

## آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر

### کریم رضادوست<sup>۱</sup>، علی حسین حسین‌زاده<sup>۲</sup>، فیروز طاهری<sup>۳</sup>

مقاله حاضر، با هدف «آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر» انجام شد. روش تحقیق در این مقاله، نظری و بر رویکردی انتقادی مبتنی است. این رویکرد، بر مطالعه منابع تاریخی-تحلیلی استوار می‌باشد. این مقاله دوره‌های تاریخی معاصر ایران، یعنی از آغاز شکل‌گیری اندیشه مشروطه‌خواهی تا انقلاب اسلامی را در بر می‌گیرد. چارچوب نظری، تلفیقی از نظریه‌های میشل فوکو، ژان بودریار، و یورگن هابرماس می‌باشد. در این مقاله، جریان روشنفکری در سه بخش: 1- بنیان‌های فکری، 2- نهادهای روشنفکری، و 3- مواجهه با غرب، بررسی و با انطباق بر چارچوب نظری و ساختار سیاسی-اجتماعی، به آسیب‌شناسی آن پرداخته شد. بنیان‌های فکری شامل: 1- فرایند شکل‌گیری مفاهیم، 2- منشأ فکری، 3- استقلال فکری، و 4- عقلانیت بود. روشنفکران ایرانی در ارتباط با بنیان‌های فکری با ضعف‌هایی مواجه بودند. نهادهای روشنفکری شامل: 1- دارالفنون، 2- فراموشخانه، 3- فردیدیه، 4- چپ‌گرایی، و 5- حسینیه ارشاد بود. این نهادها نیز در نهایت کارکردی «ابزار‌گرایانه»، «هویت‌گرایانه»، و «عمل‌گرایانه» ایفا نمودند. روشنفکران ایرانی در مواجهه با غرب، نگرش‌های متفاوتی اتخاذ نمودند. گروهی غرب را یک کل یکپارچه دانسته و به نفی آن پرداختند، گروهی دیگر خواهان گزینش جنبه‌هایی از آن شدند. به‌طور کلی، می‌توان روشنفکران ایرانی را «چپ-نخبه‌گرای رمانتیک» نامید، که دارای گرایش «هویت‌اندیشانه»، «خشونت‌گرایانه» و «ابزار‌گرایانه» می‌باشند. نتیجه مقاله، ساخت تیپ خاصی از روشنفکری با ویژگی‌ها و خصوصیات نوین شامل: «خردگرایی»، «استقلال فکری»، و «خشونت‌گریزی» بود. بر این اساس، گفتمان تیپ نوین روشنفکری نیز مبتنی بر «سنت-مدرنیته»، خواهد بود.

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

1. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه چمران اهواز. [Krezadoost@yahoo.com](mailto:Krezadoost@yahoo.com)
2. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه چمران اهواز. [alihosain@yahoo.com](mailto:alihosain@yahoo.com)
3. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه چمران اهواز.

## مقدمه

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

عباس‌میرزا و اطرافیان‌ش، افزون بر این که شکست نظامی، قیاس میان کشور خود و قدرت‌های غربی را برایشان ممکن می‌ساخت، به علت دمخور بودن با کارشناسان نظامی فرانسوی و انگلیسی به پیشرفت غرب و واپس‌ماندگی ایران بیشتر پی می‌بردند. چنین مقایسه‌ای آنان را واداشت که برای چاره‌جویی به اقداماتی دست بزنند. تغییر نظام سنتی و آیین رزمی قشون، تفنگ‌سازی و باروت‌سازی... ترجمه کتاب‌هایی در زمینه دانش و نجوم و ریاضیات و فرستادن شاگردانی به اروپا برای تحصیل علوم جدید از جمله این اقدامات بود (اصیل، 1376: 67).

دومین موج اصلاحات (روشنفکری) را میرزا تقی‌خان امیرکبیر آغاز کرد و با این که دولت او مستعجل بود و مجال نیافت که همه اندیشه‌های بلندش را به کار بندد اما، آن چه در مدتی اندک انجام داد چنان شگرف بود که سال‌ها ورد زبان مردم شد (همان: 68).

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

نهضت روشنفکری، در دیار ما مدیون تلاش‌های کامیاب و ناکام است و امروزیان هم اگر از سر نقد در آن‌ها می‌نگرند نه برای تقبیح و سرزنش، که برای تکمیل و پیرایش است (سروش، 1370: 34). درک علل موفقیت و یا عدم موفقیت آن، باعث شناخت یکی از حوزه‌های فکری حاکم بر ایران خواهد شد. هدف اصلی مقاله حاضر، بررسی آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر می‌باشد. بر این اساس، جریان روشنفکری به سه بخش تفکیک و هر بخش مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این سه بخش عبارت‌اند از: 1- بنیان‌های فکری جریان روشنفکری؛ 2- نهادهای روشنفکری؛ 3- مواجهه جریان روشنفکری با غرب.

## چارچوب نظری

**تعریف روشنفکر:** اگر به ریشه واژه فرانسوی «روشنفکر» یعنی *intellectuel* برگردیم می‌بینیم که مشتق از کلمه لاتینی *intelligere* به معنای تفکیک کردن است. روشنفکر در واقع فردی است که دارای قدرت تفکیک کردن میان امور است و به همین دلیل نیز نماینده عقل انتقادی در جامعه است. لذا اندیشه انتقادی به معنای نقدکردن و ایرادگرفتن نیست، بلکه به معنای سنجش است. کلمه «نقد»

(critique) که محور معرفتی فلسفه کانت<sup>۱</sup> است، از ریشه یونانی krinein به معنای تفکیک کردن مشتق می‌شود. ولی از آنجا که کلمه crisis هم از همین ریشه مشتق می‌شود، پس می‌توان گفت که عقل انتقادی عقلی است که ایجادکننده بحران است و روشنفکر نیز به عنوان نماینده عقل انتقادی در جامعه بحران‌ساز است. شاید به همین دلیل بتوان گفت که روشنفکر با ایجاد بحران در مفاهیم، هنجارها و معیارهای اجتماعی راه را برای بحث و گفت‌وگو دموکراتیک و تمرین دموکراسی هموار می‌کند (جهانبگلو، 1384 : 272-273).

**چارچوب نظری:** ارائه مدل نظری که بر مبنای آن بتوان به آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران پرداخت، کاری بس دشوار می‌نماید. با مطالعه نظریه‌های روشنفکری، به نظر می‌رسد هیچ‌کدام به تنهایی توان تحلیل این موضوع را دارا نباشند. اما، برای سهولت کار از میان نظریه‌های موجود یک نظریه را به عنوان مبنا<sup>۲</sup> قرار داده و با کمک نظریه‌های دیگر به ساخت یک مدل نظری می‌پردازیم. اما، باید به این نکته توجه داشت که این مدل، مدلی جامع و کامل برای تحلیل موضوع روشنفکری نبوده، اما می‌تواند تا حدودی راه‌گشای این مقاله باشد.

نظریه میشل فوکو<sup>۳</sup> و ژان بودریار<sup>۴</sup> در خصوص روشنفکران می‌تواند مبنای چارچوب نظری باشد. به گمان متفکران پسامدرن (فوکو، بودریار، لیوتار<sup>۵</sup>، واتیمو<sup>۶</sup>) نقش روشنفکر در صحنه اجتماعی امروز غرب تغییر یافته است... امروزه متفکر پسامدرن<sup>۷</sup> به دنبال سقوط ایدئولوژی‌های مهدی‌گرایانه مدرن و افسون‌زدایی ایده «پیشرفت به سوی بهشتی گمشده» خود را بانی و یا ناجی هیچ‌گونه رسالت تاریخی نمی‌داند (جهانبگلو، 1374 : 63-64).

میشل فوکو در توصیف روشنفکران ابتدا آن‌ها را به دو گونه بزرگ تقسیم می‌کند: روشنفکران «عام» و روشنفکران «خاص». فوکو معتقد است نقش روشنفکر عام و جهان‌شمول از زمان ولتر<sup>۸</sup> تا سارتر<sup>۹</sup> فرسوده شده و جای خود را به روشنفکرانی داده است که در چارچوب یک رشته خاص عمل می‌کنند. روشنفکران عام که اکثراً ملهم از دیدگاه مارکسیستی و اندیشه‌های چپ‌گرایانه فعالیت می‌کردند، بیش از هر دورانی در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم مطرح گردیدند.

روشنفکر «چپ‌گرا» مدت مدیدی به عنوان کسی که بر حقیقت و عدالت واقف است، سخن می‌گفت و حقانیت او مورد تأیید و پذیرش دیگران قرار می‌گرفت. سخنان او به مثابه بیان حقایق عام و همگانی تلقی می‌شد، یا مدعی آن بود که باید او را به منزله بازگو کننده حقایق عام و کلی تلقی کنند. یعنی روشنفکر آگاهی و وجدان همه ما محسوب می‌شد. به نظر می‌رسد با نظری مواجه هستیم که از مارکسیسم، در واقع مارکسیسمی رنگ باخته اخذ شده است (فوکو، 1368 : 21). به نظر فوکو روشنفکر دیگر نمی‌تواند

1. Immanuel Kant

2. Base

3. Michel Foucault

4. Jean Baudrillard

5. J. F. Lyotard

6. Gianni Vattimo

7. Post Modernity

8. Voltaire

9. Jean Paul Sartre

راه‌حلهایی برای مسائل و معضله‌های اجتماعی ارائه کند، و باید وقت و همت خود را صرف مبارزه‌های مشخص و خاص (غیر کلی) و هر روزه (برای نمونه، کوشش در دموکراتیزه کردن نهادهای سازنده نظم) کند. او باید بکوشد تا نظام‌های مستقر اجتماعی چون نظام‌های آموزشی، پزشکی، کیفری، پلیسی-حقوقی و زندان را دگرگون کند، و منش سرکوب‌گرانه کنونی آن‌ها را نمایان کند (احمدی، 1384: 116).

والتر بنیامین<sup>۱</sup> در نوشته معروفش «اثر هنری در دوران بازتولید مکانیکی»، مفهوم آئورا<sup>۲</sup> یا هاله یا اصالت اثر هنری را مورد بحث قرار می‌دهد (میرسپاسی، 1381: 36). او تحلیل تیزبینانه‌ای از تغییر اساسی کیفیت زیبایی‌شناختی اثر هنری به دست می‌دهد. از زمانی که، با تکثیرپذیر شدن اثر هنری، حال و هوای اصالت آن رو به زوال گذاشته، ادراک حسی نیز همراه با کل شیوه زندگی انسان تغییر کرده است. تکنیک تکثیر، ابژه‌های هنری را به انبوه مخاطبان خود نزدیک‌تر می‌کند. از این هم بیشتر، نوعی برگشت‌پذیری به وجود می‌آید: اثر هنری تکثیر شده به تولید اثر هنری می‌انجامد که برای تکثیرپذیری طراحی شده است (لچت، 1383: 306-307). او بر آن است که بازتولید مکانیکی هرچند اصالت اثر هنری را از میان می‌برد اما امکان پخش و انتشار آن در میان تعداد بیشتری از مردمان را فراهم می‌آورد، و در نتیجه نقادی اثر را ممکن می‌سازد. بنیامین یکی از خصوصیات مدرنیته معاصر را نفی پدیده «هنراصیل» می‌داند و می‌گوید که با به وجود آمدن امکان تکثیر تکنولوژیک کارهای هنری، دیگر مقوله «هنر اصیل» (نسخه اول) معنی خود را از دست می‌دهد. از یک سو امکانات تکنولوژیک، هنر را در اختیار عموم مردم قرار می‌دهند و هنر را دموکراتیزه می‌کنند، و از سوی دیگر اصالت هنری اهمیت خود را از دست می‌دهد. از نظر بنیامین نوعی دیالکتیک منفی میان اصالت و نقادی وجود دارد. هرچه اصالت به حاشیه رود، امکان نقادی بیشتر میسر خواهد شد (میرسپاسی، 1381: 36).

بحث بنیامین را اخیراً ژان بودریار با توسل به مفهوم Simulacra به طور مفصل‌تری بسط داده است. در مهم‌ترین اثر بودریار در اواسط دهه 1970- مبادله نمادین و مرگ- مفهوم «رمز» اهمیتی می‌یابد. رمز عبارت است از رمز دوتایی<sup>۴</sup> تکنولوژی کامپیوتر، رمز DNA در زیست‌شناسی، یا رمز رقمی (دیجیتالی) در تلویزیون و ضبط صوت، و رمز تکنولوژی اطلاعات. دوران رمز در واقع دوران نشانه را پشت سر می‌گذارد. محور علائق بودریار، ارتباط بین رمز و بازتولید است- بازتولیدی که خود «اصلی» است. رمز حاوی این معنا است که شی‌ای که تولید می‌شود- برای مثال، بافت در زیست‌شناسی- نسخه بدل (یا رونوشت) به معنی پذیرفته‌شده کلمه نیست، معنایی که در آن رونوشت عبارت است از نسخه بدل یک شیء طبیعی اصلی. برعکس، اکنون تفاوت بین رونوشت و اصل زائد شده است (لچت، 1383: 344). گذر از گستره نشانه‌هایی که چیزی را پنهان می‌کنند به گستره نشانه‌هایی که هیچ را پنهان می‌کنند، دگرگونی سرنوشت‌سازی را رقم می‌زند. اولی کنایه دارد به یک تئولوژی<sup>۵</sup> حقیقت و راز (که انگاره ایدئولوژی هنوز متعلق به آن است). دومی عصر وانموده‌ها و برانگیختگی را آغاز می‌کند، عصری که عامل

1. Walter Benjamin

2. Aura

3. Object

4. Binary code

5. Theology

6. Simulation: نمایاندن امر غیرواقعی به جای امر واقعی برای پوشاندن غیرواقعی بودن آن. «شبیه‌سازی» هم گفته می‌شود.

ربّانی دیگر خود را در آن باز نمی‌شناسد، قضاوتی نهانی درست را از نادرست و امر واقعی را از احياء مصنوعی آن تمیز نمی‌گذارد، چرا که دیگر همه چیز از پیش مُرده و دوباره برخاسته است (بودریار، 1378 : 92). در عصری که دیگر به شیء طبیعی نمی‌توان باور داشت، رمز به مسأله و انمودن در زندگی اجتماعی اهمیت بی‌سابقه‌ای داده است. وانمودن و مدل‌سازی، نمونه‌های بازتولید ناباند. چون رمز، نادیده گرفتن واقعیت را - به معنای مورد نظر عصر تولید- ممکن می‌کند، توانایی خارق‌العاده‌ای به وجود می‌آورد که بودریار آن را «دورویگی»<sup>1</sup> می‌نامد. دورویگی حاوی این معنا است که همه نهایت‌ها (اصلی‌ها) ناپدید می‌شوند (هر دو رویه به یک اندازه اعتبار دارند) (لچت، 1383 : 345).

