

گونه‌شناسی جریان‌شناسی‌های فکری - فرهنگی در ایران معاصر

چکیده

جریان‌های فکری - فرهنگی هر کدام به اعتباری جریان نامیده شده‌اند. این اعتبار ناشی از آرای آنان، کنشگران مطرح، تأثیرات عینی در صحنه اجتماع، گروه‌های حامی و... است؛ اما با کدامین معیار یا بر اساس کدام مقسمی می‌توان تصویری از فضای نظری جامعه ایران در سده اخیر به دست داد؟ این پرسش، محور اصلی مقاله حاضر است که تلاش شده است با استفاده از منابع مختلف، اصلی‌ترین مبانی یا مبادی تفکیک و تقسیم جریان‌های فرهنگی کشور را روشن کند و در نتیجه مدعی است جریان‌شناسی معاصر در ایران ذیل این شکاف‌ها یا مسائل قابل احصا و دسته‌بندی است: دین، هویت، سنت و تجدد، روشنفکری، حکومت دینی (اسلام سیاسی) و فرهنگ.

■ واژگان کلیدی:

جریان‌شناسی، روش‌شناسی، جریان‌های فرهنگی فکری، ایران معاصر، مشروطه، سنت و تجدد.

فرشاد مهدی‌پور

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
f.mahdipour@gmail.com

مقدمه

سده اخیر، روزگار رودرروشدن ایران با غرب است؛ غرب سربرآورده از پس نوزایی و به دنبال بسط روشنگری. این دوره مهم تاریخی آوردگاه اندیشه‌ها و کنشگران بسیار بوده و هست و هر ناظری به طریقی این چشم‌انداز وسیع را بازخوانی و به تعبیری روشن‌تر تقسیم‌بندی کرده است. اگر بتوان این تقسیم‌بندی‌ها را که نوعاً در حوزه سیاست و بعد از آن در فرهنگ و اندیشه رخ داده است، جریان‌شناسی نامید و چه بسا آثاری نیز با همین داعیه و دغدغه نیز فراهم آورده باشند، هر کدام از آنها بر مبنایی و بنیادی دست به کار تفصیل و تفکیک و تقسیم شده‌اند. صرف نظر از درستی یا نادرستی هر کدام از آن نظرگاه‌ها، شناخت چگونگی این دسته‌بندی‌ها و منطق حاکم بر آن، می‌تواند بسیار راهگشا و درس‌آموز باشد؛ چراکه راهی است طی شده که اکنون می‌شود با دانشی تاریخی، صحت و سقم آن را به داوری نشست یا دست‌کم جهت و منش آن را تعیین کرد. البته روشن است که خود این توصیف نیز بی‌گزند داوری و سوگیری نیست؛ اما به هر روی تلاشی است برای بازاندیشی در آنچه تا کنون در این حوزه گذشته است. بدین ترتیب مسئله اصلی مقاله حاضر، شناسایی مبانی یا روش شارحان، گزارشگران، مورخان و ناقدان تاریخ اندیشه و سیاست و فرهنگ در ایران است.

در مسیر انجام این تحقیق، دو دشواری مسدودکننده وجود داشت: نخست آنکه جریان‌شناسی عنوانی پرکاربرد، اما فاقد منابع تحقیقاتی مستقل بود و به‌ناگزیر بسیاری از کتب، مقالات و تحقیقاتی که نوعی تطور تاریخی در ایران معاصر را مورد توجه قرار داده بودند، در این مجال بررسی گردید و دوم به دلیل محدودیت منابعی که عنوان فکری یا فرهنگی را در عنوان داشته یا آن را تعقیب کرده باشند، تقریباً همه منابعی که به موضوع شناخت جریان‌ها، احزاب و تحولات سده اخیر پرداخته‌اند، مورد توجه و برررسی قرار گرفت؛ اما مشخصاً از منابعی که رویکردی سیاسی داشته‌اند - چراکه کارهای بیشتری در این حوزه انجام شده است - تلاش شده است صرفاً در حدود بحث مورد نظر، نکاتی اخذ و نقل شود.

جریان‌شناسی از جهاتی مقدم بر فهم خود جریان‌هاست؛ چراکه اولاً نشان‌دهنده سیر تکامل و تغییر جریان مذکور است؛ ثانیاً امکان پیش‌بینی‌پذیری روال آتی جریان مذکور را فراهم می‌آورد. ثالثاً در نمایی کلی امکان فهم تحولات فرهنگی-فکری ایجاد می‌شود (ره‌دار، ۱۳۸۴، ص ۸). بدین اعتبار شناسایی مبانی این جریان‌شناسی‌ها و نحوه ورود آنها به موضوع بسیار حائز اهمیت می‌شود.

تعریف جریان و جریان‌شناسی

هنگام بررسی جریان‌شناسی‌ها لازم است چند مقوله مقدماتی را در باب آنها روشن کرد: تعریف جریان، سطوح مورد بررسی، تطور تاریخی مفهوم و... در لغت‌نامه دهخدا «جریان»- به سکون راء- معادل خروج و پیشرفت، صدور و اتفاق و وقوع و طلوع و- به فتحه راء- معادل رفتن آب و جز آن، رفتن، روان شدن، به حرکت درآمدن و به تموج درآمدن معنا شده است. البته در لغت‌نامه دهخدا واژه «جریان» نیز آمده است که وقایع روزمره در برابر آن قرار گرفته است. در فرهنگ معین نیز جَرَّیان، روان شدن (آب و هر چیز مانند آن)، واقع شدن امری و دست به دست شدن پول معنا گردیده است. با وجود این به نظر می‌رسد این معانی چندان گره‌گشا نیستند و جز همان کاربرد جریان‌هاست که به وقایع روزمره می‌پردازند، تعبیر دیگر به مفهوم مورد نظر شباهتی ندارند. البته در همین جا نیز پرسشی را می‌توان مطرح کرد که در به کار گرفته شدن جریان در معنایی خارج از اصطلاح لغوی آن، چه فرایندی رخ داده و در چه بازه زمانی این امر به وقوع پیوسته است که خود می‌تواند زمینه بحث و بررسی متفاوتی را بگشاید. البته «جریان» واژه‌ای با معادل دقیق در زبان انگلیسی نیست؛ حتی در برخی کتب که به فارسی ترجمه شده‌اند، جریان اندیشه به عنوان معادل گفتمان فوکویی برگزیده شده است (طالقانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۱۷).

با وجود این در تعریف جریان^۱ آن را تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی نامیده‌اند که افزون بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی نیز برخوردار است. طبق این تعریف، اندیشه

۱. برخی نویسندگان با ذکر عناوین متعددی نظیر حزب، گروه و جناح، در توصیفی منطبق بر فضای سیاسی تلاش کرده‌اند نموداری از مفهوم جریان به دست دهند (ر.ک: منصورنژاد، ۱۳۸۴)؛ البته معمولاً در این موارد تعریف دقیقی از جریان و نسبت آن با گروه‌بندی‌های حاکم بر سیاست ارائه نشده، تنها به ربط این مقوله با جامعه‌شناسی اشاره گردیده است.

نظام‌مند یک شخصیت علمی که به صورت تشکل اجتماعی ظاهر نشده است، جریان نامیده نمی‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۹). نقطه ثقل تعریف حاضر، تمرکز بر نقش عمل‌گرایانه جریان است؛ به گونه‌ای که آن را به حوزه تعریف حزب یا تشکیلات سیاسی بسیار نزدیک می‌کند و از این جهت می‌توان آن را ناقص نامید. در تعریفی مشابه جریان فرهنگی به گروهی اطلاق شده است که گرایش‌های فرهنگی همگون یا یکسانی دارد و به سوی پدیدآوردن یک خرده‌فرهنگ در حرکت است (اسماعیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸). در چارچوب همین تعریف، جریان‌های اجتماعی به چهار دسته تفکیک شده‌اند که در ظاهر دسته به زمینه و گرایش عملی راجع است و این چهار دسته عبارت‌اند از: فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی. دسته فکری مرادف نظری، دسته فرهنگی نزدیک به رفتاری، دسته سیاسی مشابه حزبی در نظر گرفته شده است که خود این تقسیم‌بندی نیز بسیار محل اشکال می‌تواند قرار بگیرد. فکر و فرهنگ و سیاست و اقتصاد از یک جنس و سنخ نیستند و هر جریانی - ولو به اعتبار تقسیم‌بندی پارسونزی: اقتصاد، سیاست، جامعه و فرهنگ^۱ - حتماً دارای پیش‌زمینه‌های فکری و نظری نیز هست. این پیش‌زمینه‌ها معمولاً رویکردی عقلی - منطقی دارد نه فلسفی؛ چراکه برخی جریان‌ها خود را ضد فلسفه می‌دانند - و به این اعتبار همه جریان‌ها را می‌توان فکری قلمداد کرد. در واقع بهتر بود هم‌تراز فکری، مفاهیمی دیگر به کار گرفته می‌شود تا چنین شائبه‌ای ایجاد نگردد.

