

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشکده علوم انسانی

دو ماهنامه سیاست

سال اول، شماره 1، دی و بهمن 92

صاحب امتیاز:

انجمن علمی علوم سیاسی تربیت مدرس

مدیر مسئول و سردبیر:

سعید ملک تبار فیروزجائی

حروفچینی انگلیسی:

مهدی فیاض

صفحه آرایی: مرتضی رفیعی زاده

اعضای شورای علمی:

امیر عباس تیموری مرتضی رفیعی زاده احمد فرادی مهدی فیاض سعید ملک تبار
فیروزجائی

رایانامه: politic.association.tmu@gmail.com

فهرست مندرجات

1.....سازگاری مدرنیته با فرهنگ ایرانی؛ دلمشغولی اصلی گفتمان های فکری ایران

پاسخ های دکتر محمد تقی قزلسفلی به پرسش های دوماهنامه

13.....امنیت ، هویت ، معرفت ؛ دغدغه اصلی اندیشه پردازان ایرانی

گفتگو با دکتر فرید خاتمی

24.....روشنفکری به مثابه نقش روشنفکرانه

(تحلیل آراء دکتر حاتم قادری و دکتر فاطمه صادقی بر مبنای تلقی ادوارد سعید از روشنفکری)

مهدی فیاض

31.....ابن رشد نمونه روشنفکر تمدن عربی

(دیدگاه محمد الجابری درباره روشنفکران در تمدن عربی اسلامی)

احمد فرادی

53.....ویژگی های روشنفکری

آزاده شعبانی

68.....درآمدی تئوریک بر سرچشمه تعارضات سیاسی در ایران

سجاد امیدپور

76.....تعامل روشنفکران با مردم در آستانه انقلاب اسلامی

آزاده شعبانی

سخن آغازین :

با عنایات حضرت حق و پس از وزیدن نسیم تدبیر و امید در محیط علمی کشور، انتظارها برای صدور مجوز از سوی دانشگاه تربیت مدرس به سر آمد و اولین شماره دوماهنامه سیاست، مجله علمی تخصصی انجمن علمی علوم سیاسی تربیت مدرس انتشار یافت تا آغازی باشد بر روندی، شاید، بی پایان در طرح آزاد عقاید و دیدگاههای علمی و تخصصی پیرامون مباحث و موضوعات مرتبط با علوم سیاسی و فلسفه سیاسی.

هدف انتشار این دوماهنامه گسترش ظرفیت علمی و اندیشه ورزی و ایجاد بستری مناسب برای حضور همه سلاقی و فراهم نمودن فرصتی برابر برای پژوهشگران و اصحاب فکر که سالیانی دراز در جدال بنیان کن میان اربابان قدرت و صاحبان اندیشه بر سر اثبات و اعمال تفسیر خویش از دانشگاه، این مکان را از رسالت خویش دور دیده اند. بدیهی است که تضارب آراء و طرح آزاد و برابر عقاید علمی در مکانی که نام **دانش** را با خود به همراه دارد، در تحقق رسالت این مکان مقدس که همانا پاسداری از آزادی اندیشه و پاسداشت تفکر و گفتگو است نقش اساسی و حیاتی دارد و دوماهنامه سیاست نیز رسالت خود را در احترام به اندیشمندان و ایجاد فرصت برابر برای شکل گیری فضای گفتگو و مفاهمه جهت اندیشیدن آزاد می ببیند.

در این شماره تلاش گردید با تمرکز بر موضوع فکر و اندیشه سیاسی در معنای اعم و روشنفکری در معنای اخص با رویکرد علمی، حوزه اندیشه ورزی و اندیشه پردازی سیاسی مورد پژوهش قرار گیرد. امید آن می رود که با استقبال و همکاری استادان، دانشجویان و پژوهشگران حوزه علوم سیاسی و فلسفه سیاسی ، دوماهنامه سیاست بتواند در تحقق اهداف و پیشبرد رسالت خود موفق گردد.

شایسته است از لطف اعضای محترم هیئت علمی گروه علوم سیاسی تربیت مدرس خصوصا استاد گرانمایه جناب آقای دکتر عباس منوچهری که از راهنمایی ها و مشاوره های ارزنده ایشان استفاده می شد تشکر و قدردانی گردد. همچنین لازم است از مساعدت آقای دکتر شهروز شریعتی مدیر محترم دفتر سیاستگذاری و برنامه ریزی دانشگاه تربیت مدرس که با پیگیری و حمایت های خود ما را در انتشار این شماره همراهی نمودند تقدیر بعمل آید.

سردبیر

سعید ملک تبار فیروزجایی

سازگاری مدرنیته با فرهنگ ایرانی؛ دلمشغولی اصلی گفتمان های فکری ایران

پاسخ های دکتر محمد تقی قزلسفلی

این مکتوب پاسخ های دکتر محمد تقی قزلسفلی، پژوهشگر و عضو هیئت علمی علوم سیاسی دانشگاه مازندران (بابلسر) به پرسش های دو ماهنامه سیاست در حوزه تاریخ فکر ایرانی می باشد که توسط مرتضی رفیعی زاده تنظیم شده است.

1- آیا می توان مختصات کلی معینی برای اندیشهٔ یکصد و پنجاه سال اخیر ایران قائل بود؟

به این پرسش از چند جنبه یا منظر می توان پاسخ داد، که من فهرست وار به چند نکته به اجمال اشاره می کنم: نکته اول: از بعد زمینه ها و عوامل تاثیر گذار بر ظهور جریان های فکر معاصر ایرانی باید گفت، خیزش فکر مدرن در ایران محصول دو مسأله یا شرایط بوده است: یکی حضور یا دخالت غرب و دنیای مدرن که هم سبب حیرت شد و هم آگاهی از میزان عقب ماندگی، مثلاً نقل است در حوالی جنگ های ایران و روس، اسباب تعجب طرف ایرانی بود که از چه رو نیروهای روس تیر خورده دیگر بار در صحنه ی نبرد بعدی حضور می یابند. بدیهی بود دانش ناشی از رژیم کهن نمی توانست بر این مسئله آگاهی معرفتی داشته باشد که پزشکی مدرن جای طبابت قدیم را گرفته است. به همین نهج متفکران نخست ما از دیدن «پل گراتس» اتریش که چگونه بی ستون برجای ایستاده است یا دیدن موزه های حیوانات در حیرت بودند. به این موارد می توان عموم کتب و دانش درباب جهان مدرن را افزود. که می توانست پرسش های مهم از این چگونگی و ماهیت دگرگونی در آن سامان (یعنی غرب/ینگه دنیا/فرنگ یا بلاد کفر) را به تدریج ایجاد کند. البته این عامل همان زمینه های خارجی خودآگاهی مدرن است. از بعد داخلی هم چنان که شما و بسیاری مطلعیم، سازوکار سیاست و حکومت ایران قاجاری در قیاس با دنیای مدرن محصول «رژیم قدیم» بود و ناگفته آشکار بود که در ذیل اوضاع نابسامان ایران پیش از مشروطه، چنین وضعیتی نمی توانست ادامه بیابد. ایدهٔ «طرح نو در انداختن»

که از جانب اهالی فکر ایران مثل قائم مقام و امیرکبیر یا آخوندزاده مطرح شد از این جایگاه قابل تامل و بررسی است.

نکته دوم از باب مختصات اینک، اندیشه های ایران یکصد و اندی سال اخیر در پردازش نظری دارای دو ویژگی بارز است. این دو ویژگی همانی است که اصغر شیرازی هم در کتاب «مدرنیته و دموکراسی» به آن اشاره داشته است: یک بعد برجسته اندیشه ایرانی رویکرد «تقلیدی» بوده است برای نمونه ملکم خان می گفت: «سیل استیلای فرنگ که همانا آئین ترقی است در همه جا یکسان حرکت می کند پس کار ما باز کردن ممر یا راه ورود این سیل است، نه تمهیدی برای بستن آن!» یا تقی زاده در شهریور 1290 گفت: اخذ اصول و آداب تمدن اروپایی و قبول بلاشرط! ویژگی دوم در ذیل نکته دوم از مختصات اندیشه ایرانی عکس تقلید یعنی «اعتراض» است. یعنی واکنش از سر حقارت یا غیظ یا نیم بند آگاهی به استعمار غربی که می توانست به انحاء متفاوت سبب خشم از جامعه مدرن شود. از عهد ملکم تا دکتر سروش می توان خصیصه های این اعتراض را دید، هرچند بنا به ماهیت گفتمانی روشنفکری این دال ها برای غیریت سازی می توانست از گونه های متفاوت باشد. به قول دکتر رضا داوری اندیشه ایرانی در برخورد با دنیای مدرن یا دست به ستایش زده است و زمانی هم به نفی و نکوهش، و متأسفانه در هر دو رویکرد یا استراتژی و امدار تفکر آنان بوده است. لذا ملاحظه می کنیم که این حالت هم در میان مردم، هم اندیشمندان و هم حتی طبقه حاکم (بی آنکه بنا بر آوردن نمونه باشد) در دوره های گذشته با درجات مختلف وجود داشته است.