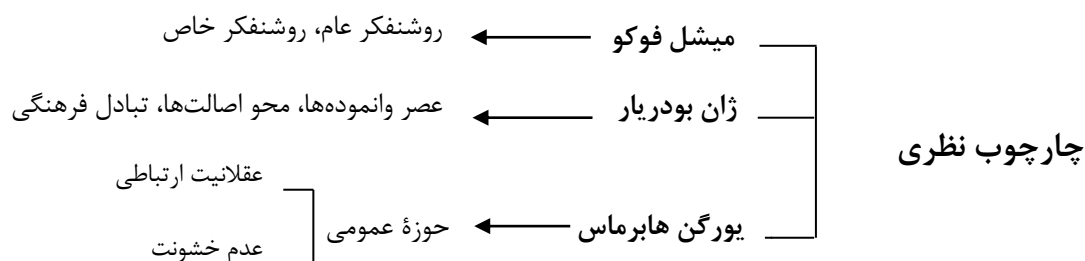
نظریه یورگن هابرماس<sup>2</sup> در کنار نظریه فوکو و بودریار می‌تواند نقش مکمل را در ساخت چارچوب نظری ایفا نماید. هابرماس در کنار عقلانیت ابزاری ماکس وبر از عقلانیت ارتباطی دفاع می‌کند که فرآیندی رهایی‌بخش است و عقل ارتباطی تنها در جامعه‌ای که از زور و اجبار آسوده باشد امکان می‌یابد. از طریق تفاهم و ارتباط و آزاد شدن پتانسیل عقل، فرآیند اصلی تاریخ جهان تشکیل می‌شود و به عقلانی شدن «زیست جهان» می‌انجامد. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است (به نقل از باقی، 1383 : 119). مفهوم عقلانیت در اندیشه سیاسی هابرماس را می‌توان به معنای آزاد ساختن توان بالقوه استدلال و تعقل نهفته در عمل تفاهمی (کنش ارتباطی) دانست که یک فرایند جهانی - تاریخی به شمار می‌رود (نوذری، 1381 : 173). از همین جا است که مفهوم حوزه عمومی هابرماس متولد می‌شود. حوزه عمومی جایی است که رها از هرگونه زور و آزادانه افراد جامعه می‌توانند تبادل نظر کنند و از این طریق بکوشند به تفاهم دست یابند و حقیقت را پیدا کنند. زیرا حقیقت امری است بین‌الذلهانی نه محصول یک ذهن (باقی، 1383 : 119). بدین ترتیب، نقطه پایانی نظریه هابرماس، یک جامعه عقلانی است. در اینجا، عقلانیت به معنای از میان برداشتن موانعی است که ارتباط را تحریف می‌کنند، اما به معنایی کلی‌تر، نظامی ارتباطی است که در آن، افکار، آزادانه ارائه می‌شوند و در برابر انتقاد حق دفاع دارند؛ طی این نوع استدلال، توافق غیرتحمیلی توسعه می‌یابد (ریتزر، 1379 : 214). اساس فلسفه سیاسی هابرماس نیز بر اصل «پرهیز از خشونت و اعمال زور» استوار است و وقتی از عکس‌العمل شهروندان سخن می‌گویند، واکنشی در محدوده قانون اساسی و بری از خشونت را در نظر دارد. در جامعه‌ای دموکراتیک، این تنها هوشیاری و اعتراض بهنگام شهروندان است که امکان بروز تخلف هیأت حاکمه را از قانون محدود می‌کند. اتکاء و اعتماد روشنفکران نیز کمابیش به عملکرد نسبتاً موفق دولت قانونمند است و امید و اطمینان آن‌ها به نهادهای دموکراتیکی که تنها با تعهد و التزام شهروندانی قادر به ادامه حیات است که با شجاعت و همچنین با تردید و نگرانی، همواره کارکرد و تحولات این نهادهای دموکراتیک را زیر نظر دارند (ناقد، 1376 : 133).

به‌طور خلاصه، نظریه فوکو در خصوص «روشنفکر عام» و «روشنفکر خاص»، نظریه بودریار در خصوص «عصر وانموده‌ها» و «دورویگی» یا به عبارت دیگر محو اصالت‌ها، و نظریه هابرماس در خصوص عقلانیت ارتباطی و عدم خشونت (شکل‌گیری حوزه عمومی)، چارچوب نظری این مقاله می‌باشد [نک به شکل 1]. اما، از آنجایی که مسائل اجتماعی متأثر از شرایط تاریخی - اجتماعی جامعه خود می‌باشند،

1. Reversibility

2. Jurgen Habermas

آسیب‌شناسی جریان روشنفکری در ایران در بستر چنین شرایطی مدنظر خواهد بود. آسیب‌شناسی جریان روشنفکری بدون در نظر گرفتن استبداد ایرانی نقض غرض می‌باشد. در این مقاله، مراد از استبداد ایرانی فقدان حوزه عمومی و جامعه مدنی در ایران معاصر می‌باشد. بر این اساس، حوزه عمومی قلمرویی مستقل و بدون هرگونه اجبار و آزاد از تفاوت‌های قومی، عقیدتی، جنسی و طبقاتی است، که افراد می‌توانند در آن جا به طرح مسائل بپردازند. استقرار حوزه عمومی را باید آرمان دموکراسی خواهی تلقی نمود که فقدان آن، اندیشه دموکراسی خواهی را با خطری جدی مواجه خواهد نمود. حضور در حوزه عمومی شرایط خاص خود را دارد. حوزه عمومی، فضایی برای بحث و گفت‌وگو و تبادل افکار با پرهیز از هرگونه خشونت و پرخاش‌گری است. حوزه عمومی را باید مبنای زندگی در دوران معاصر به‌شمار آورد، که لازمه آن حقوق شهروندی و تولد فردگرایی مدرن می‌باشد.



شکل 1. چارچوب نظری

### پرسشها

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

- 1- با توجه به شرایط تاریخی- اجتماعی ایران آیا روشنفکران از مبانی نظری واقع‌بینانه‌ای برخوردارند؟
- 2- ساختار سیاسی- اجتماعی جامعه چه تأثیری بر کارکرد نهادهای روشنفکری داشته است؟
- 3- واکنش روشنفکران ایرانی در مواجهه با غرب و مدرنیته چگونه بود؟

### روش‌شناسی

روش مقاله حاضر، نظری و بر رویکرد انتقادی از جریان روشنفکری در ایران معاصر مبتنی است. این رویکرد بر مطالعه منابع تاریخی- تحلیلی استوار است. نظریه انتقادی بیشتر از انتقادهایی ساخته شده است که از جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و فکری به عمل آمده است (ریترز، 1379 : 199).

### نوع داده‌ها و روش جمع‌آوری

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

## زمان و مکان

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

## کاربردی کردن موضوع روشنفکری

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



## 1- بنیان‌های فکری جریان روشنفکری

در این مقاله، بنیان‌های فکری شامل: 1- فرایند شکل‌گیری مفاهیم، 2- منشأ فکری، 3- استقلال فکری، و 4- عقلانیت خواهد بود.

- فرایند شکل‌گیری مفاهیم: مفاهیم، مهم‌ترین جزء در شکل‌گیری نظریه و گفتمان می‌باشد. هر گفتمان مبتنی بر مفاهیم خاص خود بوده، و یک کل منجسم و یکپارچه را شکل می‌دهد. روشنفکری

<sup>1</sup>. Abstraction

<sup>2</sup>. Objectification

به‌عنوان جریانی مستقل، محصول تفکر مدرن می‌باشد. به عبارت دیگر، گفتمان روشنفکری را می‌توان به‌عنوان زیرمجموعه تفکر مدرن محسوب کرد. بر این اساس، مفاهیم رایج در این گفتمان نیز دارای بار محتوایی مدرن می‌باشد. به‌طور کلی، تفکر مدرن دارای مبنای «این‌جهانی<sup>۱</sup>» است، و هرگونه نظریه که دعوی اجتماعی دارد در راستای این نگرش حرکت می‌کند. تحلیل‌ها، تبیین‌ها و پیش‌بینی‌ها بر مبنای «این‌جهانی» صورت می‌گیرند. آن‌چه در این‌جا قابل طرح است، بیان نوعی اختلاط در گفتمان روشنفکری ایران می‌باشد. بدین معنی که مفاهیم و نظریه‌های مدرن با ورود به جامعه ما از محتوای مدرن خارج و محتوایی سنتی می‌پذیرد.

پیدایی مفاهیم جدید در عصر قاجار، عصر آشنایی‌های جدی ما با مدرنیت و فرهنگ غربی، هم کلمات و تعبیرات تازه‌ای بر ذخیره واژگان زبان فارسی می‌افزود، و هم مفاهیم کلمات و ترکیبات کهن را دستخوش تحول و دگرگونی می‌کرد. مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده بود، شکل گرفته بود و با توجه به تاریخ و فرهنگ جوامع غربی، بیانگر تجربیاتی بود که در تاریخ آن کشورها و در زبان‌های اروپایی، با تفاوت‌هایی، معنای کم و بیش واضح و مشخص داشت. مثلاً بسیاری از مردم مشروطه‌خواه و انجمن‌های آن دوره، از «قشون ملی»، معادل گارد ناسیونال، چنین می‌فهمیدند که حتماً ملت باید در مقابل دولت و برای مقابله با آن، ارتشی از آن خود داشته باشد تا در مواقع ضروری از خود دفاع کند. این برداشت از «قشون ملی»، کاملاً مطابق بود با مفهوم و ساختار «ملت» و «دولت» در پیشینه فرهنگ ایران اسلامی. در پیشینه آن فرهنگ، ملت به معنی شریعت و پیروان شریعت، بر اساس تلقی شیعه، در اساس در تقابل با دولت به معنی سلطنت بود (آجودانی، 1383: 7-8). بدین ترتیب، مفاهیم مدرنی چون «قشون ملی» با ورود به جامعه ما، بر اساس تجربه تاریخی و فرهنگی ما، درک و فهم می‌شدند. مفهومی مدرن، محتوایی سنتی به خود می‌گرفت. چنین اختلاطی را می‌توان نزد روشنفکران ایرانی مشاهده کرد.

احسان طبری می‌گوید: «مولوی بر آن است که جهان وجود در مسیر تحولی است. ماده و هستی از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان تحول می‌یابد و از مقام انسانی نیز بالاتر می‌رود. در هر مرحله دیگر مرحله کهن را از یاد می‌برد و فقط میل و غریزه کور و نامحسوسی نسبت به ظواهر عالم و مرحله طی شده در او باقی می‌ماند. انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر به وسیله نفی مرحله ماقبل است. خود این مرحله به نوبه خود نفی می‌شود (نفی در نفی)، لذا نفی یا مرگ عدم مطلق نیست بلکه فنا و مرگ شکل انتقال به مرحله تالی، تحول و پلی برای گذار به عرصه بالاتر است. اگر این اندیشه‌ها را از محتوای عرفانی آن تهی کنیم اندیشه حرکت تکاملی از طریق نفی در نفی یک اندیشه تمام‌عیار دیالکتیکی است» (طبری، 1348: 296).

بدین ترتیب، طبری مفاهیم «نفی در نفی» و «تکامل» در اندیشه مولوی را از محتوای عرفانی آن جدا می‌کند و به آن محتوایی مارکسیستی و داروینی می‌دهد؛ بدون آن که توجه‌ای به شکل‌گیری این مفاهیم در بستر تاریخی - فرهنگی آن داشته باشد. بدون شک، محتوای اندیشه مولوی ایدئالیستی است و محتوای اندیشه داروین ریشه در دستاوردهای علمی، و اندیشه مارکسیستی مبتنی بر ماتریالیسم است.

<sup>1</sup>. Secular



تشابه قالب‌های اندیشه‌ورزی، به معنی تشابه محتوایی نیست. مثلاً، مفهومی چون «آزادی» در تفکر ایدئالیستی (عرفانی) به معنای رهایی از تعلقات دنیوی، هواهای انسانی و سلطه نفس اماره موضوعیت می‌یابد؛ در حالی که تفکر مدرن معنایی دیگر را مدنظر دارد.

کاربرد مفاهیم و قالب‌های اندیشه‌ورزی مدرن با محتوای سنتی را می‌توان به‌وضوح در نزد دیگر روشنفکران ایرانی ملاحظه کرد. علی شریعتی را می‌توان نمونه برجسته این تیپ روشنفکری دانست. شریعتی به‌شدت متأثر از متفکرین غربی چون هگل<sup>۱</sup>، مارکس و سارتر می‌باشد. شریعتی در اقدامی شگفت، نظریه‌ها و مفاهیم مدرن را از محتوای آن خارج می‌نمود، و در سنتزی معماگونه به ارائه اندیشه‌های سنتی خود می‌پرداخت.

شریعتی می‌گوید: «سراسر تاریخ صحنه نبرد میان جناح قایل قاتل و جناح هابیل مقتول است. جناح حاکم و محکوم» (شریعتی، 1385 : 52). او ادامه می‌دهد: «در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است، یکی زیربنای قابیلی و دیگری زیربنای هابیلی؛ بردگی و سرواژ و فئودالیسم و بورژوازی و سرمایه‌داری را به عنوان «زیربنا» قبول ندارم که همگی روبنایند... این نبرد تاریخی میان هابیل و قابیل، شرک و توحید، تبعیض طبقاتی و نژادی با عدالت و وحدت انسانی، مذهب خدعه و تخدیر و توجیه وضع موجود با مذهب آگاهی و حرکت و انقلاب، در طول زمان تاریخی، پیوسته ادامه دارد تا آخر زمان... این انقلاب جبری آینده است بر اساس تضاد دیالکتیکی که با جنگ هابیل و قابیل آغاز شد و در سراسر جامعه‌های بشری، میان نظام حاکم و محکوم جاری است و سرنوشت جبری تاریخ، پیروزی عدالت، قسط و حقیقت خواهد بود» (همان : 62-63).

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

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

- **منشأ فکری:** روشنفکری مدرن ایران، طی جنبش مشروطه‌خواهی پدیدار شد؛ یعنی گروه رو به رشدی از مردم که بعدها به منورالفکران و پس از دهه 1320 به روشنفکران معروف شدند. برای این الیت<sup>۲</sup> جدید می‌توان از سه الگوی عمده فکری نام برد. نخست، الگوی جنبش روشنفکری فرانسوی بود. دوم الگوی روشنفکری روسی - چینی که نگرش‌های آنان تأثیر گسترده‌ای بر اندیشه‌ها و خواست‌های روشنفکران بر

1. Hegel

2. Elite

جای گذاشت. سوم، جریان رومانتیسم<sup>۱</sup> آلمانی که در شکل‌گیری مفاهیمی چون «بازگشت به اصل» نقش مهمی داشت.

روشنفکری، در کاربرد عمومی خود اصولاً محصولی از فرهنگ سیاسی فرانسوی است؛ که بعد از واقعهٔ دریفوس<sup>۲</sup> و در اعتراض به عملکرد دولت فرانسه اشاعهٔ جهانی یافت.

به‌طور کلی اصل اساسی در سنت روشنفکری فرانسوی، نقد مطلق قدرت و ایجاد انتظار حداکثری از حاکمیت موجود است. این اصل مبتنی‌ست بر فطرت‌گرایی انسان؛ یعنی این تصور که انسان‌ها آزادانه قابل تربیت‌اند. جان لاک و روسو بانی چنین نگرشی‌اند (مردیها، 1382).

نظریهٔ لاک، بیشتر یک نظریهٔ انقلاب است تا نظریهٔ حکومت، زیرا مردم را مجاز می‌دارد بر حکمران بشورند. او همچنین تشخیص نداد که انقلاب، هرچند که ممکن است مطلوب باشد، هرگز نمی‌تواند قانونی باشد (عالم، 1377 : 196).

در این معنا، روشنفکری جریانی است متأثر از فلسفهٔ روشنگری که مبارزه‌ای فرهنگی و اجتماعی و نقد قدرت و سنت را محور حرکت خود قرار می‌دهد، و به تدریج با گرایش چپ به سمت ارزش‌هایی که مهم‌ترین آن‌ها نفی سلطه و به منظور برقراری عدالت است، پیش می‌رود (مردیها، 1382 : 80).