جریان‌شناسی نیز به فرایند شناخت مؤلفه‌های اصلی هر جریان یا جریان‌هایی مورد نظر باز می‌گردد. این فرایند شامل بررسی شکل‌گیری یک اندیشه و تفکر، بررسی مبانی فکری اعتقادی و دیدگاه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، دسته‌ای از احزاب و گروه‌ها و تبیین همسویی در

۱. تالکت پارسونز در نظریه مشهور به AGIL بر این باور است که هر جامعه از چهار خرده‌نظام (سیستم) متفاوت تشکیل شده است که هر کدام از آنها در نسبت با مسئله‌ای خاص، کارکرد خاص خود را دارند. A مخفف Adaptation است به معنای سازگاری و انطباق که بیشتر رویکردی اقتصادی دارد، G مخفف Goal attainment به معنای تحقق هدف است به سیاست بازمی‌گردد، I معرف Integration به مفهوم ادغام و یکپارچگی و تداعی‌گر اجتماع است و L اول عبارت Latent pattern of maintenance and tension management به معنای الگوی پنهان حفظ نظم و مدیریت تنش است که با مفهوم فرهنگ در ارتباط قرار می‌گیرد (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۵۵).

مواضع، رویکردها و گفتمان‌ها اشاره دارد^۱ (رمضانی ساروئی، ۱۳۹۰، ص ۱۲) که البته در همین جا نیز رویکرد سیاسی غلبه داشته و بخش سوم از منظری درون‌ساختاری مورد توجه قرار گرفته است و به نظر می‌رسد این بحث که جریان‌شناسی، به‌ویژه در حوزه‌های نظری نیازمند بررسی مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۱۰)، نکته‌ای قابل توجه و تعمق است.^۲

مسئله تحقیق

تجدد با خارج‌ساختن دین از مرکز‌محوری، توالی امور را بر مبنا یا مبانی‌ای تازه بنیان نهاد. در جریان‌شناسی نیز چنین تغییری رخ داد. این سخن به معنای حذف دین نیست؛ بلکه از این نکته حکایت می‌کند که دین، دیگر جایگاه محوری در ارائه الگوهای مورد نیاز برای جریان‌شناسی را نداشت و اکنون وضعیتی تازه پدید آمده بود. در واقع درک تحولات فرهنگی در ایران، نیازمند داشتن دو نگاه توأمان است: تطور تاریخی و تفهیم فلسفی. در معنای اول، چگونگی سیر زمان‌مند کنش‌ها و کنشگران مورد توجه است و در دومی اندیشه‌های صاحبان نظر و ایده. این نوشتار بیش از هر امر دیگری در صدد تحلیل رویکردهای فعال به جریان‌شناسی فرهنگی-فکری در ایران است و می‌کوشد چارچوب‌های نظری مورد استفاده را شناسایی کند؛ از این‌رو تحقیق حاضر بر آن است بدین پرسش پاسخ دهد که با توجه به تأثیر تجدد بر امور و فهم آنها، چارچوب‌های نظری یا روش‌شناختی جریان‌شناسی‌های فرهنگی در ایران، بر چه مبانی‌ای استوارند یا این جریان‌شناسی‌ها بر اساس کدامین پیش‌فرض‌ها تقسیم‌بندی‌ها و مفروضاتی را پیشنهاد می‌دهند؛ به عبارت دیگر مسئله اصلی مقاله حاضر، شناسایی مبنا یا روش تحقیق شارحان، گزارشگران، مورخان و ناقدان تاریخ اندیشه و فرهنگ [و سیاست] در ایران است.

۱. این تعریف هم رویکردی سیاسی دارد و در برخی موارد دقیق‌تر تا شانزده خصوصیت (پیشینه، زمینه، ساختار، ایده سیاسی، خاستگاه طبقاتی، شکل‌های رقیب و...) برای جریان‌شناسی ارائه شده است (منصورنژاد، ۱۳۸۳).

۲. نویسنده کتاب **جناح‌بندی‌های سیاسی** در ایران تأکید می‌کند که توجه اصلی به بحث جریان‌شناسی‌ها در ایران از اوایل دهه شصت شمسی به‌طور جدی در کانون توجه قرار داشته و این موضوع در دهه بعد از آن، به‌شدت اوج گرفته است (ر.ک: برزین، ۱۳۷۷).

تقسیم‌بندی جریان‌ها

تجدد اصلی‌ترین عنصر مجزاکننده فضای عمل و نظر در ایران معاصر است؛ اما این اصل موجب تمرکز همه شکاف‌ها و انشقاق‌ها نگردید. برخی مسائل اساسی دیگر نیز در این میان دخیل بوده‌اند. با این همه می‌توان ادعا کرد حتی برخی مسائل قدیمی مانند دین یا قومیت نیز در پرتو تجدد، بازخوانی و بازآفرینی شده‌اند و دگرذیسی‌های مختلفی در آنها رخ داده و معدود جریان‌هایی نیز وجود دارند که مانند جنسیت، مولود دوره مدرن به شمار می‌روند؛ یعنی تجدد، بازیگر اصلی در بروز جریان‌های مؤثر در سده اخیر- از صدر مشروطه تا کنون- در ایران بوده است و می‌توان رد پای آن را چون نخ تسبیحی در همه‌جا مشاهده کرد. این مسئله مانند استنشاق هوا و خوردن آب و نان جریان زندگی ما را تعیین می‌کند و مانند جراحی است که در بدن ما پیدا شده و باید شکافته و جراحی شود (نصر، ۱۳۵۲، ص ۶۵). بدین ترتیب بعد از تجدد که اولین و مهم‌ترین دال مرکزی تحولات مشروطه تا کنون در ایران است، می‌توان فهرستی از موضوعات را به عنوان مسائل اصلی شناسایی کرد که جریان‌شناسی‌ها معمولاً گرداگرد آنها سامان گرفته است؛ نویسنده کتاب **حدیث پیمانه** بر این باور است که شناخت ظهور و افول جریان‌ها در ایران نیازمند شناخت تاریخ شکل‌گیری و هویت آنهاست و در آنجا پنج مفهوم کلیدی مذهب و عصبیت، غرب و غرب‌زدگی، منورالفکری و استبداد استعماری، روشنفکری و جابه‌جایی قدرت و سنت و تجددطلبی دینی محوریت دارند (پارسا، ۱۳۸۰، ص ۲۵). در واقع این پنج شکاف یا دوگانه می‌تواند عصاره اصلی برای تبیین فضای درگیری‌ها و نزاع‌های مختلف در حیات فرهنگی سیاسی ایران باشد.

این موضوعات- در توان تحقیق حاضر- عبارت بودند از: دین، هویت، سنت و تجدد، روشنفکری، حکومت دینی (اسلام سیاسی)، فرهنگ و... و درنهایت یک روش که خود را مقید به چارچوبی نمی‌دانست و با تأکید بر نگرش میدانی و جامعه‌شناختی، هر گروه و دسته‌ای را که به سطحی از قابلیت رسیده بود مورد توجه قرار می‌داد.