نکته سوم اینکه به نظر می‌رسد در همه جریان‌ها، مکاتب و نظریه‌های یکصد و پنجاه سال ایران سه‌گرایش قابل‌ردیابی و مطالعه‌است؛ از قضا اینکه بخش عمده تفکر ایرانی در مواجهه با غرب، «تجدد طلبی» ناگزیر را اختیار کرده‌است. در مقابل عده‌ای با رویکرد فرهنگی و به ابتناء شرایط تاریخی و تمدنی ایران، «بومی‌گرایی» یا «اصالت‌گرایی» را اختیار کرده‌اند. نمونه‌هایی از اندیشمندان ایرانی هم در میانه‌ی دو رویکرد پیش‌گفته به سمت «گزینش‌گرایی» رفته‌اند. در حالی که مقوله‌ی تجددطلبی در میان نسل اول متفکران ایرانی چون آخوندزاده یا میرزاآقاخان کرمانی و متفکران دوران رضا شاه نمود بارز دارد. بومی‌گرایی اما در میان متفکران دهه 40 و 50 مثل آل‌احمد و شریعتی و برخی چهره‌های امروزی، با اندک تفاوتی مثل کچوئیان یا عماد افروغ و تقی‌آزادارمکی دیده می‌شود. گزینش‌گرایی هم به زعم من مصداق تفکر امثال عبدالحسین زرین‌کوب، داریوش شایگان و حمید عنایت است.

نکته چهارم اینکه اندیشه ایرانی برخلاف همپالگی‌های خود در ژاپن یا هند که در آستانه‌ی ورود به دنیای مدرن هزاران کتاب را از زبان‌های غربی ترجمه کرده‌اند و سپس به ارزیابی انتقادی پرداخته‌اند، چنان پشتکاری نداشته‌است. اگر هم نمونه‌های خوبی بوده به نهضتی ریشه‌دار تبدیل نشده به قول معروف فریاد «طرح نو در انداختن» پژواکی درخور نیافته‌است. نه تنها چنین نشد از باب تاسف باید گفت در میان متفکران چپ یا مارکسیست به نظر می‌رسد حتی آثار کلاسیک مارکس و بزرگان این حوزه به جد مورد مطالعه قرار نگرفت. در حالی که اندیشه‌ی چپ پس از مارکس در روسیه یا فرانسه و

آلمان تداومی فربه و تولیدگر داشته برای چپ ایرانی چنین نشد. اینکه چرا نشد خود پرسش دیگری است که در آثاری به آن پاسخ هایی داده شده است. بگذریم!

نکته پنجم و آخر اینکه اندیشه یکصد و پنجاه ساله ایران از «دیدگاه معرفتی» هم مورد نقد است چرا که عمداً سنت را نشناخته حذف کرده اند یا بی انتقاد پذیرفته اند، بر ای اغلب ایشان تعهد اجتماعی و سیاسی مهمتر از رویکرد بیطرفانه و علمی نسبت به سنت بوده است. در مقابل با سیاسی اندیشی (فورمالیسم سیاسی) بر آن بودند تمام یا اغلب مشکلات جامعه ریشه در سیاست دارد.

2- ملاک فهم روشمند اندیشه یکصد و پنجاه سال، دوره زمانی است یا نوع اندیشه ورزی؟

این پرسشی بنیادین و در عین حال ناتمامی است که محقق و دانشجوی اندیشه سیاسی غربی یا اندیشه ایرانی، هنگام مطالعه «جمهور» افلاطون یا «جامعه باز و دشمنان آن» پوپر و یا «کتاب احمد طالبوف» و «غرب زدگی» آل احمد و یا «آسیا در برابر غرب» شایگان مواجه با آن است؛ این که چگونه این متون را باید فهمید. به عبارت دیگر این اثر، چقدر مستقل از شرایط یا دوره زمانی است و چقدر وامدار و متأثر از آن است؟

پاسخی که داده شد مبتنی بر این است که آراء متفکرانی را که برخیشان قرن ها پیش زیسته اند و برخی هم چند دهه پیش، در این است که ببینیم ما تحت تأثیر رویکرد بافتی یا تاریخی (historicism) هستیم یا رویکرد متنی (تحلیلی یا textualist). حامیان رویکرد بافتی برآنند هر متنی معنی خود را از بستر یا مضمون

اصلی و زمینه هایش دریافت می کند. پس فهم و تفسیر مستلزم قرار گرفتن در بستر اجتماعی - تاریخی است.

اما رویکرد متنی بر این امر تأکید دارد که متون اندیشه ای - روشنفکری استقلال دارند و به عبارت دیگر متون کلاسیک با مسائل کلی و عام و ابدی سروکار دارند. من در میان این دو دیدگاه عموماً حامی رویکرد بافتی و تاریخی هستم. فی المثل برای فهم اندیشه ماکیاوولی باید معیار هایی چون وطن پرستی، تجربیات عملی در سیاست، و جامعه زوال یافته ایتالیا را توامان باید در نظر گرفت. به همین نهج در فهم مبانی فکری امثال ملکم خان، آل احمد یا شریعتی نیز باید متون ایشان را به بسترها و مضامین اجتماعی - تاریخی خرد و کلان یا داخلی و خارجی قرار داد. مثلاً عهد ملکم محصول شکست از روسیه یا نیاز به مدرسه پلی تکنیک فرانسه بود یا است. دوران شریعتی نیز پارادایم استعمارزدایی و رادیکالیسم فرهنگی سیاسی فرانتس فانون و ژان پل سارتر! از آنجا که من هم مثل دکتر جواد طباطبایی می پذیرم که عمده ی متون مربوط به جریان های فکری یکصد ساله ما از دید اندیشه سیاسی فاقد اهمیت زیاد است، دیدگاه بافتی و تاریخی در فهم آنها کمک موثرتری است، حداقل برای آسیب شناسی آنها تا قبول بسته ی پیشنهادی مندرج در نوشته ها یا چریک سازی هایشان!

3- آیا می توان انواع جریانات فکری را بر اساس مواجهه با مدرنیته شناسایی کرد؟

به نظر می رسد فکر تقسیم بندی جریان ها یا گفتمان های روشنفکری ایران معاصر تحت تأثیر مدرنیته همانا متعارف ترین و ساده ترین گونه شناسی بوده است. این در حالی است که از قضا بخش عمده ای از این جریان های فکری به این مهم توجه نداشته اند که اصولاً خود تعریف جامع از مدرنیته کار سختی است و نمی توان یک مدل (مثلاً غربی به مثابه کلان روایت) را مظهر پروژۀ مدرنیته و تجدد دانست. چه فراز و فرود جوامع نشان و حکایت از مظاهر متنوع آن داشته است. بهترین گواه این گفته کتاب خواندنی مارشال برمن در باب «تجربه مدرنیته» است. ضمن اینکه بر خلاف تصور نسل اول متفکران علم اجتماع در غرب (امثال آگوست کنت، سن سیمون و...) و نسل نخست متفکران اجتماعی پیش از مشروطه، از این هم غفلت شده بود که داستان تحقق تجدد حتی در غرب هم نه تنها بی حادثه نبوده بلکه چند سده ای طول کشیده است. این فقدان مبنای معرفتی در باب تجدد و تعجیل برای ورود و کاشت چنین درختی که زود ثمر دهد، و یا رویکرد کاملاً منفی و اهریمنی به آن که در شعار خطرناک «درخت خبیثه از پایه فاسد است و باید قطع شود» تجلی بارز یافته است، واکنش های پارادوکسیکال و گاه عجیب به جریان های روشنفکری ما داده است. برای مثال پدیده ی «فردید گرایی» مدرنیته را عین غرب و هر دورا (تجدد و غرب) جهنم این جهانی می داند. با وجود گذار از عصر فردید اما نشانه ها و اثر چنین فکری همچنان پیدا است و در مقابل عده ای هم به قول علی میر سپاسی

«مست و دل‌باخته غرب و مدرنیته» بوده اند، و با آن خوابهای خیالاتی دیده اند. دریغ که فروغ گفته است؛ و همیشه خوابها از ارتفاع سادگی خود پرتاب می شوند و می میرند!