روشنفکری فرانسوی مخصوصاً در دهه‌های 50 تا 70 میلادی، به سنت دولت‌ستیزی خود می‌نازید. علاوه بر این روشنفکر فرانسوی، فرزند تفکرات انقلاب 1789، از ایده‌های عالم‌گیر آکنده است. ریمون آرون<sup>۳</sup> نیز در کتاب خود *افیون روشنفکران* آورده بود که روشنفکران فرانسوی عادت کرده‌اند از زبان بشریت سخن بگویند و آرزو دارند در سراسر زمین منشأ اثر شوند (طاهاپی، 1380 : 64-65).  
نخبه‌گرایی و آرمان‌گرایی که از ویژگی بارز روشنفکران ایرانی‌ست، بدون شک متأثر از چنین فضایی از کار روشنفکری می‌باشد.

روشنفکران روسی بیشتر به تشکیل گروه‌های مخفی اقدام نمودند و آن‌هم به دلیل ضدیت رژیم پهلوی با کشور شوروی و غیرقانونی بودن حزب توده بود. رویکرد روشنفکران متأثر از فضای مارکسی بیشتر سیاسی بود تا علمی. محدودهٔ کار و فعالیت این روشنفکران افزون بر احزاب و گروه‌های مخفی در نقد ادبی و سیاسی بوده است (آزادارمکی، 1384 : 167). بر این اساس مارکسیسم بر اساس قرائت روسی آن در ایران متداول است. مارکسیسمی که از صافی لنینیسم و استالینیسم عبور کرده است. علاوه بر این پیروزی انقلاب کبیر چین در پی یک نبرد سی سالهٔ چریکی و هم‌چنین مبارزات خلق‌های ویتنام و الجزایر، که از مبارزات چریکی آغاز و به جنگ تمام‌عیار جبهه‌ای تکامل یافت، و پیروزی انقلاب کوبا باور به مبارزات چریکی را در بین جوانان مارکسیست قوام بخشید. این قرائت از مارکسیسم در دهه‌های 40 و 50 به‌همراه فرایند مدرنیزاسیون از بالا و ایجاد جامعهٔ پلیسی، جریان‌های چریکی و مسلحانه را در ایران شکل داد.

<sup>1</sup>. Romanticism

1. Dreyfus : یک افسر یهودی بود که مطابق دیدگاه آنانی که روشنفکر نامیده شدند در آماج تمایلات نژادپرستانه واقع شده بود.

<sup>3</sup>. Raymond Aron

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

شکست آلمان در جنگ جهانی اول و تحمیل عهدنامه صلح «ورسای<sup>۲</sup>»، در میان آلمانی‌ها، حسی از بیگانگی، نسبت به همسایگان غربی آلمان پدید آورد. از آن جایی که مصائب وارده بر کشور آلمان، خود را بیشتر در سال‌های بعدی آشکار کرد، روشنفکران دست‌راستی، از جمهوری وایمار<sup>۳</sup>، به‌مثابه نشانه‌ای از یورش تمدن بیگانه غربی و نمادی از یک خفت ملی یاد کردند. برای مقابله با این وضعیت، آن‌ها بر مفهوم فرهنگ اصیل آلمانی تأکید کردند. ایدئولوژی فوق، به‌جای آن‌که مشوق بازگشت به زندگی شبانی باشد، آشکارا از تکنولوژی دفاع نمود (میرسپاسی، 1384 : 231). بنابراین، نزد روشنفکران آلمانی «بازگشت به خویشتن» به معنای مخالفت با جنبه‌های رهایی‌بخش مدرنیته و جذب جنبه‌های ابزارآفرینی آن بود. از آمیزش مفهوم «بازگشت به خویشتن»، که مفهومی ابهام‌برانگیز است، با عقلانیت ابزارآفرینی آش در هم جوش «نازیسم» متولد شد. بخشی از روشنفکران ایرانی به‌خصوص در دهه‌های 40 و 50 متأثر از چنین جریانی می‌باشند.

بدین ترتیب، نوعی دولت‌ستیزی فرانسوی (نگاه حداکثری به دولت)، مارکسیسم روسی - چینی (گفتمان ستره‌جویانه) و رومانتیسم آلمانی (بازگشت به اصل)، از مهم‌ترین منابع فکری روشنفکران ایرانی محسوب می‌گردد. البته باید از ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه نیز، به‌عنوان پس‌زمینه مهم تأثیرگذار یاد کرد. این سه منبع، می‌توانند از خواصیت «هم‌پوشانی<sup>۴</sup>» نیز برخوردار باشند. بدین معنی که جریان روشنفکری می‌تواند در هر سه لایه در حرکت رفت و برگشت باشد.

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

یکی از ناظران خارجی که محیط سیاسی زمان را وصف می‌کند از دو جریان متمایز و مخالف سخن می‌راند. می‌نویسد: از یک‌سو، طرفداران ملکم‌خان که شریک عقاید لیبرال<sup>۵</sup> و اصلاح‌گرانه او هستند...

<sup>۱</sup>. Martin Heidegger

<sup>۲</sup>. Versailles

<sup>۳</sup>. Weimar

<sup>۴</sup>. Overlap

<sup>۵</sup>. Liberal

می‌کوشند چشم و گوش مردم را نسبت به نوع حکومت جابر و فاسد باز کنند... و فکر قدرت دموکراتی را در ذهن مردم تلقین نمایند. از سوی دیگر، ملایان متعصب همه‌جا علیه تسلیم مسلمانان به کفار وعظ می‌کنند. می‌گویند: تجارت، معدن، بانک، جاده و دخانیات را به اروپائیان فروخته‌اند، چه دیدی که کشت‌زارهای غله و زنان مسلمان را هم ببرند (آدمیت، 1355 : 28).

تلاش روشنفکری این دوره از دو سو زیر ضربه بود. هم باید با سانسور و اختناق سیاسی حکومت می‌جنگید و هم باید مراقب مخالفت روحانیون می‌بود. اینان خود را ناگزیر می‌دیدند که مسائل مربوط به قانون خواهی و مفاهیم بنیادی نظام مشروطیت را به زبان شرعی و با تطبیق با قوانین شرع و ایجاد نوعی «این‌همانی»، مطرح بحث کنند تا خواست‌های سیاسی و اجتماعی‌شان مورد حمایت روحانیون، یا لاقلاً مورد حمایت بخشی از روحانیون روشن‌بین و مخالف حکومت استبداد قرار بگیرد. در عمل هم در پی آن بودند تا در هر اقدامی که می‌کنند از پیش، موافقت بخشی از روحانیون صاحب‌نفوذ را جلب کنند (آجودانی، 1383 : 219-225).

بنابراین، روشنفکران ایرانی برای مشروعیت‌گفتمان خود در جامعه سنتی به دین و روحانیت چشم دوختند، تا با جلب نظر ایشان و تطبیق آرا خود با دین، پروژه خود را جامعه‌عمل بیوشانند. میرزاملکم‌خان و میرزایوسف‌خان، از جمله روشنفکران سرشناس دوره مشروطه هستند که چنین تاکتیکی را در پیش گرفتند.

ملکم‌خان معتقد است اندیشه ترقی خواهی می‌بایست در پوششی اسلامی به جامعه عرضه شود تا مقبول واقع شود. او می‌گوید: «... طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق به هم آمیزم، چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند...» (به نقل از فراستخواه، 1377 : 92).

از دیگر روشنفکران دوره مشروطه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نویسنده رساله معروف «یک کلمه» می‌باشد. این رساله تفسیری از نخستین قانون اساسی فرانسه است.

مستشارالدوله نیز برای رسیدن به اهداف اصلاحی خود چنین تاکتیکی را اتخاذ می‌نماید. منظور او از یک کلمه، «قانون» است. او با انتخاب چنین عنوانی می‌خواسته است بگوید تنها راه نجات ایران در یک کلمه یعنی قانون خلاصه می‌شود.

مستشارالدوله که متأثر از قوانین عمومی فرانسه بود می‌نویسد: «حقوق نوزده‌گانه اگرچه حقوق عامه فرانسه نام دارد ولی در معنی حقوق عامه مسلمانان، بلکه کل جماعت متمدنه است و چون جمیع آن‌ها با احکام و آیات مؤید آمده، پس احکام الهی است و واجب است که آن‌ها را به‌عمل آوریم با احکام الهی امثال کنیم تا به سعادت نائل آییم» (به نقل از امیراحمدی، 1381 : 142).

عبدالهادی حائری در کتاب **تشیع و مشروطیت در ایران** می‌نویسد: «نقل قول از آیات قرآنی در موارد نادرست نشان دهنده تصنع سبک تطبیقی اوست. مستشارالدوله در این‌گونه برخورد که قصد ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزش‌های اروپایی داشته، جدی نبوده و خود می‌دانسته که این دو مطلب، یعنی اسلام و اصول مشروطه غربی با هم تفاوت دارند. ولی از سوی دیگر آگاه بود که مردم میهن او برای دریافت و هضم مطالبی که رنگ اسلامی داشته باشد، بیشتر آمادگی داشته‌اند، بنابراین کوشید که اندیشه‌های نو را با آیات قرآن و حدیث بیاراید» (حائری، 1381 : 39).

از جمله روشنفکران معاصر که همچون هم‌تایان خود در دوران مشروطه خواهان ایجاد نوعی اتحاد میان روشنفکر-روحانی‌ست، جلال آل‌احمد است. او می‌نویسد: «هرجا روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم یا در پی هم می‌روند در مبارزه اجتماعی بُردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول. و هرجا که این دو از در معارضة با هم درآمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزات شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا» (آل‌احمد، 1357، ج. 2 : 52).

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

- **عقلانیت در گفتمان روشنفکری:** عقلانیت دارای دو سطح است: 1- عقلانیت ابزاری (فن‌آوری): این بعد از عقلانیت به انسانیت‌زدایی و عرفان‌زدایی مفرط جامعه می‌انجامد، و به‌دنبال خود بحران‌های روحی و نابسامانی‌های اجتماعی را همراه دارد. 2- عقلانیت رهایی‌بخش: این بعد از عقلانیت بیش‌تر بر امکان تحول دموکراتیک و دگرگونی نهادهای ستمگر است، که در آن مفهوم انتقاد نقشی محوری ایفا می‌کند.

نخستین دهه قرن 19 م. شاهد آغاز نوحواهی و غرب‌گرایی ایران بود. این نوگرایی شیوه اروپایی همواره با نام بنیان‌گر آن شاه‌زاده قاجار عباس‌میرزا همراه بوده است. عباس‌میرزا و همکارش میرزاابوالقاسم قائم‌مقام به این نتیجه رسیدند که پیشرفت‌های علمی و فنی در جنگ و دیگر جنبه‌های زندگی، سبب برتری اروپا بر ایران شده و اگر ایران بخواهد به زندگی خود ادامه دهد ناچار باید یک رشته نوسازی در آن پایه‌گذاری گردد. بنابراین، نوسازی و نوگرایی بدان معنی بود که امور اداری نو، ارتش نو، یک حکومت مرکزی، سیستم مالیاتی نو، آموزش و پرورش نو، وسایل حمل و نقل و خلاصه ارزش‌های نو به ایران معرفی گردد (حائری، 1381 : 11).

بدین ترتیب، در زمان عباس‌میرزا و محمدشاه به علم و صنعت جدید توجهی پیدا شد- از یک‌سو خبرگان نظامی و مهندسان و نقشه‌کشان فرنگی به ایران آمدند، و از سوی دیگر چند دسته شاگرد به فرنگستان روانه گردیدند... ذهن امیر در درجه اول معطوف به دانش و فن جدید بود، و بعد به علوم نظامی توجه داشت. (آدمیت، 1354 : 353-354).

رشته‌های اصلی تعلیمات دارالفنون به نحوی که او در نظر گرفته بود عبارت بودند از: پیاده‌نظام و فرماندهی، توپخانه، سواره‌نظام، مهندسی، ریاضیات، نقشه‌کشی، معدن‌شناسی، فیزیک و کیمیا، فرنگی و داروسازی، طب و تشریح و جراحی، تاریخ و جغرافیا، و زبان‌های خارجی (همان : 354).

فرهنگ مشروطه و برنامه تجددخواهی این عصر، نقطه‌ مشروعیت خود را از مفهوم «علم»<sup>1</sup> اخذ می‌کرد. فرهنگ روشنفکری مشروطه، از علم، تعریفی کاملاً اثبات‌گرایانه<sup>2</sup> داشت و این امر تأثیر مهمی بر نقد اجتماعی و ادبی این دوره نهاد (به نقل از حجاریان، 1376 : 33-34).

میرزا ملکم‌خان و عبدالرحیم طالبوف نیز اخذ دانش و فن را سرلوحه برنامه‌های اصلاحی خود قرار می‌دهند. ملکم در خصوص اخذ و اقتباس فن حکومت و نظم و انتظام اروپایی می‌گوید: «اگر شما بخواهید که راه ترقی را به عقل خود پیدا نمایید، باید سه‌هزار سال دیگر ما منتظر بمانیم. راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلغرافیا [تلگراف] پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند» (محیط طباطبایی، مجموعه آثار : 13).

عبدالرحیم طالبوف نیز جز علم و دانش و صنعت غرب خواستار چیز دیگری از اروپائیان نیست و فقط بعضی از مظاهر تمدن جدید را جهان‌شمول می‌داند.

طالبوف در *مسالك المحسنين* خطاب به ایرانیان می‌گوید: «تو را علم آموختم که اداره ملی را آشنا بشوی، حب وطن را بفهمی، سلطان وقت را بپرستی، عواید خود را محترم بداری، و از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول نکنی... مبادا شعشعه ظاهری آن‌ها تو را بفریبد، مبادا تمدن مصنوعی یا وحشت واقعی آن‌ها تو را پسند افتد» (طالبوف، 1347 : 194).

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

از روشنفکران ایرانی که رویکردی ابزاری به عقلانیت دارند، جلال آل‌احمد و احسان نراقی است. آل‌احمد می‌گوید: «از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم. اما نه همه چیز را. از غرب یا در غرب ما در جستجوی تکنولوژی هستیم. این را وارد می‌کنیم. علم‌اش را هم می‌آموزیم. گرچه غربی نیست و دنیایی است. اما دیگر علوم انسانی را نه...» (آل‌احمد، 1357 : 200-201).

1. Science  
2. Positivist

از نظر احسان نراقی ویژگی تمدن غرب از غرقه شدن آن در «واقعیت» سرچشمه می‌گیرد. حال آن - که شکوه تاریخ شرق از درخشش لایزال حقیقت می‌باشد؛ با این همه امکان نوعی درهم آمیختن فرهنگی دور از ذهن نیست: «اکنون ما ناگزیریم که واقعیت غرب و حقیقت شرق را در هم آمیزیم و یگانه کنیم. این کاری است بس گران و دشوار و، در عین حال، بس دل‌انگیز و هیجان‌آور» (نراقی، 1355 : 7).

آن «واقعیت» که او از آن سخن می‌گفت علم و فن‌آوری غرب بود، حال آن که «حقیقت» به ایمان، عرفان، و فلسفه باطنی شرق اشاره داشت. بنابراین، به نظر نراقی ایرانیان در حالی که دانش فنی را از غرب وام می‌گرفتند می‌بایست بینش فرهنگی و تمدنی خود را حفظ کنند. این وام‌گیری، اما باید گزینشی باشد، به ویژه اگر قرار باشد ایرانیان از پیامدهای زبان‌بار فن‌آوری و ماشین، مانند از خودبیگانگی و فقر معنوی - فرهنگی بپرهیزند (بروجردی، 1384 : 208-209).