سنت-تجدد

آشنایی ایرانیان با تمدن غرب در دوران فتحعلی‌شاه قاجار و شور و شوق اقتباس تکنولوژی و تمدن غربی با توجه به عقب‌ماندگی جامعه ایران و شکست‌های دو جنگ با روسیه، گرایش عمده‌ای در تقلید از غرب در میان افرادی که در خط اول ارتباط با غرب بودند، ایجاد کرد.^۱ احساس ناتوانی و حقارت از مقابله با تمدن جدید و نیاز به تکنولوژی و دستاوردهای علمی این گرایش را تشدید می‌کرد (حائری، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰). این احساس زیربنای بسیاری از تحلیل‌ها برای دسته‌بندی جریان‌های فرهنگی در ایران است. نصر بر این باور است که چرایی این موضوع در برخوردی است که میان ما و غرب رخ داده و علت آن در این نکته نهفته است که فرهنگ ما مانند سایر فرهنگ‌های بزرگ سنتی مشرق‌زمین، مبتنی بر یک نوع انسان‌شناسی بود که تمدن غربی از دوره رنسانس به بعد بنیاد و اساس تفکر خود را بر فراموشی آن نهاد. آن انسان‌شناسی تصویری است از انسان به عنوان موجودی آسمانی در زمین که مطابق با «صورت» خداوند آفریده شده است (نصر، ۱۳۵۲، ص ۶۸).

حسین بشیریه معتقد است در مقابل تحولات فرهنگی ناشی از پدیده مدرنیته، چهار نوع موضع‌گیری در ایران دیده می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۴۴۲-۴۴۳): دسته اول، محور را اندیشه و ایده‌های غربی قرار داده، سپس کوشیدند عقاید اسلامی را با آن تطبیق دهند؛ دسته دوم، غرب‌زدگان افراطی بودند که اعتقاد داشتند باید اسلام و فرهنگ شرق را به دور انداخت و نظام ارزشی و فرهنگی غرب را به‌طور کامل پذیرفت؛ دسته سوم که پرچمداران رنسانس معاصر اسلامی

۱. در باب شبهه این آشنایی می‌توان گفت که نخستین رویارویی‌های ایران و غرب، بیشتر جنبه اقتصادی و نظامی داشته است و اصولاً اروپا از این دو طریق در ایران به مقاصد خود می‌رسید و همین روابط، زمینه‌ساز آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن غرب بود. با این وصف در انتقال تفکر جدید، تنها روابط اقتصادی و نظامی دخیل نبود؛ بلکه عوامل دیگری نیز دخالت داشته‌اند که سفرنامه‌ها یکی از آن موارد اصلی و بسیار قابل توجه به شمار می‌رود (صوفی نیارکی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷). این سفرنامه‌ها یا سفرنامه‌نویسان را می‌توان به سه گروه اصلی تقسیم کرد: اول صاحب‌منصبان دولتی و دیپلمات‌ها که خاطرات خود را از محل مأموریت می‌نوشتند، نظیر *حیرت‌نامه* یا *سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی* یا *مخزن‌الوقایع فرخ‌خان امین‌الدوله*؛ دوم سفرنامه ایرانیان تحصیل کرده مانند گزارش سفر *میرزا صالح شیرازی*؛ سوم سفرنامه سیاحان و تجار ایرانی مانند *مسیر طالبی* یا *سفرنامه میرزا ابوطالب* یا *تحفة العالم*.

بودند، قرآن و اسلام راستین - اسلام زودده شده از همه پیرایه‌ها - را به عنوان اصل و نیز جنبه‌های مثبت تمدن غرب را، آن طور که با روح اسلام تضاد نداشته باشد، پذیرفتند؛ و گروه چهارم، برخی نیروهای سنتی بودند که پیشرفت‌های مدنی غرب را به طور کامل رد می‌کردند. در هر صورت، غرب‌گرایی (Westernization) (جریان خاص فرهنگی که در نتیجه آن، جامعه یا بخشی از آن، فرهنگ مدرن غرب را به طور کامل یا به صورت جزئی اقتباس کرده و به‌ناچار عناصر و هنجارهای فرهنگی سنتی را به کنار می‌نهد - بخشی از تأثیر موج اول تجدد^۱ بر ایران بوده است. این تأثیر در حد افراطی خود به غرب‌زدگی انجامیده است که در آن، اقتباس، نه آگاهانه و از روی تشخیص، بلکه لجام‌گسیخته و کورکورانه و در همه زمینه‌ها مورد توجه بوده و علاقه به حفظ موجودیت فرهنگ خویش در آن معنایی ندارد. میرزا ملکم‌خان، فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی از جمله چهره‌های این طرز تلقی به شمار می‌رفتند.

مریجی نیز با مبناقراردادن مواجهه پیش گفته، چهار جریان را برمی‌شمارد:

۱. روشنفکران غرب‌گرا که مبادی و غایات آن، محصول برخورد جامعه سنتی و عقب‌مانده ایران با مدنیت مغرب‌زمین بود و ابوالحسن شیرازی، طالبوف، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و ملکم‌خان شاخص‌ترین آنهایند.

۲. روشنفکران چپ‌گرا که در آن دوره روی آوردن به افکار چپ‌گرایی و سوسیالیسم بدون شک بر اساس نظریه مارکس نبود، بلکه بیشتر علیه بی‌عدالتی و ظلمی بود که از حاکمان محلی و دولتی می‌دیدند و حزب توده نماد آن به‌شمار می‌رود.

۳. روشنفکران ملی‌گرا به عنوان ایده‌ای که در جهان سیاست رخ نمایانده، در صدد رد کردن اقتدار سیاسی ناشی از وراثت، حقوق الهی و قوانین طبیعی و به‌کرسی نشاندن دیدگاه ملت و مردم است؛ ویژگی‌ای که ناسیونالیسم ایران را از ناسیونالیسم غربی متمایز می‌کند، این است که در غرب،

۱. بشیریه موج اول مدرنیته را تجدد لیبرال می‌نامد. این موج که از رنسانس، اومانیزم، پروتستانیزم و انقلاب فرانسه مایه گرفته بود، بر مفهوم فرد و فردیت، استقلال فردی و هویت فردی استوار بود. اندیشه تجدد در آن زمان از انسان، فرد ساخت و هویتی فردی به انسان بخشید و این فردیت محور اقتصادی تجاری و سرمایه‌داری جدید، مذهب پروتستان و اندیشه سیاسی عصر جدید به شمار می‌رفت؛ اما در نتیجه بروز تضادهای عمده میان فردیت تجدد لیبرالی و پراکسیس اجتماعی، تحقق پروژه تجدد اولیه ناممکن شد.

ناسیونالیسم به جنگ کور با دیانت نپرداخت، هر چند تباین ذاتی با دیانت اصیل دارد؛ بلکه افرادی چون لوتر و کالون با تفسیر اومانستی، مسیحیت سنتی را اجزای هویت قومی تلقی کردند؛ اما روشنفکران ملی‌گرا در ایران اصل را بر نفی و طرد کل آداب و عادات اسلامی و توسل به آداب و عادات قومی پیش از اسلام قرار دادند و ستاینده آیین زردشت شدند و میرزا آقاخان کرمانی، سیدضیا طباطبایی و... در آن جای دارند.

۴. روشنفکری دینی با رد نگرش روشنفکران غیردینی و با قبول پیش فرض عدم تعارض اساسی بین سنت و مدرنیته به تحول و پالایش سنت‌ها روی آوردند و شعارهای بازگشت به خویشتن، رنسانس و پروتستانیزم اسلامی سر دادند (مریجی، ۱۳۸۶).

در یک تقسیم‌بندی دیگر چهار نگرش نسبت به غرب در ایران احصا شده است: سنت‌گرایی و غرب‌ستیزی (انسان‌محوری به جای خدامحوری)؛ نوسازی‌خواهی و غرب‌زدگی (مدرنیزاسیون همه‌جانبه بدون پشتوانه نظری)؛ نوگرایی و غرب‌گرایی (تأیید مدرنیته با تأکید بر خردگرایی و عقل‌باوری)؛ نواندیشی بدون نوگرایی و غرب‌پژوهی (توأمان غرب و نقادی آن) (علوی‌تبار، ۱۳۷۶، ص ۲۲-۲۳).

تقابل نیروهای فکری در فضای عمومی ایران از زمان جنگ‌های ایران و روس تا به امروز، مشابهت‌های بسیاری با صحنه جنگ دارد. نقطه ثقل این درگیری همواره در جات متفاوت برداشت یا فهم از سنت است. در جدال سنت و تجدد پاره‌ای بر این باورند که سه دسته کلی را می‌توان شناسایی کرد:

۱. متجددین (نوگرایان، سوسیال‌دموکرات‌ها با دو گرایش کانتی و مارکسی و کمونیسم لنینیست‌ها)؛ منظور از این جریان، جریان روشنفکری است با آشنایی با مظاهر تجدد به دنبال مدرن‌کردن جامعه ایرانی برآمد.

