاید منطقی‌ترین برداشت از اومانیزم این است که هر معرفتی محصول ذهن انسان است و معرفتی خارج از ذهن انسان وجود ندارد. این دیدگاه برای اولین بار از سوی پروتاگوراس مطرح شد. جمله معروف او که می‌گوید «انسان معیار هر چیزی است» مؤید این مدعاست.
۳. جلال آل احمد در کتاب‌های غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشن‌فکران حملات شدیدی به جریان روشن‌فکری می‌کند (← آل احمد، ۱۳۸۹؛ آل احمد، ۱۳۸۸).

۴. پل جانسون در کتاب خود با نام *روشن‌فکران* نمونه‌های متعددی از این روشن‌فکران و منش روشن‌فکری را درباره روشن‌فکران بزرگی چون ژان ژاک روسو، مارکس، و ژان پل سارتر نام برده و درباره آن‌ها بحث کرده است.
۵. پوپر این موضوع را به‌خوبی درباره افلاطون در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن*، به‌ویژه در فصل «جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون و گردش و سکون»، نشان داده است.
۶. نگرش پوزیتیویستی به علم مبتنی بر ترکیبی از اندیشه و تجربه انسانی است. به عبارت دیگر، علم محصول تعامل دائمی قوای فکری انسان با واقعیت‌های عینی است و معرفتی خارج از این امکان‌پذیر نیست. این موضوع هم به‌خوبی در همان کتاب پوپر و دیگر کتاب‌های مربوط به «فلسفه علم» وی تبیین شده است.
۷. فصل‌نامه *گفت‌وگو* به سردبیری مراد ثقفی.
۸. مؤلف این شیوه را در جای‌جای اثر به کار برده است و مطالب مختلف را از نویسندگان گوناگون بدون نقد و بررسی آورده است.
۹. حسن قاضی مرادی در کتاب خود با عنوان *تأملی بر عقب‌ماندگی ما* به نقد دیدگاه‌های جواد طباطبایی پرداخته است (۱۳۸۸).

منابع

- آل احمد، جلال (۱۳۸۸). *در خدمت و خیانت روشن‌فکران*. تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۹). *غرب‌زدگی*. تهران: فردوس.
- باربیه، موریس (۱۳۸۶). *مدرنیتیه سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
- پوپر، کارل (۱۳۷۹). *اسطوره چهارچوب، در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل (۱۳۸۸). *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- پوپر، کارل (۱۳۹۲). *حدس‌ها و ابطال‌ها، رشد معرفت علمی*، ترجمه رحمت‌الله جباری، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جانسون، پل (۱۳۸۵). *روشن‌فکران*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴). *موج چهارم*، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نشر نی.
- شواردناده، ادوارد (۱۳۸۸). *تأمل در گذشته و آینده، خاطرات*، ترجمه علیرضا اصلانی و پروین تواضع، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- شومپتر، ژوزف (۱۳۵۱). *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۲). *ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران: طرح نو.

- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۸). تأملی بر عقب‌ماندگی ما، نگاهی به کتاب «دییاجه‌ای بر انحطاط ایران» نوشته دکتر جواد طباطبایی، تهران: اختران.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷). تجدد ناتمام روشن‌فکران ایران، تهران: اختران.
- میلانی، عباس (۱۳۸۷). تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: اختران.