همپای اکثر تحلیل‌گران جریان‌های فکری ایران معاصر در خصوص چگونگی مواجهه یا رویارویی با مدرنیته چند گفتمان عمده قابل شناسایی است: نسل اول، یا «نسل کبیر» که محصول شکست ایران از روسیه و بعضاً آگاه به ریشه‌های عقب ماندگی تاریخی ایران و منتقد نظام خودکامه قاجاری بودند که شامل چهره‌های شاخصی چون میرزا ملکم خان، آخوند زاده، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی و حتی امیر کبیر و سپهسالار هستند. در باب این متفکران داوری کلی کرده اند که کارشان بیشتر نوعی مدرنیزاسیون تقلیدی بوده یا دچار نوعی شیفتگی بدون تأمل جدی و انتقادی بوده اند اما به گمانم در میان این مجموعه تفاوت‌های جدی وجود دارد. برای مثال میرزا آقا خان کرمانی را می توان مثال زد که آشنایی و آگاهی اش به سنت و میراث کهن ایرانی و همینطور تجدد مثال زدنی است.

نسل دوم روشنفکران ما گونه ای از ناسیونالیست دولت مقتدر را مورد حمایت قرار دادند. فی الواقع آنها محصول شکست نسل اول و ناکامی مشروطه بودند که آرمانهای خود را در سیاست‌های آمرانه ی رضا شاه جستجو می کردند. به تعبیری برای گذار به مدرنیته، در ذیل حمایت از دولت مقتدر حامی استبداد روشنفکری بودند. افرادی چون فروغی، کاظم زاده، ایرانشهر، تقی زاده، جمالزاده به این گفتمان تعلق دارند. روشنفکرانی که در زمانه ی عسرت، مجبور به تبعید و مهاجرت به آلمان شدند.

نسل سوم در دوره پس از شهریور 1320 شکل می گیرند. این گفتمان در سرخوردگی از مدرنیته «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و تحت تأثیر فضای مارکسیستی و ضد غربی دهه های 30 و 40 در ایران، رویکرد هویت گرا پیشه کردند و در نفی کامل تجدد که آنرا مترادف شیئی شدن و غربزدگی می دیدند. از دغدغه های بومی گرایی بازگشت به اصل خویشتن سخنها گفتند. چهره های بارز این گروه امثال جلال آل احمد و شریعتی بودند که همراه با چهره های دیگری چون احسان نراقی، داریوش شایگان از مبانی فکری دکتر فردید در نقد و نکوهش غرب بهره بردند. با وام گیری از نظریه رامین جهاننگلو در خصوص «نسل چهارم» روشنفکری می توان از جریان فکری متأخر یا انتقادی هم نام برد که از مولفه هایی چون «سردرگمی، حیرت، انکار، شیفتگی و بیزاری» خارج شده و رویکرد معقولانه، پلورالیستی، سکولار، گفت و گویی و نیاز به جامعه مدنی را در آثار خود مورد حمایت قرار داده اند.

4- آیا می توان انواع راه حل هایی که برای عبور از وضعیت موجود مطرح می شود را طبقه بندی کرد؟

بله، بالطبع وقتی منظومه فکری هر نسل را مورد بررسی قرار می دهیم چنان که در پرسش قبلی اشاره کردم، می توان پاسخ های ارائه شده را نیز گونه بندی کرد. برای مثال از آنجا که برای نسل اول (نسل کبیر)، مدرنیته به آسیب زننده ترین و در نتیجه بیدارکننده ترین شکل یعنی غرب استعماری وارد شده بود، و از جنبه های دانش و تکنولوژی سبب سردرگمی و حیرت عباس میرزا و ملکم خان یا دیگران بود، راه حل همانا

پذیرش تجدد غربی بود. به قول ملکم خان کار ما ایرانی ها باز کردن مسیرهای بیشتر برای سهل الوصول شدن جریان این آب بود و نه چیز دیگر. عمدتاً برای این گروه پرداختن به سنت اتلاف وقت و نقض غرضی بیش نبود. این گروه تجدد را با بن مایه های غیر سنتی و اساساً غربی می خواستند..

نسل دوم مدرنیت را در ترکیب ایرانیست باستان و دانش وارد شده از غرب تعریف می کردند. به دلیل حمایت حاکمیت و بخش های از جامعه این شیوه ی فکری در مقاطعی اندیشه های امثال هدایت را نیز تحت الشعاع خود قرار داده است. در حالیکه نسل سوم داعیه « آنچه خود داشت » را در سر می پروراند. مثلاً راه حل «راه اصیل آسیایی» راهی می نمود که از دل آسیا می گذشت و هیچ بیراهه ی بیگانه ای (غربی) به آن نمی رسید. به همین دلیل به تعبیر گزنده ی جواد طباطبایی، این گفتمان عرصه سیطره ی ایدئولوژی ها و داستان تلخ «خدمت و خیانت» شد.

راه حل نسل چهارم هم رویکرد گفت و گویی با مدرنیته و غرب است. تلاش برای آشتی دادن مولفه های عقلانی - انتقادی با بن مایه های غیر ایدئولوژیک که نسل چهارم از آن حمایت می کند، نوعی تعذر و تامل دیرهنگام نسبت به کژراهه ی قبلی است! فی الواقع آنها ایده ی خود را در بستر جهانی شدن ها و تکثرگرایی ناشی از آن مطرح می کنند، در حالی که نسل پیش در پی رجای آرامش از ترس به یغما رفتن ریشه های اصیل و خیالات محال می گشت! این دگرگونی البته می تواند فرصت مغتنمی برای سازوکارهای فکر همه جانبه باشد.

5- مهمترین دغدغه های اندیشه ورزان ایرانی یکصد و پنجاه ساله اخیر کدام است؟

تردید در این نیست در عین قبول وجود گونه ای سردرگمی و حیرت یا شیفتگی در نسل اول و به همین نهج وابستگی به اقتدار گرایی حکومت و خیال خام باستان گرایی، برای نسل دوم و در مقابل بیزاری از غرب و تلاش برای رویارویی با آن در میان جریان های فکر ایرانی، اما می توان ادعا کرد مسئله ی سازگاری مدرنیته با فرهنگ ایرانی (و نیز اسلامی) دلمشغولی اصلی گفتمان های فکر و فرهنگی ایران در یکصد و پنجاه ساله بوده است، برای مثال مستشارالدوله در رساله «یک کلمه» در پی ترکیب یا سازگاری حقوق بشر با حقوق شرع بود. دهه های بعد علی شریعتی هم بر آن بود از ابداعات علمی مارکس، هایدگر و اگزیستانسیالیسم در بافت ایرانی استفاده کند. هرچند من معتقدم عین هم دانستن اندیشه مستشارالدوله با شریعتی قیاس مع الفارق است. حداقل از این جهت که امثال مستشار الدوله توهم «آنچه خود داشت» را در سر نمی پروراندند. اجازه دهید همینجا به کنایه و زبان نقد بگویم، ایده ترکیب کردن میراث کهن ایرانی با تجدد روزآمد و بریده از گذشته در ذهنیت روشنفکری ما هرگز صورت نهاده ای پیدا نکرد. پیامد آن وجهی از تعارضات در ذهنیت ایشان، فارغ از گرایش های مختلف شده است. من دو مثال می زنم: اولی آل احمد است. به نظر من شاخصه این تعارضات و ناتوانی در پیوند متفکر مدرن با گذشته ی خود، کتاب «سنگی بر گوری» است که در 1342 نوشته اما در سال 1360 نشر یافت. کتابی که مثال گویای ناتوانی از پیوند بین نیاکان و فرزندگانش به مثابه گسست در تداوم سنت آمده است. نمونه مهمتر صادق هدایت است با کتاب «بوف کور» و

تلاش برای ایجاد تعادلی میان کلیت و ذهنیت مدرن که به استعاره قهرمانان کتاب مالا غیر ممکن و شکست خورده می شود. توضیح مختصر اینکه هدایت از یک طرف متخصص فرهنگ عامه ایرانی است اما او در عین حال با بیزاری از فضای سیاسی و اجتماعی ایران عقب مانده عصر خود به چهره تبعیدی جماعت روشنفکر علاقمند به نوگرایی تبدیل می شود به کسی که به قول محمود دولت آبادی گویا سرنوشت ناگزیر زمانه این بود که همه نویسندگان و متفکران از «تاریکخانه»ی او بیرون بیایند. به همین دلیل عوامل مرگ خواهی او خواسته یا ناخواسته تشدید شده است. مثلاً در نامه ای به دوستی می نویسد: "انتظار کشیدم نیامدی راهی همان راهی شدم که می خواستم!" می دانیم که در فلسفه هگل قهرمانان شکست می خورند، در حالی که به شکل تراژدیکی حق با آنهاست. مثال فروغی و هدایت از این گونه است.