۲. سنت‌گرایان (محافظه‌کاران درباری، شریعت‌مداران و عدالت‌محوران)؛ محور اصلی در اینجا نپذیرفتن مدرنیته است.

۳. نوگرایان دینی (تداوم ایده‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی)؛ این جریان بیش از آنکه واجد هویتی مستقل باشد، در برابر دو جریان پیش‌گفته ظهور و بروز پیدا کرده بود (رهبری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶). این تقسیم‌بندی البته از آنجاکه سرآغاز مسئله سنت-تجدد را عصر ظهور مشروطه می‌داند، صرفاً بر این دوره متمرکز است و دوره‌های آتی را در بر نمی‌گیرد و به نظر می‌رسد اجزائی از آن در یکدیگر ترکیب و برخی از هم جدا شده باشند. همچنین وجه سنت‌گرایی بیشتر در نسبت با دین یا دربار معنا شده است.

دین

همان‌گونه که گفته شد تجدد، دین را از مرکزیت جریان‌شناسی خارج کرد؛ اما این امر سبب نشد دین به کلی محوریت خود را از دست دهد؛ از این رو رابطه دین و مدرنیته از جمله اصلی‌ترین محورهای جریان‌شناسی معاصر به شمار می‌رود و در اینجا دست‌کم دو رویکرد قابل توجه را می‌توان ملاحظه کرد: رویکردی که در یک چارچوب کلی داعیه‌داران رابطه دین-تجدد، مخالفان و ساکتان به این مقوله را بررسی می‌کند و رویکرد دوم که صرفاً بر گروه‌بندی‌های حاصل از رابطه دین-تجدد در میان دینداران متمرکز می‌شود.

نویسنده کتاب **دین‌پژوهی در دوره معاصر** با ذکر سه جریان سنتی، متجدد و مجدد دینی، سنتی‌ها را متصل بر دریافته‌های خود از پیشینیان معرفی می‌کند، متجددان را در تقابل با سنتی‌ها و متأثر از معرفت غربی می‌داند و جریان مجدد را در عین استواری بر میراث سلف، هوادار بهره‌گیری از اندوخته‌های سایر ملل می‌خواند (رشاد، ۱۳۸۸، ص ۵۵-۵۶). درباره این تقسیم‌بندی گفته شده است که معمولاً ادعای تقلید کورکورانه دو جریان سنتی و متجدد از سنت و تجدد از ناحیه آنها رد می‌شود؛ پس نمی‌توان به این اعتبار آنها را در یک ردیف جای داد (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۵۵). اما صرف نظر از این نکته ملاحظه می‌شود که سایه تجدد بر همین تقسیم‌بندی جریان‌های دینی نیز کاملاً قابل رؤیت است و از اساس، همین مسئله (تجدد)، مقسم تقسیم‌بندی قرار گرفته است. صاحب‌نظر دیگری سه رویکرد اصلی را در تفکر دینی اجتماعی در ایران به ترتیب شریعت‌گرایی

اسلامی، تجددگرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی نام نهاده، می‌نویسد: دو رویکرد نخست (شریعت‌گرایی و تجددگرایی) ریشه در تاریخ تفکر اسلامی در سده گذشته دارد و جدال‌های پیدا یا پنهان آنان بیش‌و کم شناخته شده است. ظهور تجددگرایی اسلامی به‌طور مشخص به حوادث پس از شهریور ۱۳۲۰ باز می‌گردد؛ ولی به دلیل پیشینه این رویکرد در تجددگرایی سکولار و رویارویی شریعت‌گرایی با تجددگرایی سکولار در عصر مشروطیت، پیشینه آن را به سده گذشته بازگردانیم. رویکرد اخیر (تمدن‌گرایی) هرچند در بین متفکران مسلمان از آغاز مشروطه، حتی پیش از آن قابل ردگیری است، به صورت یک جریان مشخص و متمایز به حدود پنج دهه گذشته بازمی‌گردد (سبحانی، ۱۳۸۵). وی توضیح داده است که این تقسیم‌بندی صرفاً از منظر اجتماعی صورت گرفته است و لزوماً بر گروه‌بندی‌های سیاسی منطبق نیست و در این تقسیم‌بندی گرایش‌های سکولار بررسی نشده‌اند و به سیر تطور هر کدام از این گرایش‌ها نیز پرداخته نشده است. نقد اصلی بر این تقسیم‌بندی آن است که برخی گروه‌ها یا جریان‌های تأثیرگذار معاصر، در هیچ کدام از اجزای آن جای نمی‌گیرد؛ نظیر آرای حسین نصر، سیداحمد فرید و سیدمنیرالدین الهاشمی (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

یک تقسیم‌بندی دیگر بر مبنای دین، روشنفکری دینی را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره اول همزمان با دوره مشروطه است و در آن بازگشت به اسلام، نفی سنت‌گرایی کورکورانه و هم‌پیوندی جهانی توصیه می‌شود و سیدجمال‌الدین اسدآبادی مشهور چهره این دوره است. دوره دوم پس پهلوی اول آغاز می‌شود و در آن دین به عنوان موتور محرکه جریان‌های اجتماعی شناسایی می‌گردد. مهدی بازرگان چهره مهم این دوره به شمار می‌رود. دوره سوم همزمان با دوره غرب‌ستیزی است و علی شریعتی چهره مطرح آن است (علوی‌تبار، ۱۳۷۵، ص ۴۱-۴۲). در این تقسیم‌بندی نهاد روحانیت مورد توجه قرار نگرفته و تنها به جریان‌های روشنفکرانه مذهبی تکیه شده است.

در یک نگاه دیگر، این مدرنیته بود که منجر به پیدایش جریان‌های دینی در ایران شد و سه گرایش عمده دینی را به وجود آورد: نواندیشی دین (پذیرش ارزش‌های مدرنیته و نقد دین)، نوگرایی دینی (تعامل میان دین و سنت) و رادیکالیسم دینی (بازگشت به اصول راستین دین و

نفی غرب) (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲-۱۸۳). این تقسیم‌بندی سویه‌ای کاملاً متجدد داشته، در پی اثبات منطق نواندیشی دینی و نفی ایده‌های مبتنی بر نوگرایی دینی است.

روشنفکری

در تبیین مسائل جامعه ایران، معمولاً گروهی که روشنفکر خوانده می‌شوند، یک پایه قابل توجه به شمار می‌رفته و می‌رود؛ اما به نظر می‌رسد خود این طبقه یا قشر یا گروه نیز اولاً از مسائل جامعه متجددند؛ ثانياً خود آنها را نیز موضوع مطالعه و بررسی قرار داد. برخی تحلیل‌گران با پایه قراردادن مفهوم نقد برای جریان‌های معاصر و با ذکر این توضیح که نقد را عنصر موجد و مقوم روشنفکری فرض گرفته‌اند، دسته‌بندی‌هایی را در این زمینه پیشنهاد کرده‌اند. روشن است که در اینجا روشنفکری، منورالفکری و دگراندیشی عناوینی مشابه و نزدیک به هم در نظر گرفته شده است و در حقیقت، مسئله اصلی در این تقسیم‌بندی، روشنفکری و روشنفکران‌اند.