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

علم و تکنولوژی نوین (عقلانیت سخت) در رابطه مستقیم با عقلانیت رهایی‌بخش (عقلانیت نرم) قرار دارد. علم و تکنولوژی نوین از یک‌سو نتیجه تغییر نگرش انسان نسبت به جهان است. از آن زمان که انسان پذیرفت جهان و طبیعت و انسان می‌تواند موضوع شناخت واقع شوند، نطفه علم و تکنولوژی نوین شکل گرفت. بدین ترتیب، می‌بایست باورهای کهن به چالش کشانده می‌شدند، تا با رهایی انسان از باورهای کهن، ارزش‌ها و باورهای نوینی شکل می‌گرفت. بنابراین، علم و تکنولوژی نوین نتیجه رهایی انسان از ارزش‌ها و باورهای کهن است. با چنین رهایی بود که انسان می‌توانست به شناخت و دخل و تصرف در طبیعت بپردازد. از سوی دیگر، توجه صرف به علم و تکنولوژی بدون توجه به عقلانیت رهایی‌بخش باعث رشد تک‌بعدی عقلانیت خواهد شد که ظهور نظام‌های توتالیتر<sup>۱</sup> همچون فاشیسم<sup>۲</sup>، نازیسم<sup>۳</sup> و بولشویسم<sup>۴</sup> و... مصادیقی از آن به شمار می‌آید.

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

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

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

1. Totalitarian

2. Fascism

3. Nazism

4. Bolshevism

## 2- نهادهای روشنفکری

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

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

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

در این مقاله، تعدادی از نهادهای روشنفکری اثرگذار در تاریخ معاصر ایران، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از جمله این نهادها می‌توان به: 1- دارالفنون، 2- فراموشخانه، 3- فردیدیه، 4- چاپ‌گرایی، و 5- حسینیه ارشاد، اشاره کرد. یادآوری این نکته ضروری است که اطلاق مفهوم نهاد بر این جریان‌ها از روی تسامح بوده، و به منظور ایجاد «وحدت مفهومی» است. هر کدام از نهادهای فوق کارکردی را در جامعه ایفا نمودند. بدون شک، رابطه مستقیمی میان کارکرد و ساختار جامعه وجود دارد. در واقع، ساختار جامعه کارکرد نهادها را شکل می‌دهد. بنابراین، سعی خواهد شد این ساختار و تأثیر آن بر کارکرد نهادها تبیین گردد.

**دارالفنون:** میرزا تقی‌خان امیرکبیر از برجسته‌گان و رجال نامدار دوره قاجاریه، تأثیر به‌سزایی در تکوین و شکل‌گیری اندیشه‌های ترقی‌خواهی و پیشرفت داشته است. از اقدامات امیرکبیر تأسیس دارالفنون است. امروزه نام او و دارالفنون عجین شده است.

رشته‌های اصلی تعلیمات دارالفنون به‌نحوی که او در نظر گرفته بود عبارت بودند از: پیاده‌نظام و فرماندهی، توپخانه، سواره‌نظام، مهندسی، ریاضیات، نقشه‌کشی، معدن‌شناسی، فیزیک و کیمیا، فرنگی و داروسازی، طب و تشریح و جراحی، تاریخ و جغرافیا، و زبان‌های خارجی (آدمیت، 1354 : 354). همچنین در دوره امیر کتاب‌های نسبتاً زیادی از اروپا به ایران رسید (همان : 38).

بحثی که با عنوان عقلانیت ابزاری (علم و تکنولوژی) ارائه شد، ارتباط مستقیمی با نهاد دارالفنون دارد. در واقع، دارالفنون مرکز اشاعه عقلانیت ابزاری بود. مواجهه ایرانیان با پیشرفت‌های جوامع غربی به خصوص روسیه که در جنگ‌های متوالی شکست‌های سنگینی را بر ایرانیان وارد نموده بود، و به‌طور کلی رویارویی یک جامعه توسعه‌نیافته با جوامع توسعه‌یافته، آنان را به اقتباس جنبه‌های فنی و تکنولوژیک راغب می‌نماید. روشنفکران ایرانی از یک‌سو، با مشاهده مستقیم جوامع توسعه‌یافته و از طرف دیگر، با مشاهده عدم توانایی ایرانیان در برابر تجاوزات کشورهای استعمارگر، آنان را واداشت تا این عقب‌ماندگی را



جبران نمایند. راه کار آنان در آن مقطع بیشتر بر اقتباس فن آوری و تکنیک استوار بود، و آنان بر آن بودند که با کسب دانش فنی توانایی آن را خواهند یافت که بر ضعف‌های خود نائل شوند. البته اتخاذ چنین راه کاری در آن مقطع و پی بردن به ناتوانی و سعی در برطرف نمودن آن قابل تقدیر است، و می توانست جنبه‌هایی از عقب ماندگی جامعه را در بخش‌های فنی و تکنولوژیک جبران نماید. در عمل نیز چنین شد. دارالفنون به تربیت نیروی انسانی لازم برای بخش‌های که در ارتباط با عقلانیت ابزاری است، همچون مهندسی، پزشکی، نظامی و غیره پرداخت. از طرف دیگر، دارالفنون از نهادهای ماندگار در تاریخ معاصر ایران شد. از دلایل ماندگاری آن یک بعدی بودن آن بود. مسئله اصلی در دارالفنون پیشرفت‌های فنی و تکنولوژیک بود، به این خاطر مخالفت شاهان مستبد را بر نمی‌انگیخت. علاوه بر این، شاهان بر آن بودند که با توسعه نهادهایی چون دارالفنون می‌توانند همچون گذشته به کشوری قدرتمند بدل شوند.

... اما، برای ترقی کشور سقوط عواملی نظیر استبداد مطلقه امری ضروری بود، در حالی که قائم مقام و امیر کبیر با تمام وجود به استبداد مطلقه سلطنتی اعتقاد و علاقه داشتند و به دست همین استبداد در خون خود درغلتیدند (فشاهی، 1360 : 46-47).

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

- **فراموشخانه:** یکی از جوان‌های اروپا رفته و زبان دان زمان، میرزا ملکم خان پسر میرزا یعقوب ارمنی (اهل جلفای اصفهان) بود، که در سفر دوم به پاریس به عضویت لژ فراماسونری «سینسرامیتی» پذیرفته شده و در مراجعت درصدد برآمده بود که از راه تشکیل شعبه این فرقه نظریات روشنفکران و فرنگ‌رفته‌های امثال خود را به مرحله عمل درآورد (رائین، 1357، ج. 1 : 487).

به‌طور کلی، می‌توان گفت که فراماسون‌گری سده هجدهم از هر شکل و گونه‌اش یک نهاد وابسته به بورژوازی به شمار می‌رفت و همین طبقه نوپا بود که در برابر دو طبقه دیگر - اشراف وابسته به کلیسا و اشراف حاکم بر سیاست و دولت - به پا خاسته بود و به کمک عوامل و نهادهای خود، از جمله انجمن‌های فراماسون‌گری، آزادی می‌خواست و خواست‌اش از آزادی، آزادی از یوغ فئودالیتة مذهبی و سیاسی، آزادی در کار، بازرگانی و انباشتن دارایی بود (حائری، 1368 : 28).

تأسیس اولین فراموشخانه ایران در اواخر سال 1274 هجری (1857م) و یا اوائل سال 1275 هجری بوده است (رائین، 1357، ج. 1 : 487).

پیرامون انگیزه‌هایی که به بنیادگذاری چنین نهادی انجامید سخن بسیار رفته است، ولی روشن می‌نماید که ملکم از رهگذر این نهاد پنهانی توانست بسیاری از ایرانیان را به اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی نوین آشنا سازد (حائری، 1368 : 49).

عده‌ای معتقدند که غرض اصلی او از ایجاد فراموشخانه تأسیس یک انجمن مخفی به منظور تربیت طبقه‌ای روشنفکر و معتقد به آزادی، برای اداره دولت اجتماع ایران بوده است. در رساله‌هایی که او آنرا سرمشق اولیه فراموشخانه قرار داده، همه‌جا از آزادی، تحول در همه شئون اجتماعی و اقتصادی ایران و

بالاخره بر هم زدن نظم کهن و پوسیده دوران سلاطین قاجار بحث شده است. چنان که مخالفانش او را متهم به داشتن فکر برانداختن حکومت سلطنتی و تشکیل جمهوریت نموده‌اند. (رائین، 1353 : 19).

ناظم‌الاسلام کرمانی در کتاب *بیداری ایرانیان* می‌نویسد: «در اوایل سلطنت ناصرالدین‌شاه مشارالیه (ملکم‌خان) مجلسی در تهران تشکیل داد و نام آن را فراموشخانه نهاد. [او] خواست به‌توسط این مجلس اتحاد کاملی بین ارباب حل عقد اندازد و نفاقی را که میان ملت و دولت و بین درباریان بود مرتفع سازد بلکه به این بهانه شروع در اصلاحات نماید. لکن افسوس که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. منافقین درباری و دشمنان ترقی او را بدخواه دولت قلم‌داده مجلس و فراموشخانه‌اش را بطلاق نسیان و عدم گذاردند. . . .» (کرمانی، 1363 : 118-119).

فریدون آدمیت نیز ضمن اشاره به ترویج افکار ملکم در پایتخت چنین اظهار نظر می‌کند: «... همین-که نور علم و آزادی به دربار شاه رسید، اولین کانون ترقی‌خواهی و آزادی‌طلبی در آن جا به‌وجود آمد، و رجال دل‌آگاه هوشمند به‌دور آن گردآمدند... و مکتبی بنیان نهاد که مؤثرترین عامل نشر اندیشه‌ی آزادی و تجددخواهی در ایران است...» (به نقل از رائین، 1353 : 21).

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

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

- **فردیدیه:** فردید یکی از کم شناخته‌ترین و در عین حال، پرنفوذترین فیلسوفان تاریخ معاصر ایران است؛ به طوری که او را سزاوار عنوان «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن» ما می‌دانند (آشوری، 1373 : 151). فردید کمتر می‌نوشت و بیشتر سخن می‌گفت به این خاطر می‌توان از او به‌عنوان «فیلسوف نانوشته‌ها» نیز یاد کرد.

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

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

در اندیشه فردید آنچه اصلت دارد شرق است: «شرق لب‌لباب کتب آسمانی و وحی الهی است» (فردید، 1350 : 34). غرب در تقابل با شرق موضوعیت می‌یابد. با پنهان شدن شرق، غرب هویدا می‌شود، و این سرنوشت تاریخی بشر است: «فعلاً که از شرق صحبت می‌کنیم فقط به عنوان سمبول، این دو لفظ را بپذیریم زیرا حوالت تاریخی جهان امروز، همین حوالت تاریخی غرب است، و شرق در خفاست... با ظهور یونانیت، ماه واقعیت طلوع می‌کند و خورشید حقیقت غروب، و از آن زمان بر سیر تاریخ، همواره بیشتر سیر تاریخ مغرب زمین و ولایت تسلط پیدا می‌کند» (همان : 33).

باروری این سخن بحث برانگیز، در بعد فلسفی انتقادی قرار دارد، که متوجه انسان غربی و هم‌نوع شرقی غرب‌زده اوست که به گردابی از نیست‌انگاری کشیده شده است. به نظر فردید و پیروانش، آنچه در آینده فلسفی غرب قابل توجه می‌باشد، شیفتگی آن به نیست‌انگاری شبه‌مدرن و انکار خدای است که به دنبال خود جریان‌های بزرگ معنوی سنتی بشریت را هم می‌کشد (ریشار، 1373 : 59).

بحث فردید یادآور بحثی است که فویرباخ<sup>۱</sup> فیلسوف آلمانی مطرح می‌کند. انسان تمام ویژگی‌های متعالی را که به خدا نسبت می‌داد، امروزه به درون خود راه می‌دهد و خود را نه جانشین خدا بر روی زمین بلکه خدای زمین و شاید کل هستی می‌داند، و این همان اومانیزم<sup>۲</sup> است. انسان جدید به خود اصلت داده و خود را بنیاد هستی می‌داند. بدین ترتیب، خدای متعالی نیز از زندگی و اندیشه انسان امروز رخت برمی‌بندد. این فرایند باعث تکوین «انسان خودبنیادانگار» یا انسان فاوستی<sup>۳</sup> است که معتقد به تسلط بر تقدیر و سرنوشت خویش است.

بدون شک، فردید از تأثیرگذارترین اندیشمندان معاصر ایران می‌باشد. اندیشه رومانتیستی، نوستالژیکی<sup>۴</sup> و ضد مدرن فردید زمینه را برای نسلی از روشنفکران ایرانی فراهم نمود که پس از چند دهه، همچنان در تمنای «بازگشت به خویشتن» و ضدیت با مدرنیته قرار دارند. روشنفکرانی همچون شریعتی

1. Ludwig Feuerbach

2. Humanism

3. Faust

4. Nostalgic

و پیش از آن جلال آل احمد، تحت تاثیر فردید بوده‌اند. نقادای فردید به معنای نقادای بسیاری از روشنفکران دهه 40 و 50 همچون، جلال آل احمد، علی شریعتی، داریوش شایگان، احسان نراقی و رضا داوری می‌باشد.

به‌طور خلاصه، آن‌چه احمد فردید در اندیشه روشنفکران دهه 40 و 50 ودیعه گذاشت، تمنای «اصل، خاستگاه، ریشه» و «بازگشت به آن» به مثابه رویکردی برای مقاومت در برابر مدرنیته بود. فردید با تقلیل «مدرنیته» به «غرب» و «سلطه‌گری»، عامل مهمی در تعلیق و فراموشی آن (مدرنیته)، برای چند دهه از سوی روشنفکران ایرانی است.

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

معمولاً زمان تشکل سراسری مارکسیست‌ها در ایران را به سه دوران، یعنی «دوران سوسیال دموکراسی»، «دوران کمونیستی» و «دوران توده‌ای»، تقسیم می‌کنند (طبری، 1366: 14). علاوه بر این سه دوره، می‌توان از دوره چهارم تحت عنوان «دوران چریکی» یا «دولت‌ستیزی»، نیز نام برد. اندیشه مارکسیستی از دوره مشروطیت در میان روشنفکران موضوعیت یافته بود؛ اما عنصر دولت‌ستیزی در میان روشنفکران مارکسیست از اوایل دهه 1340 جذابیت بیشتری یافت. از جمله روشنفکران این دوره که اندیشه دولت‌ستیزی را در اولویت برنامه‌های خود قرار داده و به تقدم عمل بر نظریه معتقد بودند، می‌توان از گروه بیژن جزنی-حسن ضیاء ظریفی یا «سیاهکل» و گروه مسعود احمدزاده-امیر پرویز پویان، نام برد.

اعضای گروه جزنی عمدتاً پیش از کودتا در سازمان جوانان حزب توده فعال بودند و در سراسر دهه 1330 به‌صورت هسته‌های مخفی فعال مانده بودند. اما، گروه احمدزاده از فعالان جوانی تشکیل می‌شد که پیشینه جبهه ملی و مذهبی داشتند و در فعالیت سیاسی کم‌تجربه و نسبت به تئوری مارکسیستی کم‌اطلاع بودند. اهمیت این دو گروه از این جهت است: نخست این‌که هر دو گروه پیشگام تدوین و برداشتن نخستین گام‌های عملی مبارزه چریکی در ایران بودند؛ دوم این‌که از هر دو گروه تعداد کافی باقی ماندند تا در دهه 1350 به حملات چریکی علیه رژیم شاهنشاهی دست بزنند. در واقع، چریک‌های فدایی از ادغام این دو گروه در فروردین سال 1350 به‌وجود آمد (بهرز، 1383: 94-95).