6- تأثیر پذیری از آراء و افکار دیگران در اندیشه یکصد و پنجاه سال اخیر را چگونه ارزیابی می کنید؟

بله همانطور که در توضیح پرسش دوم گفتم مفاهیم، افراد و جریان های فکری در بستر و بافت تاریخی قابل فهم است. اساساً واژگانی چون لیبرال یا سکولار و تجدد هم همین وضعیت را دارند. بر این اساس اگر ما روشنفکران ایرانی یا جریان های فکری را ورای زمان و بدون بستر اجتماعی و شرایط سیاسی و اجتماعی که در آن قرار می گیرند، لحاظ کنیم کارمان یکسویه، سطحی و به همین مناسبت بی محتوا خواهد شد.

برای مثال متفکران عصر بیداری یعنی نسل اول به دلیل رویکرد ایجابی به نوگرایی و غربی شدن تحت نفوذ گرایش ها و شرایط سیاسی، اقتصادی انگلستان، فرانسه و روسیه دل بستند. به قول علی میرسپاسی تأثیر فرانسه بیشتر در نقد دینی و مسائل فرهنگی و تاریخی بود. در حالی که اندیشه لیبرالی انگلیسی تأثیر خود را در حوزه اقتصاد و ایده های سیاسی بر جای گذاشت. میرزا آقا خان کرمانی که با نگاه انتقادی تر به مسائل اجتماعی و سیاسی نگاه می کرد به نظر می رسد تحت تأثیر آراء دکارت، روسو، ولتر، مونتسکیو و داروین بوده است. یا آخوندزاده تحت تأثیر جریان های فکری منتقد در بلاد قفقاز و متفکران روسی علاقه مند به دگرگونی در ساختار کهن این کشور بوده است. اندیشمندان دوره رضا شاه شیفته کشور آلمان و شکل نوسازی در آنجا بودند. و به همین شکل نسل هویت اندیش ایرانی در دهه 40 و 50 از چندین آبشخور فکری سیراب می شدند. جنبش های اجتماعی و انتقادی در غرب مثل مکتب فرانکفورت، اگزیستانسیالیسم، جنبش دانشجویی دهه ی شصت، رشد نئو مارکسیسم و برخی از جریان های تازه رشد یافته جهان سومی مثل فرانتس فانون، رژی دبره، نکرومه که ایده «جهان سوم گرایی» را تبلیغ می کردند. ضمن اینکه موضعی به شدت منفی در برابر ایدئولوژی های لیبرالی و مدرن غربی داشتند.

با این همه در یک داوری منصفانه درباره عمده جریان های فکری این یکصد و پنجاه سال از نوگرایی ملکم خان تا نوگرایی دینی باید گفت: علیرغم پیشرو بودن جریان های فکری نسبت به آنچه در خاورمیانه بوده است، نیز آمد و شد اهالی فکر ایرانی به کشور های غربی

چون فرانسه و انگلستان تا هزینه های مالی و جانی که خود روشنفکران متقبل شدند، اما ایده هایی چون فکر قانون خواهی، عدالت خانه، نوگرایی، آزادی و جامعه مدنی از حیث مبانی معرفتی دچار ابهام بوده و در عین حال گفتمان های روشنفکری به سرعت به سمت ایدئولوژی حرکت کرده اند. از باب مبانی معرفتی می توان گفت که دانش شمار کثیری از روشنفکران عصر مشروطه خواهیاز مبانی نظری سنت و اندیشه ایران شهری، ناچیز بوده به تعبیر طباطبایی بی اتکایی به نقادی از سنت و بحث در مبانی که می توانست به جدال نظری پرشوری میان جدید و قدیم تبدیل شود در حمایت از تجدد خواهی ایدئولوژیک و سیاست زدگی و بی توجهی به منطق دوران جدید در شمار عواملی بودند که بن بست، تعطیلی و سرانجام شکست جنبش مشروطه خواهی و به طور کلی زوال پایه های فکر مدرن را در ایران به دنبال آورده اند. بی التفاتیبه مبانی تجدد که عمده ترین اثر آن برای تاریخ اندیشه ایرانی تهی شدن مضمون مفاهیم بود لاجرم راه بر ورود ایدئولوژی ها هموارتر کرد و به این ترتیب ایدئولوژی ها و نه فلسفه سیاسی منسجم و روشمند به یگانه افق اندیشیدن در ایران معاصر تبدیل شد .

بالطبع روشنفکر ایدئولوژی زده یا آنکه از نوعی فورمالیسم سیاسی تبعیت می کند، گونه ای روشنفکر پروکروستی (procrustea) است که می خواهد همه چیز را تحت ایدئولوژی خود بسنجد، تو گویی او سبدی از چند واژه محدود در شل خود دارد و با آن در جامعه سراغ خودی و غیر خودی می گردد. برای همین وسوسه هایی چون «پروتستانتیسم اسلامی، راهاصیل آسیایی یا بومی سازی رادیکال» بی توجه به

مبانی سنت و در فقدان نص، اندیشه سیاسی ایرانی را از سنت علمی و روشمند دور کرده و نظریه پردازی را عموماً به تفنن و ترجمه و کپی برداری تبدیل کرده است.

دو ماهنامه سیاست

سال اول ، شماره 1، دی و بهمن 1392

امنیت ، هویت ، معرفت؛ دغدغه اصلی اندیشه پردازان ایرانی

گفتگو با دکتر فرید خاتمی

جهت عمق بخشی به پژوهش در حوزه تاریخ فکر ایرانی و بهره مندی از دیدگاه های متنوع، گفتگویی با دکتر فرید خاتمی پژوهشگر حوزه اندیشه سیاسی و دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس صورت گرفته که توسط امیر عباس تیموری بازنویسی شده است.

* ضمن تشکر از شما به عنوان اولین سوال، آیا می توان مختصات کلی معینی برای اندیشه یکصد و پنجاه سال اخیر در ایران قائل بود؟

اولین آثار جدی‌ای که در زمینه اندیشه اجتماعی-سیاسی در ایران معاصر نوشته شده به بیش از یکصد و پنجاه سال اخیر مربوط می‌شود؛ البته این به شرطی است که سیاحت نامه‌ها و حیرت‌نامه‌هایی را که بویژه در نیمه اول قرن نوزدهم نوشته شده و برخی پیشینه آنها را حتی به دوره صفویه هم می‌رسانند، نادیده گرفته و یا به عنوان مقدمه یا نشانه‌های اولیه آثار بعدی در نظر بگیریم. آثاری چون "دفتر تنظیمات یا کتابچه غیبی" میرزاملکم خان ناظم الدوله، "مکتوبات کمال‌الدوله" میرزا فتحعلی آخوندزاده، "یک کلمه" یوسف خان مستشارالدوله و "کشف‌الغرائب یا رساله مجدیة" از محمد خان سینکیرا که همگی در نیمه دوم قرن نوزدهم و در دوره سلطنت ناصرالدین شاه نوشته و منتشر شده‌اند را می‌توان به عنوان اولین آثار در این زمینه معرفی کرد.

با این توضیح مقدماتی اگر بخواهیم ویژگی کلی و مشترکی را که تا حدودی در آثار دهه‌های اخیر نیز در تولیدات فکری روشنفکران ایرانی به چشم می‌خورد را مشخص کنیم، می‌توان به وجه پیشا آکادمیک و پیشا علوم انسانی این اندیشه‌ها اشاره کرد؛ به عبارت دیگر این اندیشه‌ها را بدون توجه به بستر اجتماعی تولید آنها نمی‌توان مورد توجه قرار داد. بنابراین ویژگی خاص این نوع اندیشه را باید در غلبه وجه عملی آن نسبت به جنبه نظری‌اش دانست، و این در شرایطی است که فقدان نهادهای اجتماعی مشخص حامی اندیشه‌ورزی مانند دانشگاه‌ها که حامل اندیشه‌ها، جدال‌های فکری و ایجاد کننده

بستر مناسب برای حفظ و تداوم آن باشد، این وظیفه را به عهده اشخاص، روزنامه‌ها و... گذاشته و عوارضی چون پیوند آنها با شکاف‌های اجتماعی و جلوه فردی بخشیدن به اندیشه معاصر ایران را بارزتر کرده و می‌تواند توجه به نقاط پیوند در سیراندیشه‌پردازی معاصر را که بستر اصلی وجود آن را فراهم می‌کند، علی‌رغم تلاش‌های فکری که در این زمینه صورت گرفته، در سایه قرار دهد. بطور خلاصه می‌توان ویژگی اصلی اندیشه معاصر ایران را جنبه ماقبل آکادمیک، روشنفکری و عملی آن دانست که باعث بارزتر شدن تفاوت‌های فردی و توجه به گسست‌ها به جای پیوست‌ها و تداوم می‌شود؛ البته این مسئله در دهه‌های اخیر، بعد از انقلاب با تقویت گرایش‌های آکادمیک در علوم انسانی به مرور در حال تغییر است.