حجاریان از دو نوع گونه‌شناسی طولی و عرضی برای توصیف فضای موجود- با تأکید بر جریان‌های روشنفکرانه- بهره گرفته است. در این تقسیم‌بندی گونه‌شناسی طولی، معیار نقد و نقادی است و این گونه شامل نسخ سنت (گفتمان براندازانه سنت و جای‌گزینی غرب) از مشروطه تا شهریور ۲۰، احیای سنت (ضدیت با غرب و استعمار) از شهریور ۲۰ تا ۵۷ و تجدید سنت (ترکیب عناصر پویای سنت با تمدن نوین) از ۵۷ به بعد می‌شود. محور اصلی در تعریف این سه گفتمان، تعریف دیگری (Other) در مقابل خود (Same) است که می‌توان هر گفتمان را به دو دوره تقسیم‌بندی کرد: دوره نطفه‌بندی و دوره اوج‌گیری و اعتلا (حجاریان، ۱۳۷۶، ص ۲۴-۳۰). در گونه‌شناسی عرضی هم اصل بر نقد است، با این تفاوت که نقدها بیشتر به پایگاه سیاسی و نظری نقاد بازگشت داده می‌شود که سه جریان در این زمینه شناسایی می‌شوند: غرب‌گرایان، گزینش‌گران و بومی‌گرایان (همان، ص ۳۲). این تقسیم‌بندی از زاویه بی‌توجه‌ماندن به شرایط تاریخی حرکت جریان روشنفکری مورد مناقشه قرار گرفته است؛ چراکه عنصر اصلی مورد توجه منورالفکران در دوره مذکور پیشرفت و ترقی بوده و این در تقسیم‌بندی فوق‌الذکر مورد توجه قرار

نگرفته است (سرایبی و هاشم‌زهی، ۱۳۸۱، ص ۸۳).

تقسیم‌بندی دیگر، تقسیم تاریخ روشنفکری در ایران به سه دوره عصر مشروطه (رویاری ایرانی و غرب)، عصر تجربه (تجددخواهی سکولار) و عصر رمانتیک ضدمدرن (بازگشت به سنت و اسلام) است. این تقسیم‌بندی تا دوره پیش از انقلاب را در بر می‌گیرد و درباره ادامه آن، ساکت است (آشتیانی، ۱۳۶۷ به نقل از: حجاریان، ۱۳۷۶، ص ۳۳-۳۷)؛ اما علوی تبار دوره چهارمی را به این تقسیم‌بندی اضافه کرده و بر آن نام بازنگری گذاشته است. این دوره به تحولات بعد از سال ۶۷ و پایان جنگ راجع است (علوی تبار، ۱۳۷۵، ص ۴۳). وی در مقاله‌ای دیگر، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای را برای شرح وضعیت جریان‌های روشنفکری ارائه می‌کند که عبارت است از: گروهی که نوسازی را می‌پذیرند و به نواندیشی بی‌توجه‌اند؛ گروهی که نوگرایی را می‌پذیرند؛ گروهی که نوگرایی را می‌پذیرند، اما آن را نقد می‌کنند. او این سه جریان را بر سه مفهوم نواندیشی (modernity)، نوسازی (modernization) و نوگرایی (modernism) بنا نهاده است (همان، ص ۳۹).

۱۹

یک مبنای دیگر برای تبیین و توصیف کنش روشنفکران، تعیین مقسمی مشخص برای این دسته‌بندی است. این مقسم می‌تواند نحوه مواجهه روشنفکران با مقوله غرب باشد و باید توجه داشت بدین ترتیب روشنفکر امری عارضی در نظر گرفته نشده و خود نیز در نسبتی پویا با مفهوم غرب، تعریف شده است (اکبری معلمی، ۱۳۸۴):

● غرب‌گرایی: عده‌ای از روشنفکران در تقویت و تجدید عظمت گذشته ایران، ابتدا از علوم و فنون غرب کمک گرفتند و سپس در ابعاد اداری و آموزشی به اصلاحات دست زدند. این رویکرد به فناوری غرب اعتقاد داشت؛ مثل عباس میرزا، قائم مقام فراهانی و امیرکبیر.

● غرب‌زدگی: دسته‌ای دیگر خواهان تقلید از غرب در همه زمینه‌ها شدند؛ اینان تنها راه پیشرفت کشور را فرنگی شدن و تقلید از غرب آن هم به صورت لجام‌گسیخته می‌دانستند؛ مثل ملک‌خان، آخوندزاده و تقی‌زاده.

● بازگشت به خویشتن: تعداد دیگری از روشنفکران، بحث بازسازی تفکر دینی و بازگشت به خویشتن را مطرح کردند. این رویکرد به دو گرایش عمده تقسیم می‌شود: گرایشی که راه چاره

را بازگشت به خویشتن و اخذ جنبه‌های مثبت فرهنگ و تمدن غربی و رد جنبه‌های منفی و استعماری غرب می‌داند؛ مثل سیدجمال‌الدین، جلال آل‌احمد، امام خمینی، مطهری و شریعتی. گرایش دوم راه چاره را احیای تفکر دینی و بازگشت به خویشتن و رد مطلق غرب معرفی می‌کند؛ البته دسته‌ای از اینها سنتی می‌اندیشند؛ مانند صاحب رساله شیخ و شوخ و دسته‌ای دیگر در زمره متجددان به شمار می‌آیند؛ مانند فردید، نصر و دآوری.

فرهنگ

اگر فرهنگ را امری نوظهور تلقی نکنیم و آن را واجد ریشه‌های تاریخی گسترده بدانیم، تغییری در این بحث که امروزه فرهنگ یک موضوع مرکزی در بروز تفاوت‌ها و تغییرات است، حاصل نمی‌شود. فرهنگ در هر سطحی و با هر تعریفی، اصلی‌ترین جلوه ظهور و بروز تجدد است و به این معنا باید آن را در حوزه تفکیک‌های ناشی از امر مدرن دسته‌بندی کرد؛ اما با محوریت‌دادن به این مفهوم می‌شود برخی جریان‌ها را از این زاویه به بررسی نشست.

برخی صاحب‌نظران با محور قرار دادن همین مبنا و ارائه تعریفی مشخص از فرهنگ پذیرفته‌شده‌های اجتماعی که تبدیل به هنجار شده‌اند و مبنای ارزش‌گذاری اجتماعی هستند، دو کلان‌جریان فرهنگی را در ایران معرفی کرده‌اند: فرهنگ تجدد و فرهنگ الهی (میرباقری، ۱۳۸۵). فرهنگ تجدد بر بافتارهای نهادی مدرنیته استوار است و به کلی زندگی بدون آن ناممکن، بلکه غیرمطلوب و غیرمعقول تلقی می‌شود. این فرهنگ در حال به‌حاشیه‌راندن دین و معنویت است و این کار را از طریق ایجاد نظام مفاهیم تخصصی، ساختارها و محصولات انجام می‌دهد؛ اما فرهنگ الهی، فرهنگ خدا‌باور و ضد اومانیته است و - صرف‌نظر از گرایش‌هایی که درون آن وجود دارد - می‌خواهد توحید را مبنای حیات اجتماعی قرار دهد و نظام معرفت اجتماعی و شبکه اطلاعات اجتماعی را بر یک محور واحد و جامع از معارف دینی استوار سازد و این مهم، در گرو استمرار انقلاب اسلامی است. در جایی دیگر همین صاحب‌نظر (میرباقری، ۱۳۸۸) با ذکر اینکه در دنیای اسلام و به تبع آن ایران، سه جریان عمده سکولاریست‌های مسلمان، طرفداران مدرنیته اسلامی (کسانی که تجدد

را قبول دارند، اما آن را فاقد یک اخلاق و معنویت قابل قبول می‌دانند و می‌خواهند ترکیبی از معنویت و اخلاق اسلامی با دستاوردهای تجدد بسازند) و طرفداران تمدن اسلامی - که معتقد به مدنیته متمایز با جریان تجدد است - وجود دارند، اختلافات آنها را در چارچوبی فرهنگی بررسی می‌کند و می‌نویسد: این سه تفکر چند جا با هم اختلاف دارند: در نگرش به اسلام، در نگرش به غرب، در تحلیل انقلاب اسلامی و دشمنان آن؛ بنابراین در ساخت ایران هم با هم متفاوت‌اند و به دنبال آن در تدبیر کل جامعه اسلامی با هم تفاوت دارند. سه استراتژی، نگرش اصولی و خط‌مشی در مواجهه با مسائل دارند؛ البته سکولاریست‌های مسلمان و طرفداران مدرنیته اسلامی در عمل به هم نزدیک و یکی می‌شوند.