جزنی (که چریک‌های فدایی خلق او را به‌عنوان «پدر روشنفکر» سازمان می‌دانستند) در اولویت عمل بر نظریه می‌گوید: «از نظر ما، نه ترس از عمل، نه ترس از ارتکاب اشتباهات احتمالی، بلکه تلاش برای برانداختن شرایط کنونی با صمیمیت و شجاعت وسیله رسیدن به تاکتیک‌های کاملاً درست را فراهم

خواهد کرد. در واقع، تنها از طریق پراتیک (عمل) است که تئوری‌های ما رشد می‌کند و تصحیح می‌شود. ماندن در مرحله تئوری، از ترس عمل، و غرق شدن در مسائل صرفاً استراتژیک، تنها ما را به محافظه‌کاری اپورتونیستی<sup>1</sup> (فرصت‌طلبانه) هدایت می‌کند» (به نقل از وحدت، 1383 : 164).

احمدزاده با لحنی رادیکال‌تر می‌گوید: «در پروسه مبارزه انقلابی... مبارزه اقتصادی بیش از پیش اهمیت خود را از دست می‌دهد. این امر نتیجه توفیق روزافزون سیاست بر اقتصاد، نتیجه تسلط دشمن طبقاتی با سرکوب‌کننده‌ترین وسایل در تحت شرایط اختناق و ترور، نتیجه تسلط جهانی امپریالیستی و خلاصه نتیجه این امر است که تسلط جهانی امپریالیستی دوران احتضار خود را می‌گذراند» (همان: 166).

گروه جزنی و احمدزاده، پس از آشنایی با هم و آگاهی از افکار و نظریات سیاسی یکدیگر، در زمینه وحدت برای همکاری، به توافق رسیدند. گروه جزنی که سابقه فعالیت در حزب توده داشت به لزوم ایجاد یک سازمان فعال سیاسی تأکید می‌کرد. عضوگیری و آموزش عناصر جدید، سازمان‌دهی افراد در تیم‌های سه نفری، که توسط عناصر رابط در یک مرکز با یکدیگر مربوط می‌شدند، مورد تأیید قرار گرفت. حمید اشرف (عضو گروه جزنی) در تحلیلی که یک سال پس از آغاز مبارزات چریکی به‌عمل آورده، درباره استراتژی گروه نوشت: «... ما عملاً به این نتیجه رسیده بودیم که در اوایل کار، ایجاد هر نوع سازمان وسیع و گسترده، به‌منظور بسیج توده‌ها، به‌علت کنترل شدید پلیس مقدور نمی‌باشد، لذا به تئوری کار گروهی معتقد شده بودیم. هدف گروه به‌طور ساده، ایجاد برخوردهای مسلحانه و ضربه زدن به دشمن برای درهم شکستن خفقان در محیط سیاسی ایران و نشان دادن تنها راه مبارزه یعنی «مبارزه مسلحانه» به خلق میهن‌مان بود» (به نقل از نجاتی، 1371، ج. 1 : 383-384).

تا پایان دهه 1340، رژیم شاه توانسته بود تمام اتحادیه‌های کارگری را به‌نحو مؤثری تحت کنترل درآورد و راه ورود و فعالیت سیاسی مخالفان را در آن‌ها مسدود کند. مسدود شدن تمام راه‌های ابراز نارضایتی سیاسی، همراه با نبودن هیچ امکانی برای سازماندهی طبقه کارگر یا مردم به‌طور کلی، مارکسیست‌های جوان را به این نتیجه رساند که به خشونت متوسل شوند و توجه خود را به نظریه‌های مقاومت مسلحانه معطوف کنند. (بهرروز، 1383 : 236).

بدین ترتیب، اندیشه دولت‌ستیزی و تقدم عمل بر نظریه در اولویت گفتمان روشنفکری قرار گرفت. حتی گروه‌های که آمادگی چنین رویکردی را دارا نبودند، به ناچار برای ادامه موجودیت خود وارد چنین عرصه‌ای شدند. سازمان مجاهدین خلق از چنین گروه‌هایی بود: «... تا این که در سال 1349 چریک‌های سیاه‌کل وارد عمل شدند و این کار، سازمان مجاهدین را برخلاف میل و آمادگی‌شان در اوایل [دهه] پنجاه وادار کرد که ایشان نیز وارد عمل شوند و موجودیت خود را به جامعه‌مان معرفی نمایند چون اگر این را انجام نمی‌دادند چریک‌های فدایی میدان عمل را از ایشان گرفته به‌عنوان پیشگام نیروهای مبارز در اذهان نقش می‌بست» (همان : 120).

اما، آن‌ها با تصمیم به‌دست زدن به جنگ چریکی شهری، در واقع وظیفه‌ای را عهده‌دار شدند که نه از لحاظ نظری و نه از جهت عملی روشن و بی‌ابهام نبود. جنبش چریکی در ایران برای این‌که چگونه، در

<sup>1</sup>. Opportunistic

شرایطی که نه جنبش انقلابی دهقانان وجود داشت و نه احزاب یا اتحادیه‌های کارگری نیمه‌قانونی، یک حکومت مقتدر را سرنگون سازد، هیچ راهنمای عملی نداشت (همان : 236).

حمید اشرف، در زمینه نقایص، کمبودها و اشتباهات سازمان فدائیان خلق ایران، منصفانه قضاوت کرده و گفته است: «... مهم‌ترین ضعف ما، بی‌تجربگی بود، بقیه ضعف‌ها از این [بی‌تجربگی] ناشی می‌شد. ما می‌خواستیم زود به نتیجه برسیم. سازمان کافی برای تحقق بخشیدن به طرح‌ها و آرزوهای سیاسی خود، در نظر نمی‌گرفتیم. [...] ما به بی‌تجربگی خود وقوف نداشتیم و به نیروهای خودمان بیش از حد، بها می‌دادیم...» (به نقل از نجاتی، 1371، ج. 1 : 440).

رهبران سازمان مجاهدین خلق ایران نیز، پس از ماه‌ها تلاش در تدوین استراتژی سازمان، اعتراف می‌کنند بدون تحلیل مشخص از شرایط اجتماعی جامعه، نمی‌توان در مبارزه ضد امپریالیستی، به پیروزی دست یافت: «... درست است که بدون دست زدن به یک مبارزه مسلحانه، امکان پیروزی بر دشمن غداری همچون امپریالیسم جهان‌خوار (به سرکردگی امپریالیسم آمریکا) نیست، ولی نکته مهم‌تر این است که این مبارزه در صورتی می‌تواند پیروز باشد، که مبتنی بر یک تحلیل مشخص از شرایط اجتماعی جامعه‌ای باشد که مبارزه در آن صورت می‌گیرد» (همان : 442).

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

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

بدین ترتیب، روشنفکران مارکسیست ایرانی که تحت تأثیر مارکسیسم روسی و با آشنایی با آثار چه‌گوارا<sup>۱</sup>، رژی دبره<sup>۲</sup>، کارکوس ماریگلا<sup>۳</sup> بودند، به‌ویژه در دهه‌های 40 و 50، انقلاب مسلحانه را جایگزین تفکرات اصلاحی و مساوات‌طلبانه و قانون‌گرایانه نخستین روشنفکران مارکسیست و شبه مارکسیست ایرانی نمودند. آنان بیشتر دارای گرایش‌های ناسیونالیستی و ضد سلطه بیگانه بودند.

– **حسینیة ارشاد:** حسینیة ارشاد در سال 1346 ش. توسط تنی چند از افرادی که علاقه به نشر اندیشه‌های دینی در قالب‌های نو داشتند و به نوعی متأثر از جریان «انجمن‌های اسلامی» بودند، تأسیس

1. Che Guara

2. Regis Debray

3. Carlos Mariglas

شد (جعفریان، 1383 : 469). حسینیه ارشاد تلاشی بود برای ارائه اسلامی نوگرا، کارآمد و رهایی‌بخش از ورطه تاریک‌اندیشی و کوته‌نظری (رهنما، 1381 : 329). ... روحانیون حاضر در ارشاد اعضای افتخاری بودند و در تصمیم‌گیری‌ها نقش چندانی نداشتند؛ از همین‌رو، قدرت اصلی مؤسسه در دست غیرروحانیون بود (همان : 328).

علی شریعتی زمانی وارد ارشاد شد که این مؤسسه از مدتی قبل دستخوش آشفتگی شده بود و کمتر از سه ماه پس از اولین سخنرانی وی، کشاکش‌هایی که هیچ ربطی به شریعتی نداشت، به اوج خود رسید (همان : 333). آنچه در اصل یک اختلاف سلیقه میان مرتضی مطهری و ناصر میناچی<sup>4</sup> بود، در ادامه به نزاع میان دو قرائت مختلف از اسلام تبدیل شد که هر یک مخاطبان خاص خود را داشت. شریعتی نماینده یکی از این دو قرائت بود و مطهری به همین دلیل مجبور شده بود به دفاع از قرائت دیگر پردازد و در نهایت خود را نماینده آن قلمداد کند. همان‌گونه که اشاره شد مؤسسین ارشاد بر آن بودند تا نهادی به‌دور از نفوذ روحانیان به‌وجود آورند؛ تا بدین ترتیب، استقلال حسینیه و همچنین استقلال جریان روشنفکری ملازم با آن را حفظ کنند. اما در عمل توفیق چندانی به‌دست نیاوردند. مطهری در این‌باره می‌نویسد: «اولین باری که به سوء نیت میناچی پی بردم حین مطالعه پیش‌نویس اساسنامه [ارشاد] بود که طبق یک روش واحد تهیه شده بود» (همان). منظور مطهری از روش واحد در حاشیه قرار گرفتن روحانیان در نظارت بر حسینیه بود.

از زمان تأسیس حسینیه ارشاد تا پایان کار آن در آبان سال 1351، کشمشی دائمی میان روحانیان سنتی و اعضای نوگرای حسینیه در جریان بود. چنین رویارویی سبب شد تا گفت‌وگوی سازنده‌ای میان این دو جریان سنتی و نوگرا به‌وجود نیاید. عدم شکل‌گیری گفت‌وگوی سازنده میان این دو جریان در سال‌های بعد عواقب تلخی از خود به جای گذاشت. شکل‌گیری گروه فرقان و ترور روحانیان از جمله مطهری ادامه این رویارویی بود.

کشمکش میان سنت‌گرایان و نوگرایان در حسینیه ارشاد یک جنبه از کارکرد یا اهمیت آن بود. جنبه دیگر آن رادیکالیزه کردن جامعه بود. ارشاد از نهادهای تأثیرگذار بر جریان‌های سیاسی - اجتماعی ایران در دهه 50 می‌باشد. در دهه‌های 40 و 50، شاهد شکل‌گیری جریان‌های رادیکال در ایران می‌باشیم. ارشاد تأثیر محسوسی بر این جریان‌ها دارد. حسینیه ارشاد و در رأس آن علی شریعتی ضمن تأثیرپذیری از آن در رادیکال‌تر شدن این جریان‌ها، نقش به‌سزایی داشته است.

در سرتاسر دهه‌های 40 و 50، در حالی که نیروها و گروه‌های چپ‌گرا، لیبرال و سوسیال‌دموکرات توسط دولت پهلوی غیرقانونی اعلام می‌شوند و اعضای آن‌ها تحت تعقیب قرار می‌گیرند، حوزه‌های دینی به‌گونه‌ای قابل توجه توسعه می‌یابند و بر تعداد آن افزوده می‌شود (به‌نقل از میرسپاسی، 1384 : 280). در چنین فضایی جریانات مذهبی با آرامش بیشتر به فعالیت‌های خود ادامه می‌دادند. حسینیه ارشاد و شریعتی نیز از شرایط به‌وجود آمده حداکثر استفاده را می‌نمودند. ساواک از سخنرانی‌های یک روشنفکر

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

5. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: علی رهنما، (1381) *مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد*، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.

نوگرا چندان نگران نبود، به خصوص آن که سخنرانی‌های شریعتی در ابتدا کمتر لحن ستیزه‌جویانه داشت و از طرف دیگر، در حسینیه‌ی ارشاد نیروهای نوگرا و سنتی چنان سرگرم تخریب یکدیگر بودند که ساواک امیدوار بود که این رویارویی باعث تضعیف هر دو جناح گردد. اما، با وقوع حوادثی چون سیاهکل لحن سخنرانی‌های شریعتی نیز ستیزه‌جویانه‌تر شد.

در سال‌های 1350 و 1351، ارشاد به خانه‌ی امنی بدل شده بود که روشنفکران ناراضی و انقلابیون بالقوه با حضور در آن جا حس همبستگی را تجربه می‌کردند. در جامعه‌ای که اطلاعات مربوط به فعالیت‌های مخفیانه‌ی انقلابی را به دشواری می‌توان به‌دست آورد، ارشاد به مرکز اطلاع‌رسانی‌ای بدل شده بود که در آن اعلامیه‌ها و اخبار مربوط به اقدامات و سلامتی مجاهدین همواره منتشر می‌شد (رهنما، 1381: 452).

بدین ترتیب، حسینیه‌ی ارشاد که از نهادهای تأثیرگذار بر جامعه‌ی روشنفکری ایران در اواخر دهه‌ی 40 و اوایل دهه‌ی 50 بود، به پرورشگاهی برای تربیت انقلابیون بدل شد. مرتضی مطهری که از بنیان‌گذاران حسینیه‌ی ارشاد بود، اعتقاد راسخ داشت که رسالت ارشاد این است که به مؤسسه‌ای تحقیقاتی نظیر الازهر مصر بدل شود، و از همین‌رو، ورود به مباحث سیاسی را در شأن ارشاد نمی‌دید و بیشتر مایل بود روابط مؤسسه را با دانشجویان گسترش دهد (همان: 360). اما، در عمل ارشاد و در رأس آن شریعتی متأثر از فضای چریکی دهه‌های 40 و 50 گفتمانی ستیزه‌جویانه در پیش گرفتند.

میشل فوکو اندیشمند فرانسوی تمایزی میان «مؤلف<sup>1</sup>» و «نویسنده<sup>2</sup>»، قائل می‌شود (فوکو، 1378). به نظر فوکو، نویسنده با تأثیر پذیری از شرایط عینی جامعه به آفرینش گفتمان مبادرت می‌ورزد. به عبارت دیگر، هرچند نویسنده متأثر از شرایط ذهنی خود می‌باشد، اما مؤلف واقعی گفتمان، شرایط عینی است که نویسنده را در بر گرفته است.

بر این اساس، در تاریخ جریان روشنفکری، شاهد شکل‌گیری نوعی گفتمان «ستیزه‌جویانه» و «هویت‌گرایانه»، هستیم. این گفتمان، به‌خصوص در دهه‌های 1340 و 1350، گفتمان مسلط نزد روشنفکران ایرانی است. هرچند روشنفکران ایرانی نویسنده‌ی این گفتمان هستند، اما مؤلف این گفتمان جامعه‌ای است که روشنفکر در آن می‌اندیشد. جامعه‌ی استبدادی که در پی مدرن کردن خود می‌باشد، و در این راه هیچ‌گونه انتقاد و مخالفتی را نیز روا نمی‌دارد.

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

### 3- مواجهه با غرب

مواجهه‌ی جریان روشنفکری با «غرب» یا «مدرنیته»، سومین سطح تحلیل در این پژوهش است. کاربرد مفهوم مدرنیته نزد روشنفکران ایرانی بیشتر به دو دهه‌ی اخیر اختصاص دارد، در حالی که در

1. Author  
2. Writer



دهه‌های پیشین، مفهوم مصطلح نزد آنان «غرب» بود. به طور کلی، می‌توان گفت که مواجهه با غرب یا مدرنیته نزد روشنفکران ایرانی، مواجهه «هویتی» یا فرهنگی تلقی شده و چالش‌ها و رویکردهای مختلفی را نیز در بر داشته است. این چالش‌ها و رویکردها، بخش عظیمی از تاریخ اندیشه‌ورزی ایرانیان در قرن اخیر را به خود اختصاص داده است.