* ملاک فهم روشمند اندیشه‌های یکصد و پنجاه سال اخیر باید دوره‌های زمانی باشد یا نوعاندیشه‌ورزی؟

مبنای دوره‌های زمانی برای مطالعه اندیشه معاصر از طرفی می‌تواند تحمیلی غیراندیشه‌ای محسوب شده و آنچه را که به عنوان توجه غیرلازم به گسست‌ها به جای تداوم‌ها مطرح شد را تشدید کند؛ اما از طرف دیگر توجه به دوره‌ها و تقسیم‌بندی‌های زمانی می‌تواند مبنایی مفید و مقایسه‌ای برای مطالعه اندیشه فراهم کند؛ ضمن اینکه اجتناب از تقسیم دوره‌های زمانی در مطالعه اساساً امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین مسئله‌ای که در بحث دوره‌ها و تقسیم‌بندی‌های زمانی مطرح می‌شود اینست که آیا این تقسیم‌بندی‌ها قبل از مطالعه باید انجام شود و یا پس از آن؟ اغلب دیده شده که به نوعی

ناهمزمان (anachronic)¹ یا پیشا مطالعه، دوره های زمانی به مطالعه اندیشه تحمیل شده و کل فرایند مطالع و نتایج حاصل از آن را متأثر می کند؛ در صورتیکه تقسیم دوره های زمانی هنگامی به مطالعه کمک می کند که خود این دوره ها برآمده از یک مطالعه جدی و معتبر درباره سیر اندیشه های اجتماعی باشد. به عبارت دیگر این تقسیم بندی ها علاوه بر تاکید بر گست ها، تداوم و یا پیوست ها را نیز باید مورد توجه قرار داده و ناشی از خود مطالعه باید باشد و نه بصورتی تحمیلی و پیشا مطالعاتی.

در رابطه با نوع اندیشه ورزی نیز باید گفت که اگر چه مقایسه روشنفکران یک دوره زمانی و توجه به تفاوت های آنها در نوع اندیشه ورزی شان می تواند از تحمیل الگوی ناهمزمان دوره بندی های پیشا مطالعاتی جلوگیری کند، اما احتمال اینکه تحت تاثیر جریان های فکری معطوف به قدرت (ایدئولوژیک) تصویری غیر متعارف از یک متفکر یا روشنفکر ارائه شود افزایش می یابد. پس در مجموع به نظر می رسد بیش از اینکه تقسیم بندی بر اساس نوع اندیشه یا دوره های زمانی اهمیت داشته باشد - که هر دو امکان پذیر و چه بسا تلفیقی از این دو مفید باشد - پیش از آن مراجعه به متن آثار اندیشه پردازان یا روشنفکران و مطالعه مستقیم آنها است که به این دوره بندی ها و گونه شناسی ها معنی می دهد. به عبارت دیگر دوره بندی و نوع شناسی اندیشه باید از خود مطالعه ناشی شود و نه اینکه تحمیلی بیرونی و از پیش براندیشه ها باشد.

¹ بیجائی، نابهنگامی، بیموردی و یا اشتباه در ترتیب حقیقی ظهور وقایع اشخاص یا ایده ها

* آیا می توان انواع جریان های فکری در یکصد و پنجاه سال اخیر را بر اساس نوع مواجهه با موضوع مدرنیته دسته بندی و مطالعه کرد؟

مفهوم مدرنیته یا شیوه های زندگی مدرن و تقابل آن با سنت، بدون شک یکی از مهمترین عناصر تقسیم بندی جریان های مختلف فکری و شاید مهم ترین مفهوم برای گونه شناسی تاریخ اندیشه معاصر باشد. اما وقتی مفهوم مدرنیته را به کار می بریم باید به نکته ای توجه داشت؛ اینکه آیا منظور از مدرنیته یک فرایند تاریخی است که از نقطه X شروع و به نقطه X' منجر می شود که در آن نقطه X سنت و X' نیز مدرن است و اینکه در این فرایند خطی ما نهایتاً به نقطه و شرایط خاص معینی در تاریخ می گوئیم مدرنیته؟ به نظر من این معنی یک مقدار تقلیل گرایانه و متأثر از وقایع اجتماعی یا رویکردی حادثی است. در چنین نگرشی فراز و فرودهایی که در تاریخ اندیشه یا تحولات اجتماعی اتفاق می افتد به عنوان حرکت در مسیر مدرنیته و یا انحراف از آن در نظر گرفته شده و خلاقیت های فکری نیز پیش از مطالعه آنها برچسب می خورند. اما اگر بپذیریم که چنین نگاهی تقلیل گرایانه است و تلاش های فکری و اندیشه ورزی های مختلف، پیش از هرچیز باید به عنوان خلاقیت های فکری (پراکسیس نظری) روشن فکری در نظر گرفته شوند که در راستای حل مشکلات جامعه و دسترسی به شیوه های جدید زندگی اجتماعی خلق شده اند؛ دیگر نمی توان از مدرنیته به عنوان یک مفهوم ثابت صحبت کرد. در این رابطه شاید اشاره به بحثی که آقای علی میرسپاسی در کتاب "روشن فکران ایران: روایت های یاس و امید" مطرح کرده مفید باشد. وی از راه های مختلف مدرنیته یاد

کرده و به تفاوت الگوهای مدرنیته انگلیسی-آمریکایی (انگلو ساکسون)، مدرنیته فرانسوی و آلمانی اشاره کرده و نشان می‌دهد که غربی‌ها خود نیز به شیوه‌های مختلفی مدرنیته را تجربه کرده‌اند و اینکه مدرنیته و شیوه‌های مدرن شدن یکسان نیست؛ بنابراین تجربه ایرانیان نیز اساساً باید به عنوان یک تجربه یونیک یا منحصر به فرد در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر تجربه معاصر ایران و اندیشه‌هایی که ایجاد شده‌نیز تلاش‌های فکری‌ای است که در جهت مدرنیته ایرانی صورت گرفته است. از این منظر جریان‌های فکری مختلف نه تنها در تعارض با مدرنیته تلقی نمی‌شوند بلکه گونه‌های مختلف فکری هستند که در خدمت تجربه ایرانی مدرنیته قرار می‌گیرند. با چنین رویکردی انواع مختلف جریان‌های فکری به عنوان سرمایه‌های فکری ایران در تجربه معاصرش در نظر گرفته شده و از برچسب‌های پیشا مطالعاتی اجتناب می‌شود.

* آیا می‌توان انواع راه‌حلی که برای عبور از وضع موجود مطرح شده را طبقه‌بندی کرد؟

در این سوال، دو نکته مرتبط به هم نظر من را به خود جلب کرده. اول اینکه، انواع راه‌حل‌ها در پیوند با خلاقیت است و دیگر اینکه مفهوم عبور از وضعیت موجود همواره و بطور همزمان وجود دارد. خلاقیت‌ها می‌توانند در سه حوزه متفاوت اجتماعی رخ دهند:

حوزه اقتصاد-کار، حوزه اندیشه یا زبان- فرهنگ و حوزه قدرت- سیاست.² اگر راه حل‌های مختلف را با خلاقیت‌ها مرتبط بدانیم آنها را در این سه حوزه اجتماعی‌رابط با عبور از وضعیت موجود قرار داده و بپذیریم که ما همواره در وضعیت موجود و در حال گذار از آن هستیم، نکته‌ای که اهمیت می‌یابد دیگر خود گذار از وضعیت موجود نیست بلکه نوع گذار از آن است؛ اینکه این گذار بواسطه خلاقیت صورت می‌گیرد و یا عدم خلاقیت؟ در این رابطه دوگانه‌هایی چون عمل/ بی‌عملی، تصمیم/عدم تصمیم، آگاهی/ ناآگاهی و ... اهمیت یافته و می‌توان بواسطه آنها به طبقه بندی‌های جدیدی دست یافت. طبقه‌بندی‌هایی که وجوه بدیعی از تحول فکری اجتماعی معاصر ایران را نشان داده و راه را بر مطالعات جدیدتر سد نمی‌کند. یکی از این طبقه بندی‌ها می‌تواند این باشد که راه‌حل‌های مختلف را از طرفی در ارتباط با حوزه های سه‌گانه فوق قرار دهیم و از طرف دیگر بواسطه مقومات فکری متفاوت آنها از نظر هستی- انسان شناسی و معرفت- روش‌شناسی آنها را از یکدیگر متمایز ساخته، گونه شناسی و مورد ارزیابی قرار دهیم. به عبارت دیگر در این شیوه خلاقیت‌های فکری اندیشه‌پرداز را با دو پرسش مواجه می‌کنیم اینکراه‌حل‌های ارائه شده توسط او در کدام حوزه قرار می‌گیرد؟ و دیگر اینکه مقومات فکری او از نظر معیارهای معرفتی از چه سطحی برخوردار است؟ چنین گونه‌شناسی‌ای از اندیشه بواسطه استفاده از تلفیقی از معیارهای هم‌زمانی و درزمانی نه تنها بواسطه

² چنین تقسیم بندی از طرف هابرماس در کتاب "معرفت و علائق انسانی" مطرح شده و فوکو هم در بحث "سوژه و قدرت" تفاوت این حوزه‌ها را پذیرفته است اگر چه آنها را حوزه‌هایی در هم تنیده دانسته و تمایزشان را استعلایی می‌داند.