در نمونه‌ای جالب نیز در کتاب **جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران** که تصور بر آن است عواملی خاص‌تر مورد بررسی و تحلیل قرار گیرند، دو جریان کلی به عنوان دو شاخه اصلی فکری و فرهنگی مطرح شده و درباره آنان آمده است: جریان‌های مختلف فکری و فرهنگی در بعد از انقلاب اسلامی تا به امروز پدید آمد. گونه‌شناسی این جریان‌ها را می‌توان بدین صورت تقسیم‌بندی کرد که در درجه نخست دو رویکرد متفاوت عرف‌گرایی و دین‌گرایی را در بر می‌گرفت که هر کدام به رویکردهای فرعی تری نیز منشعب می‌شدند (میرسلیم، ۱۳۸۹، ص ۳۴). همچنین طبق تعریف ارائه‌شده در کتاب **دین‌گرایی** جریانی که در تعریف هویت جامعه ایرانی به عنصر دیانت و عقیده نیز تأکید می‌کند و معتقد است برای اداره زندگی اجتماعی و از جمله سیاست و حکومت باید به دین هم مراجعه کرد و عرف‌گرایی به جریانی اطلاق می‌شود که تفکر و خط‌مشی و انتخاب خود را بر مبنای عرف بشری - مانند عقلانیت، قرارداد اجتماعی، هنجارهای اجتماعی، حقوق بشری و... - قرار می‌دهد و به جای مرجعیت دین و آیین و عقیده خاص به مرجعیت عقل و علم و عرف بشری قائل است.^۱

۱. البته با این توصیف احتمالاً جریان‌شناسی کتاب مذکور در حوزه تضادهای مرتبط با دین قرار می‌گیرد نه فرهنگ.

از سوی دیگر با در نظر گرفتن این پیش فرض که جهان فرهنگی شبکه‌ای از مفاهیم شهودی است، برخی تحلیل‌گران معتقدند سه گفتمان پیش‌رفت‌گرا، هویت‌طلب و معاصر با نگاهی به این جهان فرهنگی در فضای سیاسی ایران وجود دارند (صدرا و پزشکی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸). گفتار یا گفتمان اول به دنبال عقلانی‌سازی نظام سیاسی-اجتماعی به سبکی مدرن و غربی است. هویت‌طلبان رویکردی هایدگری- فردیدی داشته، نقد عقلانیت ابزاری محور تمرکز آنهاست و گفتار معاصر به دنبال ایجاد گفتگویی میان سنت و تجدد است. نکته قابل توجه در این تقسیم‌بندی آن است که عمر گفتمان اول را تمام‌شده فرض می‌کند و کنشگران دو گفتمان دیگر را بسیار نزدیک به هم معرفی می‌کند و این پرسش پاسخ‌نیافته باقی می‌ماند که مرز تفکیک کنشگران این دو گفتمان دقیقاً در کجاست.

حکومت دینی (ملت و دولت)

۲۲

فقه حکومتی از جمله کانون‌های بحث و جدل در نیم‌قرن اخیر در ایران است. این موضوع پس از طرح‌شدن نظریه ولایت فقیه توسط امام خمینی (ره) و متعاقب آن تشکیل جمهوری اسلامی، بسیار مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. دو گرایش عمده درونی دینی در این زمینه را می‌توان به معتقدان اسلام حکومتی و اسلام فقهاتی بدون حکومت تقسیم کرد (صالحی، ۱۳۸۲، ۱۳۹). بخشی از این مناقشه شناخته‌شده به قدیمی یا جدید بودن ایده حکومت اسلامی در زمان غیرمعصوم باز می‌گردد و مباحثی مبنی بر سازش‌پذیری اسلام و دموکراسی، امکان حکومت اسلامی در عصر مدرن و... در پرتو این بحث مورد توجه بوده‌اند. تحلیل انقلاب اسلامی، به عنوان اصلی‌ترین صحنه‌های تجلی بحث حکومت دینی، نیازمند شناخت خصوصیات نیروهای اجتماعی مختلفی است که در آن حضور داشته‌اند. نیروهای عمده دخیل در انقلاب اسلامی را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۲۵):

اول- نیروی مذهبی که اجتهاد و فقهت، هسته مرکزی آن را تشکیل می‌دهد.

دوم- نیروی استبداد که شاه و دربار در رأس آن قرار دارد.

سوم- نیروی منورالفکری و روشنفکری که از طریق سازمان‌های سّری یا احزاب و گروه‌های مختلف سیاسی، قدرت‌نمایی می‌کند.

برخی دیگر از تحلیل‌گران با تأکید بر اینکه جمهوری اسلامی ترکیبی دووجهی است و با عنایت به همین دو مفهوم جمهوریت و اسلامیت که پیوندشان در ایران، امری بدیع و بی‌سابقه تلقی می‌شود، معتقدند می‌توان جریان‌شناسی روشنی را سامان داد. در واقع محمل بحث در اینجا نقد جمهوریت یا نقد اسلامیت است (منصورنژاد، ۱۳۸۳):

● مفروض اصلی جریان انتقادی اول آن است که حقوق تعریف‌شده در قالب اصل جمهوریت به دلیل حدود ناشی از اصل اسلامیت قابل تحقق نیست. این جریان خود به دو گروه مخالفان (مواجهه نظری) و معارضان (براندازی عملی) تقسیم می‌شود. این گروه‌ها هم از مبادی غیردینی برای بیان و اثبات نظر خود بهره می‌برند و هم می‌کوشند با اثبات جدایی دین و سیاست، اصل موضوع را مخدوش سازند.

● مفروض اصلی جریان انتقادی دومی نفی مردم‌سالاری برای احیای اسلام است. نفی و تحدید جمهوریت از مقضیات چنین نگرانی است و اساساً دموکراسی به دلیل داشتن مبنایی غیرتوحیدی، مشرکانه و ضدالهی است.

برخی با تکیه بر این اصل اولیه بناشده که اسلام، ضامن جمهوریت است نه قیدی بر آن، در مقوله مردم‌سالاری دینی به وجود سه گرایش فائل شده‌اند (رحمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۴):

۱. سنتی- بنیادگرا که می‌کوشد افق گذشته را بر افق حال حاکم کند.
 ۲. نوگرای انطباقی که تلاش می‌کند افق دید حال را بر گذشته حاکم کند.
 ۳. تأویلی- تطبیقی که تلاش می‌کند افق گذشته را تا حد امکان همانند آن درک کند.
- این دیدگاه فائل به نسبی بودن فهم دین است و بر این باور است که هر زمان یکی از جریان‌های فوق رشد و نمو پیدا می‌کند؛ ضمن آنکه رد پای سیاسی عمل کرد هر کدام از گروه‌ها را در نسبت با مبنای نظری و میزان نقد آن، مورد توجه قرار می‌دهد.

البته تاریخ تحولات سیاسی ایران مملو از ادواری است که در آن دین سیاسی در کانون توجه بوده و مهم‌ترین و نخستین زمانه این بحث به دوره مشروطه بازمی‌گردد (نجفی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). مشروطه را به اعتباری می‌توان به دو بازه زمانی تقسیم‌بندی کرد: اولی از امضای فرمان مشروطه در ۱۳۲۴ ق (۱۲۸۵ ش) تا به توپ‌بسته شدن مجلس و دومی تا دوره استبداد رضاخانی. در دوره اول چهار جریان استبداد سکولارهای منورالفکر و انجمن‌های سّری و فراماسونری، علمای نجف و علمای مشروعه‌خواه در صحنه حضور دارند و در دومی با منتفی شدن جریان علمای مشروطه‌خواه به واسطه شهادت شیخ‌فضل‌الله نوری تنها دو جریان علمای نجف و روشنفکران سکولار در صحنه باقی می‌مانند.

اگر بتوان مسائل ملت و دولت را نیز در ذیل عنوان دین سیاسی جای داد، می‌توان تقسیم‌بندی هفت‌گانه ارائه شده در کتاب هفت موج اصلاحات را نیز در این بخش ارائه کرد (پارسانیا، ۱۳۸۶): عدالت‌خانه، سکولاریزاسیون، نظریه پردازان رادیکال، ولایت فقیه، رهبری کاریزماتیک، بسیج توده‌ای و جامعه مدنی و پست‌مدرنیسم. پنج نظر از این هفت نظریه با وجود آنکه در ذهن کنشگران جامعه ایرانی وجود داشته و بخشی از ساختارها را نیز از آن خود کرده است، ریشه در فرهنگ تاریخی جامعه ایران ندارد و در واقع تولید نظریه پردازان داخلی نیست. این نظریه‌ها بدون در نظر گرفتن مقسمی مشخص تفکیک شده‌اند و بیشتر از آن‌رو برگزیده شده‌اند که در مقطعی خاص از تاریخ ایران مطرح شده و آثار و کارکردهایی داشته‌اند.