روشنفکران ایرانی در مواجهه با تفکر مدرن، از آن جایی که یک‌شبه با تحولات چند صد ساله غرب آشنا گشته بودند، و توان درک و فهم پیچیدگی‌های خاص آن را نداشتند، موضعی تدافعی در برابر آن اتخاذ نمودند. غرب در نگاه آنان با مظاهر منفی تبلور می‌یافت، که می‌توانست هویت شرقی آنان را محو نماید. در مجله *ایران‌شهر* که توسط حسین کاظم‌زاده در سال‌های 1301 تا 1306 شمسی در برلین منتشر می‌شد، می‌خوانیم: «تمدن غرب بدبختانه بشر را طوری غرق مادیات کرده که برای اعتلاء روح انسانی مجال و راهی باز نگذاشته است. تمدن غرب زندگی امروزی انسانی را نیز به زندگی حیوانی نزدیک‌تر و بلکه در بعضی موارد پائین‌تر ساخته است... این تمدن، همه غرق حرص و آز، همه تشنه خون، همه در صید ثروت، همه در پی غصب حقوق دیگران، همه در جستجوی لذایذ مادی، همه در خودپرستی و فریب دادن مردم سرگرم‌اند» (به نقل از بهنام، 1383 : 121).

در این متن ساده که در حوالی سال 1302 شمسی به نگارش درآمده است، می‌توان رد پای اندیشمندان رومانتیک اروپایی چون ژان ژاک روسو<sup>1</sup> را مشاهده کرد. در واقع، بسیاری از اندیشمندان اروپایی از گوته<sup>2</sup>، و پیش از او روسو، نیچه<sup>3</sup>، ارنست یونگر<sup>4</sup>، مارتین هایدگر، اشرینگلر<sup>5</sup>، رنه گنون<sup>6</sup> و در ایران طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، کاظم‌زاده ایران‌شهر، احمد کسروی، احمد فردید، جلال آل‌احمد، رضا داوری از منتقدان و یا مخالفان جدی مدرنیته محسوب می‌شوند.

در اندیشه احمد کسروی نیز می‌توان چنین نگاه بدبینانه‌ای را به تمدن جدید بازشناخت. «جنبش دانش‌ها که از سده‌های بازپسین از اروپا رخ نمود و تکان‌ها به جهان داده و دیگرگونی‌ها در زندگی پدید آورده، خود گام‌های بزرگی در راه پیشرفت است... چیزی که هست این جنبش یا پیشرفت به تنهایی هوده درستی نداده و نتوانستی داد و چنان که گفته‌ایم تا امروز به جای سود زیان آن‌ها برخاسته است. اروپا که گاهواره این جنبش است، از روزی که این دانش‌ها رواج یافته... زندگی رو به دشواری نهاده و روز به روز دشوارتر گردیده... در اروپا باید یا جنگ باشد که ایمنی از میان برخیزد و کشتارگاه‌ها بهر جوانان برپا گردد و یا انبوهی از مردم هر کشوری بی‌کار باشند و راه روزی به روی‌شان بسته باشد» (کسروی، 1340 : 87). حسین نصر نیز تمدن مدرن را باعث از بین رفتن ارزش‌ها و معنویت که از ویژگی‌های جامعه سنتی بود، می‌داند. از نظر او تمدن مدرن باعث طغیان انسان علیه خدا و گرفتار شدن انسان در منجلا ب آشفتگی، پوچی و انحطاط بوده است. نصر در حالی که همه را به اتخاذ رویکردی علمی دعوت می‌کند، پیامبرانه از شکست و انحطاط تمدن مدرن خبر می‌دهد: «تمدن مدرن، آن‌چنان که از زمان رنسانس در

1. Rousseau

2. Goethe

3. F. Nietzsche

4. Ernst Junger

5. Spengler

6. Rene Guenon

غرب گسترش یافته، تجربه‌ای است که به شکست انجامیده است، شکستی چنان سخت که در این‌که آدمی در آینده بتواند راه‌های دیگری بجوید تردید به وجود آورده است. اگر این تمدن را، با همه فرض‌هایش در مورد سرشت انسان و جهان که پایه آن است، چیزی جز تجربه‌ای شکست‌خورده بدانیم فوق‌العاده غیرعلمی رفتار کرده‌ایم» (به نقل از بروجردی، 1384 : 187).

داریوش شایگان نیز نگاهی نوستالژیک و رومانتیک به نهادهای سنتی جوامع آسیایی دارد که در مواجهه با امواج ویران‌گر مدرنیته تاب مقاومت را از دست داده‌اند: «از میان رفتن مراتب شئون انسانی موجب شد که مرجعیت و اطاعت که اساس نظام اجتماعی آسیایی بود، از میان برود. در آن نظام‌ها پیوندهایی که فرزند را با پدر مرتبط می‌ساخت، همسر را با شوهر، مرید را با مراد، مخلوق را با خالق و جامعه را با شریعت، و نیز حلقه‌های میانه‌ای که بر حسب مناسب و مراجع، به ترتیب، اعضای خانواده، جامعه شهری و مملکتی را در حوزه‌های خود به هم می‌پیوست، و سرانجام امت را به شریعت و حق، جهانی مخروطی به وجود می‌آورد که در آن هر شخصیتی مکانی داشت، هر صنفی آرمانی، هر قومی نظامی. اما تمدن غرب این سلسله مراتب را از میان برداشت و به جای آن آرمان دموکراسی و آزادی هر انسان را در مقابل قانون گذاشت. در واقع، قانون جای نظام کاستی و تکالیف جامعه آسیایی و قرون وسطایی غرب را گرفت» (شایگان، 1371 : 144).

شایگان به این نتیجه می‌رسد که: «در برابر فرهنگی که به مهاجم‌ترین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم» (همان : 58).

از دیگر روشنفکران منتقد مدرنیته، می‌توان از عبدالکریم سروش نام برد. سروش نسبت به دیگر روشنفکران ایرانی، موضعی معتدل‌تر نسبت به مدرنیته اتخاذ می‌کند، اما او نیز نقدی اخلاقی بر مدرنیته وارد می‌داند: «... مغرب‌زمینیان سلطه‌گری و فریب‌کاری و ستم‌پیشگی و نامردمی بسیار کردند و نام‌های ارجمند و شریفی چون آزادی، آبادی، برابری، تکامل و... را به نجاست مطامع و مکاید خویش، عظیم آلودند» (سروش، 1366 : 238).

بنابراین، در برابر تهاجم فرهنگی غرب که هویت شرقی ما را نشانه گرفته بود، روشنفکران حفظ میراث و بازگشت به ریشه‌ها را توصیه می‌نمودند.

نزد روشنفکران ایرانی، مفاهیم «تکنولوژی»، «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن»، به شکل عجیبی به هم گره خورده‌اند. علاوه بر این، ایشان بر دو رویکرد کل‌گرایانه<sup>۱</sup> و تجزیه‌گرایانه<sup>۲</sup> نسبت به مدرنیته در نوسان می‌باشند.

از جمله روشنفکران ایرانی که رویکردی کل‌گرایانه نسبت به تمدن مدرن دارد، داریوش شایگان است. شایگان تکنولوژی مدرن را جزیی جدایی‌ناپذیر از تفکر مدرن می‌داند. او در مخالفت با دیدگاهی که خواهان اقتباس تکنیک از غرب و تلفیق آن با میراث فرهنگی است می‌گوید: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزار ساله است...» (شایگان، 1371 : 54-57).

1. Holistic

2. Segregation

شایگان غرب‌زدگی را ناشی از ناآگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب می‌داند: «غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود روی زمین است...» (همان : 59-64).

برای در امان ماندن جوامع آسیایی در برابر آسیب‌های ذاتی نوع «تفکر تکنیکی» شایگان بازگشت به ریشه‌های فرهنگی را توصیه می‌کند. در تفکر شایگان مدرنیته کلیتی است که امکان‌پذیرش را غیرممکن می‌کند. در نزد او بازگشت به معنای هویت اسلامی موضوعیت می‌یابد. از نظر او اسلامیت و ایرانی‌ت در هم عجین گشته‌اند: «ایران، در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته هگل مشعل تفکری را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران پاسداری کرد» (همان : 190-191).

اکنون، به نظر می‌رسد شایگان در نظریات پیشین خود تجدیدنظر کرده است. او در کتاب زیر *آسمان‌های جهان*، سنت را نیز چون تکنولوژی ویران‌گر می‌داند: «ما نمی‌توانیم در سنت در معنای واپس‌گرایی آن باقی بمانیم. وگرنه دایناسوری خواهیم شد که با محیط اجتماعی و با محیط زیست خود تطبیق نیافته است. همان‌گونه که تولید مهارگسیخته ماشین تکنولوژی نوعی آلودگی ذهنی و محیطی و اجتماعی است، تاریک‌اندیشی نیز نوعی آلودگی و خیم‌تر است، زیرا جلوی هرگونه آگاهی را مسدود می‌کند» (شایگان، 1376 : 234).

مباحث رضا داوری‌اردکانی، درخصوص شرق و غرب، یادآور اندیشه‌های احمد فردید است. از او می‌توان به‌عنوان اندیشمند برجسته نهاد «فردیدیه»، نام برد. از نظر داوری شرق و غرب هیچ‌کدام به جغرافیا، یا سیاست تعلق ندارد. مراد از شرق و غرب، شرق و غرب در اصطلاح اهل حکمت اشراق هم نیست. غرب یک تاریخ است، غرب عالمی است که در وقت تاریخی با نحوی تفکر و با گشایش افقی که در آن بشر کم‌کم به مقام دائرمرداری موجودات رسیده به‌وجود آمده است. آخرین منزل و مرحله غرب، مرحله مطلق شدن علم تکنولوژیک است. غرب جدید عالمی است که در آن تقدیر آدمی به تکنولوژی پیوسته است (داوری، 1379: 26-27).

داوری نیز چون فردید ریشه غرب‌زدگی را در فلسفه یونان می‌داند که سابقه دو هزار و پانصد ساله دارد، اما صورت مشخص و مستولی آن از آغاز رنسانس پیدا شده است. با ظهور غرب‌زدگی، صورت قدیم تاریخ نسخ می‌شود و بشر تازه‌ای به دنیا می‌آید. این بشر دیگر بنده حق نیست؛ او حق را فراموش می‌کند تا خود جای حق را بگیرد و صاحب و مالک آسمان و زمین شود (داوری، 1361 : 58). بدین ترتیب «معمولاً غرب‌زدگی را به معنی تقلید از غرب و تسلیم در برابر قدرت علمی و فرهنگی و تکنیکی و مادی آن می‌دانند و بی‌اعتقادی به دین و احکام دینی را از لوازم آن می‌شمارند» (داوری، 1359 : شانزده).

داوری به‌عکس کسانی چون نراقی، غرب را یک کل منسجم و یک‌پارچه فرض می‌کند که امکان هیچ‌گونه آمیزش با فرهنگ سنتی شرق را، دارا نمی‌باشد: «در حقیقت غرب را به اجزای خوب و بد و مفید و مضر نباید تقسیم کرد. غرب مجموعه اتم‌ها و اجزایی نیست که در کنار هم قرار گرفته باشد، بلکه کل واحدی است که اجزای آن را نمی‌توان به دل‌خواه در هر ترکیب تازه‌ای وارد کرد» (داوری، 1363 : 22). داوری به شدت مخالف کسانی است که «حساب علم و تکنیک و ادب غرب را از قهر و سیاست استکباری و فساد و فحشا جدا می‌کنند» (همان).

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

عبدالکریم سروش در مخالفت با آراء داوری غرب را یک کل یکپارچه نمی‌داند: «غرب برای ما یک کل است نه یک کلی. و کل غرب، وحدتی اعتباری دارد نه حقیقی، و امور اعتباری نه برخوردار از وجوداند نه از ماهیت... غرب روحی و ماهیتی مقدم بر مغرب‌زمینیان و اطوار و شئون آنان نیست، تا به آنان وحدت هویت ببخشد. بلکه به‌عکس، غرب، چیزی جز همین اطوار و شئون و علوم و آداب و الحاد و تدین ظاهر در مغرب‌زمینیان نیست، و وحدت (اعتباری) این نظام عین وحدت (اعتباری) غرب است» (سروش، 1366: 244).

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

سروش به این نتیجه می‌رسد که «ما ایرانیان مسلمان، حامل و وارث سه فرهنگ‌ایم که عبارتند از: فرهنگ ملی، دینی، و غربی. هر راه‌حلی که برای مشکلاتمان می‌جوییم، باید در درون این سه فرهنگ باشد...» (سروش، 1370: 105-106).

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

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

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

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

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

از سوی دیگر، بسیاری از روشنفکران ایرانی، خواهان ادغام فرهنگ ایرانی با مدرنیته ابزاری<sup>۱</sup> (تکنولوژی) هستند. مدرنیته ابزاری عاری از ابعاد انسانی است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین ویژگی مدرنیته ابزاری، سلطه‌خواهی آن بر انسان، طبیعت و جهان است. حال این سؤال پیش می‌آید که چگونه روشنفکران ایرانی خواهان ادغام فرهنگ ایرانی با مدرنیته ابزاری هستند؟

آن چه که باعث می‌شود جامعه غربی از آسیب‌های مدرنیته ابزاری در امان باشد، جنبه‌های رهایی‌بخش آن است. گسترش نهادهای دموکراتیک، وجود حوزه عمومی به منظور تبادل افکار و به‌طور کلی، وجود و پویایی فرهنگ نقد، عامل مهمی در مهار سلطه‌خواهی مدرنیته ابزاری است. بدین گونه است که جامعه غربی توانسته از آسیب‌های مخرب مدرنیته ابزاری در امان باشد، و این دیو سرکش را به بند کشد. این جنبه از مدرنیته، کمتر مدنظر روشنفکران ایرانی بوده است. ایشان تمام توجه خود را معطوف جذب مدرنیته ابزاری نمودند. باید توجه داشت که این دو جنبه مدرنیته لازم و ملزوم یکدیگرند، و فقدان یکی می‌تواند آسیب‌های مخربی به همراه داشته باشد. مدرنیته رهایی‌بخش، تمامی نظام‌ها و نهادهای مستقر اجتماعی را به نقد می‌کشد، و از سلطه آن‌ها بر «زیست‌جهان»<sup>۲</sup> می‌کاهد.

همچنین، باید گفت که جامعه غربی در تاریخ خود سه مرحله را طی نموده است: سنت، مدرنیته و پست مدرنیته. بسیاری از اندیشمندان غربی، معتقداند که امروزه غرب وارد مرحله پست مدرنیته گردیده است. پست مدرنیته مرحله‌ای است که در آن مدرنیته به چالش کشید می‌شود. در واقع، چالش مدرنیته دهه‌هاست که در جریان است. متفکران پست مدرن مدعی‌اند که آرمان‌های مدرنیته که عبارت بود از توسعه ارزش‌های انسانی و دموکراتیک تحقق نیافته، و از سوی دیگر نه تنها هیچ‌گونه نشانی دال بر پیشرفت و بهبود جامعه موجود نیست، بلکه جامعه غربی سیر قهقراپی را به سوی عقل‌گریزی، هیچ‌انگاری و بحران معنویت، طی می‌نماید. در واقع، تفکر پست مدرن واکنشی است در برابر تنزل‌های چند قرنی مدرنیته که انسان تک‌ساحتی را آفرید.