رویکردی انتقادی توجه به گسست‌ها را امکان پذیر می‌سازد بلکه بواسطه تاکید بر خلاقیت‌های اندیشه پرداز تاووم‌ها را نیز در حوزه‌های مختلف نشان می‌دهد.

* منظور از گذار، گذار تاریخی است؟

بله همین است. گذار تاریخی نه مرور زمان.

* عمده ترین دغدغه اندیشه ورزان ایرانی در یکصد و پنجاه سال اخیر چه می باشد؟

اگر بخواهیم برای پاسخ به این پرسش ترتیبی تاریخی را رعایت کنیم، می‌توانیم به مفاهیم "امنیت"، "هویت"، "معرفت" (دانش یا آگاهی) و هنوز نه "وجود" اشاره کنیم. یعنی از آغاز قرن نوزدهمی یعنی وقوع جنگ های ایران و روس و بعد مداخله انگلیس در مسئله هرات که با تهدید همراه بود. شرایط جدیدی در ایران نیمه اول قرن نوزدهم ایجاد شد که نخبگان را با دغدغه امنیت درگیر کرد. موضع اصلاح‌گرایانه افرادی چون عباس میرزا، قائم مقام و امیرکبیر در ارتباط با چنین فضایی است. در نیمه دوم قرن نوزدهم اگرچه دغدغه‌های امنیتی تا حدودی فروکش کرده اما همچنان سایه آن بر سر اندیشه‌های اجتماعی وجود دارد و حتی بواسطه گسترش آگاهی از عقب ماندگی و بحران‌های اجتماعی تشدید نیز شده است. اولین جملاتی که ملکم خان در اولین اثرش یعنی دفتر تنظیمات می‌گوید این است که: «اغتشاش هند ابدی نخواهد بود، صدمات فرنگ [نیز] روس را همیشه مشغول نخواهد داشت» و اگر قرار باشد به شیوه گذشته

مملکت داری کنیم هر گوشه این کشور هزار مدعی خواهد یافت چرا که دو سیل بنیان کن از کلکته و پطرزبورغ برای ویرانی ایران برخاسته است. پس وی نیز با دغدغه امنیت شروع می‌کند و تأکید دارد که از فرصت پیش‌آمده باید تغییر وضعیت ایران استفاده کرد. او بر روی نقص ترکیب دولت انگشت گذاشته و راه حل را نیز در تفکیک اختیار وضع قانون از اجرای آن می‌داند. بنابراین می‌بینیم که امنیت همچنان دغدغه اصلی است و بعد از مشروطه نیز با شروع جنگ جهانی تا سال های 1300ش همچنان این دغدغه وجود دارد. واکنشهای شدیدی که فضای عمومی در ایران به قرارداد 1919منشان می‌دهد ناشی از دغدغه امنیت و تهدید استقلال کشور بواسطه نوعی قیمومت بواسطه قرار داد است. البته این بدین معنا نیست که ما بحث هویت و معرفت را در نزد روشنفکران این دوره نادیده بگیریم بلکه اولویت و ذهن مشغولی اصلی آنها امنیت است و در ذیل آن اولویت های دیگر به عنوان راه حل مطرح می‌شود.

از سال های 1300ش به بعد با توجه به استقرار دولت نوساز و حاکمیت حکومت رضا شاه و ایجاد نوعی امنیت اجتماعی مسئله امنیت تا حدودی حل شده و به نظر می‌رسد اندیشه هایی که مطرح می‌شود به مرور وجه هویتی را برجسته تر می‌کنند. توجه به ناسیونالیسم، اندیشه‌های مارکسیستی و تاحدودی لیبرالی نمود بیشتری یافته و تا قبل از انقلاب 1357ش این سیر ادامه پیدا کرده و هویت در اولویت اندیشه روشنفکران ایرانی قرار دارد. البته تکرار می‌کنم که این به معنای فقدان دغدغه امنیت یا معرفت نیست بلکه در این دوره هویت دغدغه غالب و مسلط است.

از اواخر دهه 1360 جنس اندیشه ورزی و دغدغه اصلی روشنفکران ایرانی تغییر پیدا کرده و جای خود را به دانش، آگاهی یا معرفت می‌دهد. در اواخر دهه 60 با موج مطالعاتی و اندیشه ورزی سروکار داریم که در حوزه دانش و معرفت پیش رفته و بستر اجتماعی علوم انسانی در دانشگاه‌ها نیز جدی‌تر می‌شود. اگرچه دانشگاه‌های جدید در زمان رضاشاه تاسیس شده اما رشته‌های علوم انسانی از اوایل دهه 1370 ش جدی می‌شود.

دوره چهارمی که در تقسیم بندی مطرح کرده و آن را هنوز نه "وجود" نامیدم، بدین معنی است که دغدغه وجود اجتماعی ایرانی و هستی اجتماعی ایرانیان می‌تواند جانشین معرفت شود. البته به نظر می‌رسد که هنوز با تسلط این مفهوم در عرصه اندیشه‌پردازی فاصله داریم و حتی اندیشه‌پرداز و روشنفکری که به طور جدی در این زمینه تولید اندیشه داشته باشد نیز سراغ نداریم.

* از میان دوره‌هایی که برشمردید اندیشه‌جدایی دین از سیاست در کدام دوره قرار می‌گیرد؟

سوال غافلگیر کننده ای بود اما به نظرم جدایی دین از سیاست یک موضوع جزئی تری نسبت به این مفاهیم کلان باشد.

* توجیه سوال من اینجاست که بعد انقلاب حلقه کیان و روشنفکران دینی به این مسائل می پردازند و مقاومت های خیلی جدی هم صورت گرفته و می گیرند.

دغدغه هایی که مطرح شد کلان تر از یک موضوع است. جدایی دین از سیاست در حد یک موضوع و در همه این دوره ها وجود داشته.

* خوب در کدام یک از این دوره ها اهمیت بیشتری دارد؟

جدایی دین از سیاست موضوعی است که در هر سه دوره برای اندیشه پردازان ایرانی مطرح است. و افراد مختلف هم پاسخهای متفاوتی به آن داده اند مثلاً ملکم خان در دو دوره فکری اش دیدگاه متفاوتی نسبت به موضوع دارد وی در یک دوره معتقد به اخذ بدون تصرف از غرب است و بر این نظر است که همانطور که تلگراف را از غرب می گیریم و نصب و استفاده می کنیم اصول دولت سازی و حکومت را هم می توانیم اخذ و استفاده کنیم. اما وی از مقطعی به بعد که مشخصاً در رساله " مدنیت ایرانی " (1270 ش - 1891 م) که سخنرانی در لندن است و همچنین در رساله "ندای عدالت" که برای مظفرالدین شاه نوشته، موضع تقلید از غرب را به شدت نقد کرده و رویکردی نزدیک به سید جمال اتخاذ می کند. نمونه ای جدی تر را می توان در نزد طالبوف دید که اساساً بسیاری از اندیشه های خود را بر مبنای رویکرد خاص خود به اسلام مطرح کرده؛ بنابراین می بینیم که در میان اولین اندیشه پردازان معاصر ایران هم که دغدغه اصلی شان امنیت است، موضوع دین و سیاست مطرح است و نظرات جدی ای در این زمینه مطرح کرده اند.

اما اینکه بحث رابطه دین و سیاست را به عنوان یک موضوع جدی در نظر بگیریم با اینکه آن را به عنوان ملاک و معیار اصلی گونه‌شناسی اندیشه‌ها قرار دهیم دو مسئله متفاوت است. که از عدم تفکیک معیارهای اندیشه شناسانه با رویدادها و موضوعات اجتماعی ناشی می‌شود.