هویت

هویت دربرگیرنده شخصیت، ذات و هستی است و آن را می‌توان در نسبت با عاملیت یا ساختار بررسی و تحلیل کرد. هنگامی که از هویت به عنوان مسئله در تجزیه فضای عمومی ایران سخن گفته می‌شود، این بحث بیش از پیش ناظر به بحران هویت است. فقدان یک هویت متشکل و جدی را که در روند رشد فرد یا جامعه قابل شناسایی باشد، می‌توان بحران هویت نامید و بدین اعتبار آن را در ساحات عمومی مورد توجه قرار داد. این بحران در جامعه ایران ریشه‌ای تاریخی

دارد و برخی آن را به روزگار اولین مواجهات ایران و غرب بازمی‌گردانند (سریر القلم، ۱۳۸۳، ص ۴۵). در واقع عدم واکنش به موقع ایران در قبال واماندگی در قبال پیشرفت غرب و افزایش قدرت استعمارگران موجب شد جامعه دچار احساس ناتوانی در برابر غرب شده، نوعی تردید در باورهای فرهنگی‌اش ایجاد گردد، تقلید از غرب را سرلوحه کار خویش قرار دهد و در نهایت پایبندی به ارزش‌ها کمرنگ شود (شرفی، ۱۳۸۵، ص ۵۰).

نویسنده کتاب **تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران** (کچویان، ۱۳۸۶) معتقد است سه گفتمان هویتی: منورالفکری (نفی خود در طلب غیرغربی)، بازگشت به خویش (درک حقیقت غرب) و اسلامی-سنتی (فرایند تمایزیابی گفتمان مجددانه) اصلی‌ترین گفتمان‌های موجود درباره معضله هویت در ایران هستند. وی با تأکید بر اینکه هم‌اکنون در دوره مابعد یا پس‌انقلابی قرار داریم، می‌نویسد: ویژگی اساسی و بنیانی آن (دوره مابعد انقلابی) در خود داشتن تجربه انقلاب اسلامی و تعیین آن با این حادثه است. وی معتقد است اگرچه در این دوره مباحث مرتبط با هویت، عمیق‌تر شده است، اکنون شکاف هویتی با آنچه انقلاب اسلامی ایجاد کرده است، به وجود نیامده است؛ اما این به معنای سکون و عدم تغییر نیست، بلکه نشانه ثبات و بقای بنیان‌هاست (همان، ص ۱۹۳). در واقع وی با تأکید بر اینکه گفتمان انقلابی همچنان در فضای عمومی جاری و ساری است، بر این باور است که برخی گفتمان‌های التقاطی نیز در دوره اخیر مجال ظهور و بروز پیدا کرده‌اند. نویسنده کتاب **مشکله هویت ایرانیان امروز** (رجایی، ۱۳۸۶) نیز معتقد است هویت ما، به چهار منبع ایران (عرفان و تساهل)، دین (وحدانیت و برابری)، سنت (اعتدال و معرفت) و تجدد (فردیت و آزادی) وابسته است و به اعتبار همین مبادی می‌توان قرائت‌های مختلف درباره آن را بررسی کرد. سه مؤلفه اول جزئی از میراث گذشته ایرانیان به شمار می‌رود و بستر چهارم، مقوله‌ای متحیرکننده است. وی در ذیل هر کدام از عناوین مذکور به بررسی سیر تطور مفهوم مورد نظر پرداخته، با این پیش‌فرض که آنها را در تضاد و تناقض با یکدیگر می‌بیند، در جمع‌بندی اثرش می‌نویسد که نه تنها می‌توان این چهار مفهوم را با یکدیگر در آمیخت، بلکه از آن‌ها گریزی هم نیست.

استقرای پیرامونی

برخی بر این باورند که الزاماً نمی‌توان فضای فرهنگی کشور را بر اساس یک معیار درونی صورت‌بندی کرد و به عبارت دیگر برای جریان‌شناسی‌ها نقطه کانونی قائل شد؛ مثلاً صالحی (۱۳۸۲، ص ۱۳۷-۱۴۰) می‌نویسد: جریان‌های فکری- فرهنگی در ایران حدود بیست جریان هستند که به صورت سخنرانی، سمینار، کتاب، مجلات، همایش‌های علمی و... فعالیت دارند. این جریان‌ها عبارت‌اند از: مکتب تفکیک، ترانس دنتالیست‌ها، هایدگری‌های ایران، اسلامی‌شدن علوم، هرمنوتیک دینی، انجمن حجتیه، حکمت صدرایی، اسلام حکومتی، اسلام فقهاتی محض بدون حکومت، فمینیستی، عرفانی، اخلاقی- روان‌شناختی، پست‌مدرنیسم، مدرنیسم، محیط‌زیست و ملی‌گرا- مارکسیستی. همان‌گونه از این فهرست برمی‌آید، نگاه حاکم بر این جریان‌شناسی صرفاً شناسایی همه جریان‌ها فعال در حوزه فرهنگ، سیاست و اقتصاد در ایران است و بنای شکل‌دهی به یک چارچوب نظری خاص در میان نبوده است.

خسروپناه در مقدمه اثرش (جریان‌شناسی فکری ایران معاصر) می‌نویسد: روش‌شناسی جریان‌های فکری بیان‌شده در این کتاب به صورت استقرایی است و می‌توان با به‌وجود آمدن جریان‌های جدید، گروه‌ها و جریان‌های دیگری را نیز بدان افزود (۱۳۸۸، ص ۱۱). در این روش تلاش می‌شود با مهم‌ترین جریان‌های فکری از منظر نویسندگان، مؤلفه‌های تاریخی شکل‌گیری آنان (بنیان‌گذار، سال تأسیس، اساس‌نامه و...)، اصول و مبانی اندیشه، شخصیت‌های اصلی و اثرگذار، محتوای نظری و مهم‌ترین انتقادهای بر آرای آنها بررسی گردد. در واقع مدعای این تقسیم‌بندی آن است که جریان‌های فکری را باید با نگاهی جامعه‌شناختی کشف کرد و هیچ‌گونه حصر عقلی نمی‌توان بر آنها بار کرد. علت این امر هم چنین توضیح داده شده است که از آنجاکه جریان‌های فکری معاصر با یک سه‌ضلعی (غرب، ایران و اسلام) مواجه بوده‌اند، معمولاً به همه پرسش‌ها پاسخ نداده‌اند و نوعاً به وجهی از مسائل بی‌توجه بوده‌اند. همین نویسندگان در اثر دیگری (۱۳۸۷، ص ۵۶) پیشنهاد می‌کنند که جریان‌های فکری با توجه به عرصه‌های هنری، فلسفی، دین‌پژوهی، ادبی و سیاسی تقسیم‌بندی شوند. البته فقدان مبنای نظری برای تقسیم‌بندی بسیار می‌تواند دردسرافرین

باشد؛ چراکه نه معیاری برای ارزیابی به دست می‌دهد و نه امکان تعیین حدود را فراهم می‌آورد. از این منظر ممکن است پایگاه نظری تحلیل‌گر به گونه‌ای واضح و دلخواهی در توصیف موقعیت دخالت داده شود که همین امر به مخدوش شدن دامنه اثرگذاری می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه در مسئله تحقیق آمده بود، هدف نوشتار شناسایی الگوی جریان‌شناسی شارحان و گزارشگران، مورخان و ناقدان تاریخ اندیشه و فرهنگ- و سیاست- در ایران بود و با توجه به اینکه رویکرد جریان‌شناسی در ایران، اگرچه به شکلی تصاعدی در حال رشد و گسترش‌اند، متناسب شرحی که داده شد، در اغلب این جریان‌شناسی‌ها، مبانی یا مبادی تفکیک و تقسیم جریان‌های فرهنگی روشن نیست؛ درواقع تحلیل‌گر در برخی موارد روشن نمی‌کند که در جستجوی یافتن کدامین مسئله، جریان‌ها را بررسی می‌کند؛ چراکه ممکن است در صورت شفاف‌سازی موضوع، این نکته هویدا شود که بسیاری از جریان‌ها، درباره موضوع مورد نظر سکوت کرده‌اند.