<sup>1</sup>. Instrumental Modernity

<sup>2</sup>. Life World

بر این اساس، بسیاری از روشنفکران ایرانی به موازات این جریان حرکت می‌کنند. ایشان به نقد مدرنیته پرداخته و بر آنند تا جامعه ایرانی را از آسیب‌های مدرنیته در امان نگه دارند. دغدغه روشنفکر ایرانی مدرنیته و آسیب‌های آن است، مدرنیته‌ای که به شکل کامل فقط در غرب به وقوع پیوسته است. اما، باید یادآور شد که جامعه ایرانی نه در مرحله مدرنیته و نه در مرحله گذار از سنت به مدرنیته قرار دارد. هرچند بسیاری از مظاهر مدرنیته در جامعه ایران به وفور نمایان است، اما به‌طور کلی جامعه ایران در مرحله مدرنیته نمی‌باشد، چون سنت‌ها نمودی آشکار دارند. همچنین اگر معتقد باشیم که جامعه ایرانی در مرحله گذار می‌باشد، این پرسش مطرح است که این مرحله گذار در چه زمانی به پایان می‌رسد؟ به عبارت دیگر، آیا این مرحله گذار به درازا نکشیده است؟ چون به هر حال مرحله گذار باید روزی به پایان برسد.

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

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

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

اما، این پرسش مطرح است که آیا در برابر مدرنیته یا هر نوع اندیشه و تفکر باید مقاومت کرد؟ مطالعه تاریخ جوامع، می‌تواند پاسخ این پرسش را ارائه دهد. مثلاً، جامعه ایران روزگاری دارای فرهنگ و آیین ایرانی بود. پس از ورود اسلام، فرهنگ اسلامی و در عصر صفویه فرهنگ شیعی نیز به آن آمیخته شد، و اکنون ما ایرانیان دارای فرهنگ ایرانی و شیعی هستیم. بنابراین، جامعه ایرانی در طول تاریخ از پویایی خاصی برخوردار بوده است. البته این ویژگی فرهنگ و تمدن است که میل به پویایی دارد. فرهنگ ایستا، محکوم به فناست. هیچ فرهنگی را نمی‌توان یافت که دارای اصالت بوده، و به همان شکل ازلی - ابدی خود باقی مانده باشد.

1. Pendulum

2. Paradoxical

آن چه گفته شد مربوط به دوران گذشته است، دورانی که از یک سو تغییر و تحول بسیار کند و بطئی و از سوی دیگر فاقد تکنولوژی، فناوری اطلاعات و ارتباطات بود. بنابراین، در آن دوران پویایی فرهنگ امری طبیعی محسوب گشته و با مقاومت چندانی مواجه نمی شد. حال که ما در عصر تغییر و تحول و «دنیای مجازی»<sup>1</sup> به سر می بریم که می توان در کوتاه ترین زمان به دورترین مکان سفر کرد، و با انواع فرهنگ ها و آئین ها مواجه شد، چگونه می توان از اصالت فرهنگی سخن گفت. مفاهیمی چون «اصالت»، «اصل»، «منشأ» و «بازگشت به خویشتن»، در «عصر مجازی» دیگر موضوعیت ندارد. در «عصر مجازی»، فرهنگ ها و خرده فرهنگ های گوناگون در حال تصادم و برخورد با یکدیگر هستند. از ویژگی این عصر تسامح و مدارا می باشد، که باعث توسعه فرهنگ گفت و گو و تبادل افکار و اندیشه می گردد. انسان ها با هر فرهنگ و آیینی در شبکه سهل الوصول «مجازی» قرار گرفته، و به گفت و گو و تبادل افکار با یکدیگر می پردازند. «عصر مجازی» یا به تعبیر بودریار «عصر وانموده ها» عصر محو اصالت، هویت و اشکال ازلی است. همچنین، این عصر به مثابه تذکارتی است برای انسان که همه نژادهای بشری، جدا از تفاوت های فرهنگی و هویتی از اصل و خاستگاه واحدی می باشند.

از سوی دیگر، توجه به این نکته ضروری است که مفاهیمی چون اصالت مانعی در راه نقد اجتماعی می باشند. چگونه می توانیم آن چه را که برای آن اصالت قائل هستیم مورد نقد قرار دهیم. «اصل ها»، اشکال ازلی هستند و هیچ گونه نقد بر آن ها روا نمی باشد. «اصل ها»، مانعی اساسی در راه نقد زندگی اجتماعی محسوب می شوند. همچنین، نوعی دیالکتیک منفی میان اصالت و نقادی وجود دارد. هر چه اصالت به حاشیه رود، امکان نقادی بیشتر میسر خواهد شد.

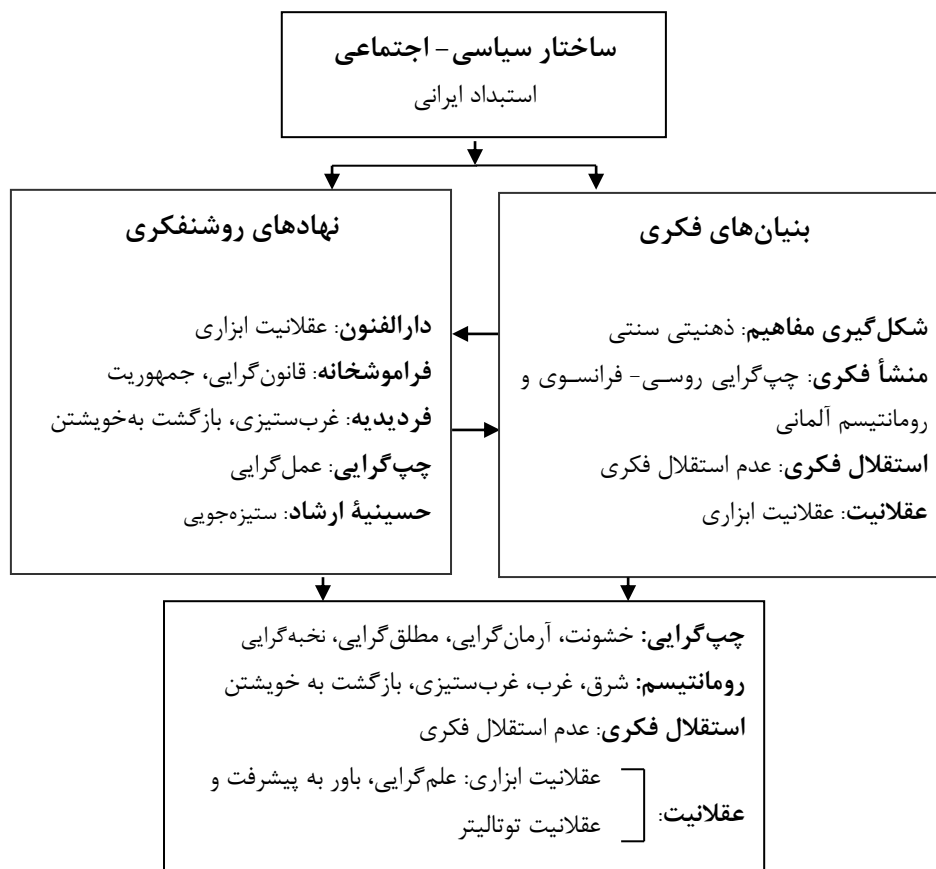
به طور خلاصه، شکاف فرهنگی یا تمدنی مهم ترین شکاف آشتی ناپذیر در تاریخ معاصر ایران می باشد؛ که رابطه مستقیمی با جریان روشنفکری دارد. جامعه ایران از لحاظ تمدنی دارای سه لایه است. این سه لایه دارای تقدم و تأخر زمانی می باشند، شامل: تمدن ایرانی، اسلامی و مدرن. مطالعه تاریخ ایران قدیم و معاصر اثبات این مدعا است که این سه لایه تمدنی هیچ گاه به همزیستی مسالمت آمیزی نائل نگشتند. تمدن ایرانی و اسلامی در دوران قدیم و به ویژه در دوران معاصر و تمدن ایرانی، اسلامی و مدرن در دوران معاصر در مواجهه ای آشتی ناپذیر با یکدیگر قرار داشته اند. فعالیت روشنفکران ایرانی را می توان به وضوح در هر سه لایه تمدنی مشاهده کرد. آرمان «بازگشت به خویشتن»، اعم از بازگشت به ایران باستان یا بازگشت به اسلام و همچنین تجدیدگرایی نمونه های بارز آن است. وجود این گونه شکاف های ذهنی آشتی ناپذیر جوی از بی اعتمادی، ترس، خشونت و بدبینی را، که موانعی جدی در راه تکوین حوزه عمومی است، باعث می شود.

### جمع بندی

به طور کلی، جریان روشنفکری در ایران به شدت متأثر از ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه بود. ساختار استبدادی جامعه (فقدان حوزه عمومی و جامعه مدنی) تأثیری مستقیم بر شکل گیری بنیان های فکری، و کارکرد نهادهای روشنفکری داشت. بدین ترتیب، در تاریخ جریان روشنفکری شاهد شکل گیری تیپ خاصی از روشنفکری می باشیم، که می توان آن را روشنفکری «چپ- نخبه گرای رومانیک» نامید.

1. Virtual World

این تیپ روشنفکری، دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد [نک به شکل 2]. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:



شکل 2. مدل آسیب‌شناسی جریان روشنفکری

- **چپ‌گرایی:** چپ‌گرایی از ویژگی‌های مهم جریان روشنفکری است، که عناصری چون خشونت-گرایی، آرمان‌گرایی، مطلق‌گرایی و نخبه‌گرایی را در بر دارد. روشنفکران ایرانی به‌ویژه در دهه‌های 40 و 50 گفتمان ستیزه‌جویانه‌ای را در برابر دولت در پیش گرفتند. آنان بر اساس نگرش ایدئولوژیک، خود را حامل حقیقت و عدالت، و دولت را عامل اصلی نابسامانی‌های اقتصادی و اجتماعی می‌دانستند، و برپایی جامعه‌ای بهشت‌گونه را وعده می‌دادند.

- **رومانتیسیسم<sup>1</sup>:** «شرق»، «غرب»، «غرب‌زدگی»، «غرب‌ستیزی» و «بازگشت به خویش» از مفاهیم اساسی آن به‌شمار می‌آید. بر این اساس، تمام امور بر مبنای ثنویت‌گرایی، فهم و تحلیل می‌شود. روشنفکرانی که بن‌مایه فکری آنان با رومانتیسیسم عجین گشته، به درک صحیحی از مدرنیته نائل نیامدند. آنان به تقدیس تمامی دستاوردهای فرهنگی شرق، و به نفی و تکفیر دستاوردهای

<sup>1</sup>. Romanticism



فرهنگی غرب پرداختند. مفاهیم «شرق» و «غرب»، نزد آنان گاه محتوای فلسفی، گاه اجتماعی و سیاسی می‌یافت.

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

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

نگرش رومانیک روشنفکران نیز در این زمینه به‌عنوان کاتالیزور<sup>1</sup> عمل می‌کرد. آنان خواهان حفظ فرهنگ سنتی، و ادغام آن با فن‌آوری و تکنولوژی غرب بودند. همچنین، این نوع روشنفکری ملهم از اندیشه‌های مارکسیسم روسی - چینی، دولت‌ستیزی فرانسوی، رومان‌تیسیم آلمانی و متأثر از ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه بود. بنابراین روشنفکر «چپ - نخبه‌گرای رمانتیک»، یا به تعبیر میشل فوکو روشنفکری «عام»، خود را حامل حقیقت و عدالت می‌دانست، و ادعای او نیز از سوی دیگران تأیید می‌شد. به تعبیر ادوارد سعید، او آگاهی و وجدان جامعه محسوب می‌شد. از سوی دیگر، فرایند مدرنیزاسیون استبدادی در دهه‌های 40 و 50، اجازه مشارکت نیروهای اجتماعی را نمی‌داد، و نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی را نیز به‌همراه داشت. دولت با تمام توان خود مدرن کردن جامعه را در پیش گرفته بود، اما این نوع مدرن‌کردن بیشتر به غربی‌کردن شباهت داشت. دولت با کنار زدن نیروهای اجتماعی منتقد، عملاً زمینه را برای رادیکال‌ترشدن جامعه فراهم می‌کرد. بدین ترتیب، روشنفکران با الهام از جریان رومان‌تیسیم، شعار بازگشت به «اصل»‌ها را سر دادند. از نظر آنان دولت کارگزار غرب بود تا فرهنگ شرقی آنان را نابود کند. دولت نزد روشنفکران مشروعیت خود را از دست داده بود. روشنفکران برای خود رسالتی تاریخی قائل بودند تا جامعه‌ای آرمانی برپا کنند، جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، که در آن تضادهای اجتماعی محو گردد. باید گفت زمان چنین روشنفکرانی (روشنفکر عام) به سر رسیده است، و به تعبیری آنان آزمون خود را پس داده‌اند. جامعه امروز ایران نشان از خبط‌ها و درک نادرست آنان از شرایطی بود که در آن می‌زیستند.

<sup>1</sup>. Catalyst

## نتیجه‌گیری و پیشنهاد

حال که از ضعف‌ها و کاستی‌های جریان روشنفکری آگاه گشته‌ایم، می‌توانیم به طراحی تیپ جدید و نوینی بپردازیم که از ضعف‌ها و کاستی‌های تیپ قدیم به دور باشد. همچنین، نهادهای نوینی شکل گیرد که فضایی مطلوب را برای فعالیت روشنفکرانه اصیل، فراهم آورد؛ نهادهایی با کارکردهای نوین و به دور از «خشونت‌گرایی»، «آرمان‌گرایی» و «نگرش ابزاری». اما تحقق این مهم، نیاز به یک شرایط دموکراتیک دارد [نک به شکل 3].