* به نظر شما تاثیر شرایط خاص تاریخی در اندیشه ورزی یکصد و پنجاه سال اخیر ایران چقدر اهمیت دارد؟

البته این یک بحثی جدی و روش شناسانه است که به موضوع رابطه ساختار و بستر اندیشه‌های اجتماعی- سیاسی با فرد اندیشه‌پرداز و خلاقیت او مربوط می‌شود. باید برگردیم به بحث ساختار و کارگزار در جامعه شناسی و دیدگاه‌ها و مکاتب گوناگون که در این زمینه سعی کرده‌اند در پاسخ به این پرسش راه‌حلی بیابند اشاره کرد. اینکه اولویت را باید به ساختار اجتماعی داد یا به خلاقیت‌های فرد، گروه، طبقه ... که در اینجا فرد اندیشه‌پرداز است؟

پاسخی من به رویکرد مکاتبی که به دنبال نقطه تعادلی میان ساختار و کارگزار هستند نزدیک شده و تلاش می‌کند سهم هریک را به همان اندازه در نظر گیرد. در این میان تاثیری که ساختار اجتماعی که شرایط تاریخی هم در چارچوب آن معنی می‌یابد به مراتب بیشتر از تاثیری است اندیشه‌پرداز بر تغییر شرایط می‌گذارد. به عبارت دیگر تولید اندیشه توسط اندیشه‌پرداز به شدت متأثر از بستر اجتماعی و نیازها و شرایط آن است تا

حدی که می‌توان آن را حاصل بستر اجتماعی دانست. اما این که آیا این بستر اجتماعی است که اندیشه را خلق می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد که چنین تعبیری با قدرت خلاقیت‌های فکری انسان قابل توجیه باشد. اندیشه پرداز قدرت فرا رفتن از بستر اجتماعی خود را دارد. بطور خلاصه می‌توان گفت که اولویت وجودی با ساختار یا شرایط خاص تاریخی است اما اولویت مطالعاتی با اندیشه و خلاقیت فکری اندیشه پردازان است.

* استنباط من از پاسخ شما حرکت در چارچوب نظریه بحران اسپریگنز است.

اسپریگنز چندان روش شناسانه به این بحث نگاه نمی‌کند، بلکه بیشتر یک الگوی مطالعاتی ارائه می‌دهد. بحث متدلوژیک و روش شناسی این موضوع را شاید در مباحثی که در فلسفه علم جدید و فلسفه علوم انسانی طی سه چهار دهه اخیر به شکل جدی مطرح می‌شود، بتوان پیگیری کرد. و بیشتر همان وجه ساختار و کارگزار در جامعه شناسی است که در صورت وارد کردن آن به حوزه اندیشه‌شناسی به بحثی پیشا دیسیپلینی تبدیل می‌شود. اسپریگنز در درون دیسپلین اندیشه سیاسی یک الگوی مطالعاتی ارائه داده در صورتی که به نظرم بحث شرایط تاریخی، ساختار و تاثیر متقابل اندیشه بر آنها موضوعی پیشادیسپلینی و در حوزه فلسفه علم است که به معرفت شناسی و متدلوژی علوم انسانی مربوط می‌شود. به نظرم بحث جدی تر از آن است که بتوان آن را در چارچوب پاسخ به یک سوال خلاصه کرد.

* تاثیر پذیری از آراء و افکار دیگران در اندیشه یکصد و پنجاه سال اخیر را چگونه ارزیابی می کنید؟

توجه به مفهوم "خود" در برابر "دیگری" مربوط به دوره اندیشه پردازي هويت محور است. وقتی هويت برای متفکری از اولويت برخوردار باشد مسئله اندیشه را به خود و دیگری مرتبط می کند. البته در بحث های اجتماعی چون ملیت و یا گروه های اجتماعی طرح خود و دیگری طبیعی است، اما در عرصه اندیشه خود و دیگری سازی در دوره ای اتفاق می افتد که دغدغه هويت پررنگ شده. تاثیر افکار در یکصد و پنجاه سال گذشته را می توان بصورت دوگانه های امنیت-معرفت ، هويت-معرفت و وجود-معرفت بیان کرد. چنین تاثیری موضوعی معرفتی است که می تواند از دیگران هم ناشی شده و ما را تحت تاثیر قرار دهد و اگر تحت تاثیر قرار نمی گرفتیم باید می پرسیدیم که چرا چنین نشده؟ و این چه الگوی اجتماعی بوده که در تماس با افکار دیگران تاثیر نپذیرفته است؟

روشنفکری به مثابه نقش روشنفکرانه

(تحلیل آراء دکتر حاتم قادری و دکتر فاطمه صادقی بر مبنای تلقی ادوارد سعید از روشنفکری)

یادداشتی از مهدی فیاض

(دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی تربیت مدرس)

تحریر این نوشتار پیش از هر چیز به سبب انتشار نخستین شماره دوماهنامه سیاست دانشگاه تربیت مدرس، با محوریت روشنفکری که ظاهراً خود من یکی از پیشنهاد دهندگان آن بوده ام می باشد. اینکه انتخاب این موضوع تا چه حد مطلوب و به جاست قطعاً مسأله ای قابل نقادی و مناقشه است و حتی خود من هم به شکلی تناقض آمیز و با دلایل روشن و قابل اتکا در رأس صف منتقدان قرار خواهم گرفت. موضوع روشنفکری به دفعات مورد توجه محققان و اندیشمندان قرار گرفته و آثار پرشماری در تحلیل، نقد و یا در مقام دفاع از آن تألیف و ترجمه شده است. همچنین به سبب امتزاج سرشت شأن روشنفکری با حوزه عمومی، موضع گیری روشنفکران همواره خوراک مناسبی برای

مطبوعات و رسانه های نوشتاری بوده است. از همین رو شاید پرداختن به مسأله روشنفکری، ژورنالیستی، تکراری و مغایر با حیثیت یک نشریه علمی بنظر آید. اما از سویی دیگر، همانطور که از خود واژه (روشنفکر) به خوبی پیداست، روشنفکر کسی است که پیشه اش اندیشه است و برای تفکر و اندیشیدن (البته به نسبت‌های مختلف میان روشنفکران) زندگی میکند. بعلاوه همانطور که گفته شد، اندیشه ورزی روشنفکر متوجه عرصه ای فراخ به نام حوزه عمومی (Public Sphere) است و جذابیت کلام روشنفکرانه برای رسانه نیز تا حدیناشی از همین ویژگی آن است. بنابراین چون کلام روشنفکرانه برخاسته از ذهنی اندیشه ورز و لاجرم معطوف به سیاست (حوزه عمومی) است، میتواند موضوع مناسبی برای دوماهنامه سیاست باشد اگرچه همچنان آفت ژورنالیستیک شدن را در کمین خود دارد.

سوای مناقشه پایان ناپذیر بر سر تعریف مفاهیم در علوم انسانی که قطعاً روشنفکری هم از آن مستثنی نیست، برقراری نسبت میان روشنفکری و برخی مقوله ها نظیر قدرت، عمل، دانشگاهی بودن و ... همواره مسأله ساز بوده است. پرسشهایی نظیر: چه نسبتی میان روشنفکر بودن و یک عالم دانشگاهی (آکادمیسین) بودن وجود دارد؟ آیا کار روشنفکرانه لزوماً همواره رویکردی نقادانه به قدرت دارد؟ آیا روشنفکر صرفاً به کار فکری و نظرورزی اشتغال دارد و یا اینکه طبق گفته مارکس در اندیشه ی "تغییر جهان"، خود رأساً دست به عمل میزند؟ نقطه هدف اندیشه ورزی و کلام روشنفکرانه کجاست؟

طرح این پرسشها صرفاً از جهت عطف توجه خواننده به اهمیت مسأله روشنفکری و نقش روشنفکران در جامعه بعنوان موضوعی در خور کار محققانه است و پاسخگویی حتی به یکی از پرسشهای فوق، مجالی فراخ می‌طلبد. آنچه موضوع این نوشتار را تشکیل میدهد، بررسی انتقادی گزاره‌هایی در باب روشنفکری از منظر دو تن از روشنفکران ایرانی است که این روزها در هفته‌نامه آسمان مشغول گفت و گوی نوشتاری با یکدیگر هستند: آقای دکتر حاتم قادری و خانم دکتر فاطمه صادقی. صرفنظر از آرای این دو استاد دانشگاه درباره مسائل سیاسی روز و همچنین جدل‌های کمی تا قسمتی شخصی آنها، بر مبنای تلقی ادوارد سعید از روشنفکری، نگارنده به سنجش گزاره‌های ایشان در رابطه با سه موضوع (1- واژه روشنفکر 2- ارتباط روشنفکر بودن و دانشگاهی بودن 3- روشنفکری و پروژکتور) می‌پردازد.