نکته حائز اهمیت بعدی آن است که تعریف جریان مخدوش بوده، ساحت‌های متعددی را در بر می‌گیرد. این دربرگیری موجب از میان رفتن مرز مفاهیم با یکدیگر شده، نامعلوم‌بودن حوزه نفوذ آنها، کنشگران اصلی، هواداران و... چارچوب تحلیل را ناقص ساخته است. در پاره‌ای نظریه‌سازی‌ها در این باب هم بیشتر بر مفهوم جناح‌بندی (faction rating) تأکید شده است تا جریان.

از آنجاکه تقریباً همه جریان‌شناسی‌ها متأثر از مفهوم تجدید و برخی علی‌رغم تلاششان، نتوانسته‌اند از پس‌لرزه‌های این مفهوم خود را رهایی بخشند؛ به‌ناگزیر مرکزی بودن مدرنیته سبب شده است تحلیل‌های متمرکز بر آن به نسبت سایر مقولات گسترده‌تر و افزون‌تر باشد و کار نظری صورت‌گرفته در این باب از سایر بخش‌ها بیشتر جلوه‌گر شود؛ حال آنکه نیاز امروز کشور، عبور از دوگانه تجدید- سنت و رسیدن به افق‌هایی است که در آن مشکلات و ناهنجاری‌های کنونی به‌نحومطلوبی سامان یابد؛ کاری که جریان‌شناسی می‌تواند مؤید و مقوم آن باشد و با شفاف‌سازی نگرش‌های جریان‌های مختلف، دلالت‌های هر کدام را در مقوله خط‌مشی‌گذاری و مدیریت

فرهنگی تعیین نماید؛ دلالت‌هایی که می‌تواند بخش‌های تدوین و اجرای سیاست‌ها را به شکل دقیقی نمایش داده، بر اساس تبیین صورت گرفته از حدود مداخلات حاکمیت در عرصه فرهنگ، لایه‌های سه‌گانه مسئله‌شناسی را شفاف و حل مسائل فرهنگی را تسهیل کند.

منابع و مأخذ

۱. اسمیت، فیلیپ؛ درآمدی بر نظریه‌های فرهنگی؛ ترجمه حسن پویان؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲. بشیریه، حسین؛ «تجدد: غیریت‌ها و محدودیت‌ها»؛ ماهنامه نقد و نظر، سال سوم، ش ۲-۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۴۸۲-۴۹۳.
۳. برزین، سعید؛ جناح‌بندی سیاسی در ایران؛ تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
۴. پارسانیا، حمید؛ هفت موج اصلاحات؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۵. —؛ حدیث پیمانه؛ قم: معارف، ۱۳۸۶.
۶. حجاریان، سعید؛ «گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر»؛ فصلنامه نامه پژوهش، ش ۷، ۱۳۷۶، ص ۲۳-۴۰.
۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۸. —؛ جریان‌شناسی فکری ایران معاصر؛ قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۸.
۹. صالحی، سیدعباس؛ «جریان‌شناسی فکری - فرهنگی در ایران»؛ فصلنامه فلسفه، کلام و عرفان، ش ۱۲، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۳۴-۱۴۰.
۱۰. رجایی، فرهنگ؛ مسئله هویت ایرانیان امروز؛ تهران: نی، ۱۳۸۶.
۱۱. رحمانی، تقی؛ «نقش بینش‌ها و روش‌شناسی جریان‌های سیاسی»؛ ماهنامه چشم‌انداز ایران، آبان و آذر ۱۳۸۴، ص ۲۴-۴۴.
۱۲. رشاد، علی‌اکبر؛ دین‌پژوهی معاصر؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۳. رهدار، احمد؛ «علت موضع‌گیری علمای شیعه در برابر غرب»؛ ماهنامه رواق‌اندیشه، ش ۴۸، آذر ۱۳۸۴، ص ۳-۲۷.
۱۴. رهبری، مهدی؛ «انقلاب مشروطه و رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد»؛ فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، ش ۱، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۷۳.

۱۵. سبجانی، محمدتقی؛ «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»؛ فصلنامه نقد و نظر، سال دوازدهم، ش ۱-۲، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸-۲۸۲.
۱۶. سرایی، حسن و نوروز هاشم‌زهی؛ «شرایط اجتماعی و گفتمان‌های روشنفکری در آستانه انقلاب مشروطه»؛ فصلنامه جامعه‌شناسی ایران، دوره چهارم، ش ۳، ۱۳۸۱، ص ۸۱-۱۱۴.
۱۷. سریع‌القلم، محمود؛ «پارادوکس هویت در ایران؛ تقابل لیبرالیسم و اسلام»؛ در مجموعه مقالات هویت در ایران، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۳.
۱۸. شرفی، محمدرضا؛ «بحران هویت فرهنگی در ایران و پیامدهای آن»؛ فصلنامه روان‌شناسی و علوم تربیتی، ش ۳ و ۴، سال ۳۶، ۱۳۸۵، ص ۴۵-۶۰.
۱۹. صدرا، علیرضا و محمد پزشکی؛ «گفتارهای سیاسی جهان فرهنگی جدید ایران»؛ فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، ش ۳، پاییز ۱۳۸۸، ص ۲۶۷-۲۸۹.
۲۰. صوفی نیارکی، تقی؛ «سفرنامه‌ها نخستین بازتاب‌ها در مواجهه با غرب جدید»؛ فصلنامه آموزه، ش ۲، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۵۷-۱۸۲.
۲۱. طالقانی، سیدعلی؛ «ترمینولوژی جریان‌شناسی فرهنگی»؛ ماهنامه حوزه، ش ۱۱۹، آذر و دی ۱۳۸۲، ص ۹-۶۲.
۲۲. علوی تبار، علی‌رضا؛ «روشنفکری و روشنفکری دینی در ایران»؛ ماهنامه کیان، ش ۳۴، دی و بهمن ۱۳۷۵، ص ۳۸-۴۳.
۲۳. —؛ «روشنفکران ایرانی، مدرنیته و غرب»؛ ماهنامه کیان، ش ۳۶، اردی‌بهشت و خرداد ۱۳۷۶، ص ۲۲-۲۵.
۲۴. کچویان، حسین؛ تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ تهران: نی، ۱۳۸۶.
۲۵. مریجی، شمس‌الله؛ «بازشناسی جریان‌های روشنفکری در ایران»؛ فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۶، ص ۴۵-۷۰.
۲۶. منصورنژاد، محمد؛ «جریان‌شناسی فکری پیرامون جمهوری اسلامی؛ ره‌یافت انتقادی»؛ فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ش ۲۳، پاییز ۱۳۸۳، ص ۱۴۳-۱۵۸.
۲۷. —؛ «متغیرها و شاخص‌های جریان‌شناسی سیاسی»؛ فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۰، ۱۳۸۴.
۲۸. میراحمدی، منصور و حمید سجادی؛ «بنیان‌های نظری گسست از سنت در جریان نواندیشی دینی در ایران»؛ فصلنامه دانش سیاسی، سال چهارم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۸۱-۲۱۳.
۲۹. میرباقری، سیدمحمد مهدی؛ «گونه‌شناسی کلان جریان‌های فرهنگی معاصر در نسبت بین دین و مدرنیته»؛

روزنامه کیهان، ۱۶ آبان، ۱۳۸۵.

۳۰. _____؛ «تحلیل فتنه اخیر در آینه فرهنگ»؛ روزنامه ایران، اسفند ۱۳۸۸.

۳۱. میرسلیم، مصطفی؛ جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران؛ تهران: باز، ۱۳۸۹.

۳۲. نجفی، موسی؛ «رهیافتی مقایسه‌ای به جریان اندیشه‌های اصلاح‌طلب عصر مشروطیت و تطبیق آن با جامعه

امروز ایران»؛ ماهنامه اندیشه حوزه، ش ۲۸، خرداد و تیر ۱۳۸۰، ص ۱۰۷-۱۵۲.

۳۳. نصر، سیدحسین؛ «زمینه فکری برخورد فرهنگ و تمدن ایران و غرب»؛ ماهنامه یغما، ش ۲۹۶، اردیبهشت

۱۳۵۲، ص ۶۵-۷۱.