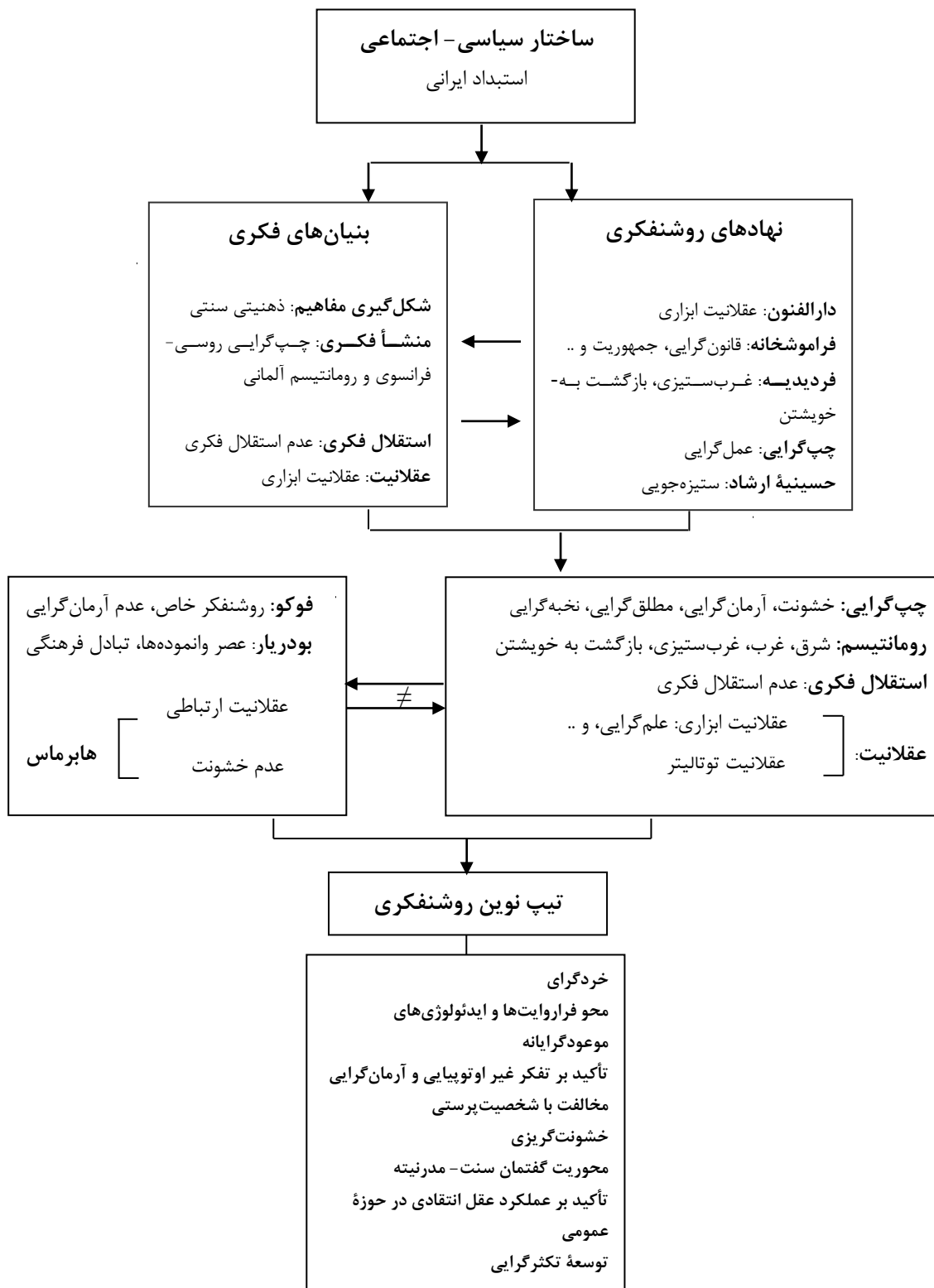
جامعهٔ امروزی ایران نیاز به تولد نوعی روشنفکری مبتنی بر گفت‌وگو و تعامل‌ست، که مبنای آن خردگرایی است. این خردگرایی به معنای مخالفت با تمامی بت‌های ذهنی و مبارزه با عواملی است که اندیشه را از اندیشیدن باز می‌دارد. خشونت‌گرایی، مطلق‌گرایی، آرمان‌گرایی، ایدئولوژی‌گرایی و شخصیت‌پرستی از چنین عواملی است.

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

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

روشنفکر چون حقیقت‌جوست، و به دنبال این است که برای حقیقت و در حقیقت زندگی کند، اعتقاد ندارد که خودش حقیقت مطلق را در دست دارد؛ اعتقاد دارد که برای پیدا کردن این حقیقت باید با دیگران مشورت کند یا در واقع شریک بشود. شریک‌شدن، نوعی اخلاق مدنی است و این مدنیت خودش پایه و اساس آن گفت‌وگوست (جهانبگلو، 1384 : 247).

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



شکل 3. مدل پیشنهادی تیپ روشنفکری

از سوی دیگر، جامعه امروز ایران جامعه‌ای است که نه به‌طور کامل توانسته خود را از سنت جدا کند، و نه به مدرنیته بپیوندد. آن چه از مدرنیته نصیب ما شده، مدرنیته ابزاری است. بدون شک، رهایی از سنت‌های چند هزار ساله نیاز به زمان دارد. اما، باید پذیرفت که در این زمینه (مدرنیته رهایی‌بخش)، پیشرفت چندانی حاصل نشده است. بنابراین، نقد سنت مهم‌ترین طرح روشنفکر نوین است که می‌تواند با عنوان «پروژه روشنگری» تحقق یابد. بر این اساس، می‌توان گفت که مفاهیمی چون «اصالت»، «هویت»، «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویش» محصول گفتمان «شرق - غرب» می‌باشند، که مفاهیمی کلی، مبهم و غیرعلمی است. می‌توان گفتمان دیگری را به‌عنوان آلت‌رناتیو<sup>1</sup> آن پیشنهاد کرد: گفتمان «سنت - مدرنیته». از ویژگی‌های این گفتمان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- 1- در گفتمان سنت - مدرنیته هر چند ثنویت‌گرایی مشهود است، اما مدرنیته به معنی ضدیت و تخاصم با سنت نمی‌باشد، بلکه مدرنیته معلول گفت‌وگو و نقد سنت است.
  - 2- مدرنیته یک کل یکپارچه است، بدین معنی که دارای اصول و مبانی و ارزش‌های خاص خود می‌باشد. این در حالی است که هر جامعه‌ای می‌تواند ویژگی‌ها و خصوصیت‌های خاص خود را دارا باشد.
  - 3- بدین ترتیب، گفتمان سنت - مدرنیته به «تقابل و تخاصم هویتی» نمی‌انجامد.
  - 4- پیوستن به مدرنیته ناگزیر است، و امکان‌گزینه‌ش در کار نیست.
  - 5- در کنار گفتمان سنت - مدرنیته، می‌توان از مدرنیزاسیون بومی نیز یاد کرد. هر جامعه‌ای می‌تواند بر اساس ویژگی‌های و شرایط خاص خود عمل کند.
- بدین ترتیب، گفتمان «سنت - مدرنیته» که از ابهام کمتری برخوردار بوده، به «تقابل و تخاصم هویتی» نمی‌انجامد، و معلول وجهه دیگر خود یعنی سنت می‌باشد، می‌تواند جایگزین گفتمان «شرق - غرب» گردد. بدین ترتیب، معیارها و هنجارهای نوین جایگزین معیارها و هنجارهای پیشین می‌شود. بنابراین، روشنفکر امروز باید مدرنیته را دستاورد بشری و جهانی دانسته، و بکوشد تا در مقام شهروندی ایرانی حرفی برای هویت ایرانی در چارچوب جهان امروز پیدا کند. مسئله او هم‌عصر بودن است، یعنی آگاهی‌داشتن نسبت به زمانه خویش و روشنفکر زمان خویش بودن (همان).
- گذار از سنت به مدرنیته یک الزام می‌باشد، و هیچ راه‌گریزی وجود ندارد. تعلیق یا تعویق این گذار عواقب جبران‌ناپذیر به همراه خواهد داشت. مدرنیته یک پدیده صرفاً غربی نیست که آن را محصول تحولات تاریخی - اجتماعی جامعه غربی بدانیم. هر چند تکوین این پدیده برای اولین بار در جامعه غربی به وقوع پیوست، اما پدیده‌ای صرفاً غربی نمی‌باشد. اصولی که بنای باشکوه مدرنیته بر آن استوار گردیده، خرد و عقل آدمی است. این خرد و عقل، صرفاً به انسان و جامعه غربی تعلق ندارد، بلکه میراث انسانیت به‌شمار می‌آید. بنابراین، مدرنیته محصول عقل و خرد انسانی است نه جامعه غربی. با به‌کارگیری عقل و خرد ما نیز می‌توانیم از مواهب مدرنیته بهره‌مند گردیم.

---

<sup>1</sup>. Alternative

یکی از ویژگی‌های خاص جریان روشنفکری ایران، نخبه‌گرایی<sup>۱</sup> است. بدون شک، نخبه‌گرایی ریشه در متافیزیک ذهنی و ناخودآگاه جمعی ایرانیان دارد. نخبه‌گرایی باعث می‌شود اکثریت وظیفه تفکر و اندیشه را به عهده گروه اندکی قرار دهند، و خود نیز تقلیدوار به دنبال آنان حرکت نمایند. در چنین حالتی اکثریت، حقانیت و درستی افکار و اعمال نخبه‌گان را به‌طور ضمنی می‌پذیرند، و هیچ‌گونه نقدی را روا نمی‌دارند. آنتونیو گرامشی<sup>۲</sup> متفکر مارکسیست ایتالیایی می‌گوید: «بنابراین می‌توان گفت که، جمله آدم‌ها روشنفکرند، ولی همه آن‌ها نقش روشنفکر را در جامعه ایفا نمی‌کنند» (به نقل از سعید، 1382: 41). شاید بتوان این جمله گرامشی را به گونه دیگری گفت: «جمله آدم‌ها روشنفکرند، و همه آن‌ها می‌توانند نقش روشنفکر را در جامعه ایفا کنند». بدین ترتیب نخبه‌گرایی، یعنی اقتدا و اعتقاد به بزرگان و شخصیت‌هایی که حقانیت مطلق آرا و اعمال آن‌ها مفروض گرفته شده، نقدپذیر می‌شود.

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

در این مقاله، به آسیب‌شناسی جریان روشنفکری پرداخته شد. هدف صرفاً نقدی بر تلاش‌های جریان روشنفکری در تاریخ معاصر ایران بود. یادآوری این سخن ژان پل سارتر ضروری است که می‌گوید: «روشنفکر که پدیده جوامع از درون دوپاره است، در عین حال شاهد آن‌ها است، زیرا این دوپارگی را به درون خود منتقل کرده است. پس پدیده‌ای است تاریخی. به این مفهوم، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند از روشنفکران‌اش شکایت کند، بی‌آن که خود را متهم سازد. زیرا این پدیده را خودش بار آورده است» (سارتر، 1362: 244).

## منابع:

- آجودانی، ماشاءالله (1383) *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آدمیت، فریدون (1354) *امیرکبیر و ایران*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (1355) *ایدئولوژی نهضت مشروطه*، تهران: پیام.
- آزادارمکی، تقی (1384) *پاتوق و مدرنیته ایرانی*، تهران: لوح فکر.
- آشوری، داریوش (1373) «دو یادداشت» *ماهنامه نگاه نو*، شماره 22: 159-150.

<sup>1</sup>. Elitism

<sup>2</sup>. Antonio Gramsci

- آل احمد، جلال (1357) *کارنامه سه ساله*، تهران: رواق.
- آل احمد، جلال (1357) *در خدمت و خیانت روشنفکران*، جلد دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- احمدی، بابک (1384) *کار روشنفکری*، تهران: نشر مرکز.
- اصیل، حجت‌الله (1376) *زندگی و اندیشه میرزا ملکم‌خان*، تهران: نشر نی.
- امیراحمدی، مهرا (1381) *راهبران فکری مشروطه*، تهران: درسا.
- باقی، عمادالدین (1383) «گفتمان گفت‌وگو در اسلام» *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره پنجم، شماره 1: 114-145.
- بروجردی، مهرداد (1384) *روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- بودریار، ژان (1378) «وانموده‌ها»، ترجمه مانی حقیقی، در: مانی حقیقی (گردآورنده)، *سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌هایی از نقد پسا مدرن*، تهران: نشر مرکز. 85-101.
- بهروز، مازیار (1383) *شورشیان آرمان‌خواه: ناکامی چپ در ایران*، ترجمه مهدی پرتوی، تهران: ققنوس.
- بهنام، جمشید (1383) *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز.
- جعفریان، رسول (1383) *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی و سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جهانگل، رامین (1374) *مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران*، تهران: نشر مرکز.
- جهانگل، رامین (1384) *بین گذشته و آینده*، تهران: نشر نی.
- حائری، عبدالهادی (1368) *تاریخ جنبش‌ها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- حائری، عبدالهادی (1381) *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر.
- حجازیان، سعید (1376) «گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر» *فصلنامه نامه پژوهش*، سال دوم، شماره 7: 33-39.
- داوری اردکانی، رضا (1379) *درباره غرب*، تهران: هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (1359) *فلسفه چیست؟*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (1361) *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
- داوری اردکانی، رضا (1363) *شماه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما*، تهران: سروش.
- راثین، اسماعیل (1353) *میرزا ملکم‌خان: زندگی و کوشش‌های سیاسی او*، تهران: بنگاه صفی‌علی-شاهی.
- راثین، اسماعیل (1357) *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- رهنما، علی (1381) *مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی*، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- ریتزر، جورج (1379) *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

- ریشار، یان (1373) «نگاهی دیگر به احمد فردید»، ترجمه شهین سراج، *ماهنامه کسک*، شماره 55-56: 60-58.
- سارتر، ژان پل (1362) «روشنفکر کیست و روشنفکری چیست؟»، ترجمه رضا سیدحسینی، *نقد آگاه*، شماره 2: 225-244.
- سروش، عبدالکریم (1366) *تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علوم انسانی*، تهران: سروش.
- سروش، عبدالکریم (1370) *رازدانی، و روشنفکری و دینداری*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سعید، ادوارد (1382) *نقش روشنفکر*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
- شایگان، داریوش (1371) *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات باغ آینه.
- شایگان، داریوش (1376) *زیر آسمان های جهان: گفت و گوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو*، ترجمه نازی عظیمی، تهران: فرزانه.
- شریعتی، علی (1385) *اسلام شناسی (1)*، مجموعه آثار (16)، تهران: انتشارات قلم.
- طالبوف، عبدالرحیم (1347) *مسالك المحسنين*، تهران: انتشارات شبگیر.
- طاهایی، س. ج (1380) «انقلاب اسلامی و پارادایم ژاکوبینی روشنفکری» *نشریه راهبرد*، شماره 22: 61-75.
- طبری، احسان (1348) *برخی بررسی ها درباره جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران*، بی جا.
- طبری، احسان (1366) *کثر راهه: خاطراتی از تاریخ حزب توده*، تهران: امیرکبیر.
- عالم، عبدالرحمن (1377) *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- فراستخواه، مقصود (1377) *سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیر دینی)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فردید، احمد (1350) «چند پرسش در باب فرهنگ شرق» *مجله فرهنگ و زندگی*، شماره 7: 32-41.
- فشاهی، محمدرضا (1360) *تکوین سرمایه داری در ایران*، تهران: گوتنبرگ.
- فوکو، میشل (1368) «نقش سیاسی روشنفکران»، ترجمه آرمن لوکس، *کیهان فرهنگی*، سال ششم، شماره 2: 21-23.
- فوکو، میشل (1378) «مؤلف چیست؟»، ترجمه افشین جهاندیده، در *مانی حقیقی (گردآورنده)*، *سرگشتگی نشانه ها: نمونه هایی از نقد پسامدرن*، تهران: نشر مرکز، 190-214.
- کرمانی، ناظم الاسلام (1363) *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: امیرکبیر.
- کسروی، احمد (1340) *ورجاوند بنیاد*، تهران: انتشارات علمی.
- لچت، جان (1383) *پنجاه متفکر بزرگ معاصر*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
- محیط طباطبایی، محمد (بی تا) *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*، تهران: انتشارات علمی.
- مردیها، مرتضی (1382) «مردهریگ سنت روشنفکری» *ماهنامه آفتاب*، سال سوم، شماره 27: 80-85.

- میرسپاسی، علی (1381) *دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی*، تهران: طرح نو.
- میرسپاسی، علی (1384) *تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره‌ی گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*، ترجمه‌ی جلال توکلین، تهران: طرح نو.
- ناقد، خسرو (1376) «نقش و مقام روشنفکران: در اندیشه‌های سیاسی یورگن هابرماس» *مجله‌ی اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، سال یازدهم، شماره‌ی 117-118: 128-133.
- نجاتی، غلام‌رضا (1371) *تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران*، جلد اول، تهران: انتشارات رسا.
- نراقی، احسان (1355) *آنچه خود داشت*، تهران: امیرکبیر.
- نودری، حسین علی (1381) *بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)*، تهران: نشر چشمه.
- وحدت، فرزین (1383) *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.