در سه بند ذیل، مؤلفه‌های اصلی تلقی سعید از روشنفکر بیان میشود:

الف) روشنفکر فردی است با یک قوه ذهنی وقف شده برای فهماندن، مجسم کردن، و تبیین یک پیام، یک نظریه، یک رویه، فلسفه یا اندیشه - هم برای همگان و هم به همگان. چنین نقشی لبه‌ی تیزی هم دارد و روشنفکر بدون آنکه مولد پرسش‌های گیج‌کننده باشد، نمیتواند این نقش را بازی کند.

ب) روشنفکر فردی است که علت وجودی اش بازی کردن نقش نمایندگی همه‌ی مردم و موضوعاتی است که در جریان عادی، یا فراموش شده و یا مخفی نگه داشته شده‌اند.

ج) روشنفکر چهره ای متجلی است؛ کسی است که آشکارا نماینده نوعی دیدگاه است، کسی است که علیرغم انواع موانع، خالق تجسم‌هایی ماهرانه برای اجتماع خود است. بحث من این است که روشنفکران افرادی اند با حرفه ای مربوط به هنر تجسم، خواه این هنر صحبت کردن باشد، خواه نوشتن، تدریس کردن و یا ظاهر شدن در صفحه تلویزیون. اهمیت چنین حرفه ای چندان است که از یک سو همگان آن را تشخیص میدهند، و از سوی دیگر، هم تعهد و خطر و هم جسارت و آسیب پذیری را در بر میگیرد. (ادوارد سعید، نقش روشنفکر، 49-51)

1- اول؛ تعبیر روشنفکر

خانم دکتر صادقی در بخشی از یادداشت خود به تاریخ 21 دی ماه در رابطه با تعبیر روشنفکری چنین می نویسند: "من با تعبیر روشنفکری مسأله دارم و آن را مضحک میدانم. میشود بجای آن از تعابیر بهتری استفاده کرد: منتقد، متفکر، اندیشمند، نواندیش و نظایر آنها. روشنفکر واژه ای غیر دموکراتیک است، زیرا مستلزم تصور عده ای دیگر بعنوان تاریک فکر است. اینکه برخی حرفه شان فکر کردن است، یک چیز است و اینکه چون آنها میتوانند فکر کنند، پس روشنفکر اند، حرفی دیگر. من بسیاری را دیده ام که حرفه شان اندیشه است، اما تاریک اندیش تر از آنها یافت نمیشود. برعکس، آدم های عادی زیادی که توان فکر کردن دارند اما روشنفکر نیستند."

همانطور که از جملات بالا میتوان دریافت خانم دکتر صادقی بر این باور است که استفاده از تعبیر روشنفکر برای توصیف عده ای مستلزم محروم کردن سایرین از این صفت است. این تلقی - البته با مضمونی متفاوت - یادآور جمله ای از آنتونیو گرامشی است که از قضا ادوارد سعید نیز در کتاب خود آورده است: "میتوان گفت جمله آدم ها روشنفکر اند، ولی همه ی آنها نقش روشنفکر را در جامعه ایفا نمیکنند." همانطور که خود سعید هم بحث کرده و در بند ب این نوشتار ذکر شد علت وجودی روشنفکر ناظر بر تلاش وی در راستای عطف توجه عموم به موضوعاتی است که به دست فراموشی سپرده شده اند و یا بنا به برخی مصالح در پوشش قرار داده شده اند. چه بسا همان افرادی که دکتر صادقی از آنها با عنوان اندیشمند، متفکر یا نواندیش یاد میکند متوجه این مسائل پوشیده و فراموش شده باشند اما بنا به دلایلی (و یا شاید مصالحی) دغدغه متوجه ساختن عموم به آنها را نداشته باشند و به تعبیری دقیق تر اصلاً این مسأله را وظیفه خود ندانند. بنابراین همانطور که گرامشی به طرزی کنایه آمیز گفته و همانطور که از عنوان کتاب سعید به خوبی هویداست (Representations Of the Intellectual) آنچه در شناخت و چه بسا تعریف روشنفکر حیاتی است، نه صرفاً فعالیت معطوف به اندیشه ورزی وی که نقش روشنگرانه تفکر وی (وجه تسمیه روشنفکر) نسبت به عموم است. اطلاق عنوان روشنفکر به عده ای مستلزم تاریک فکر خواندن عده دیگر نیست، بلکه نشانگر اینست عده ای که روشنفکر خوانده نمیشوند ایفاگر نقش روشنفکرانه در صحنه عمومی نیستند و لذا به این نام خوانده نمیشوند. اینجاست که مشکل ضد دموکراتیک بودن واژه روشنفکر

نیز مرتفع میشود از آنجا که هر کس که دشواری‌ها و ناگواری‌های ایفای نقش روشنفکری را به جان بخرد این، نقش اوست که وی را از دیگران متمایز میکند و نه لزوماً سرشت فکر روشن او.

2- دوم؛ روشنفکر یا آکادمیسین

آقای دکتر قادری در قسمتی از یادداشت خود به تاریخ 30 آذر ماه چنین می‌نویسند: "بعنوان یک دانشگاهی و روشنفکر لازم میدانم شرایط تحلیل شود و دقیقاً بگویم «کجا ایستاده ایم» و در ادامه تلویحاً بر این قضیه تأکید دارم که منظر روشنفکر و دانشگاهی متفاوت از سیاستمدار است. یک سیاستمدار مصلحت - بینی‌های خاص خود را دارد و یک دانشگاهی هم مصلحت - بینی‌های خاص خود را. به بیان دیگر از تفکیک مصلحت و فهم از موقعیت مندی میان روشنفکر و دانشگاهی از یکسو و اهالی سیاست از دیگرسو سخن می‌گویم." دکتر قادری در یادداشت پسین خود به تاریخ 5 بهمن چنین می‌نویسد: "روشنفکر لزوماً با تحصیلات رابطه اینهمانی ندارد. بسیاری از تحصیل‌کردگان روشنفکر نیستند، ولی میتوانند روشنفکر بالقوه باشند و بسیاری از کسانی که تحصیلاتی ندارند از جنم روشنفکری برخوردارند."

در یک نگاه، دو بند نقل شده ناهمخوان بنظر می‌آیند. در بند نخست خواننده نوعی یگانگی میان شأن یک روشنفکر و یک دانشگاهی احساس میکند و چنین بنظر میرسد که واژگان روشنفکر و دانشگاهی بصورت ملازم و حتی گاهی جایگزین یکدیگر مورد

استفاده قرار گرفته اند تا جایکهنه‌نهایتاً مصلحت و فهم یک روشنفکر/دانشگاهی در مقابل مصلحت و فهم سیاستمدار قرار می‌گیرد. سخن گفتن از مصالح یک روشنفکر و یک دانشگاهی بطور همزمان چنین به ذهن متبادر میکند که گویی روشنفکری کسوتی است که تنها به دانشگاهیان اختصاص می‌یابد و این تلازم به نوعی ضروری جلوه میکند. درحالیکه همانطور که در بند پیش گفته، با استناد به گرامشی و سعید در نقد گزاره های دکتر صادقی گفته شد، روشنفکری به اعتبار نقش است که معنا می‌یابد و به هیچ گروه و قشر خاصی (هرچند گروهی نظیر دانشگاهیان باشند که اندیشه ورزی تخصص آنهاست) تعلق ندارد. همانطور که سعید میگوید روشنفکر "تجسم بخش" است، تجسم - بخشی ای که معطوف به حوزه عمومی است و تدریس و پژوهش تنها میتواند (نه لزوماً) یکی از ابزارهای این تجسم بخشی باشد. دانشگاهی بودن فرد را به ابزارهایی مجهز میکند که چه بسا یک غیر دانشگاهی از آنها بی بهره باشد اما همانطور که همه روشنفکران لزوماً از میان دانشگاهیان نیستند، همه دانشگاهیان نیز ایفاگر نقش یک روشنفکر در جامعه نیستند. از طرفی دکتر قادری در یادداشت پسین خود بیان میکند که روشنفکری با تحصیل - کرده بودن اینهمان نیست. بنظر میرسد اینجا شبهه دو چندان شود. از آنجا که میان دانشگاهی بودن و تحصیل - کرده بودن نیز نمیتوان رابطه اینهمانی قائل شد. اما از نا- اینهمانی روشنفکری و تحصیل - کرده بودن میتوان چنین استنتاج کرد که به طریق اولی چنین رابطه ای میان شأن یک دانشگاهی و روشنفکری برقرار نیست. به هر

روی نسبت گنگ میان این سه مقوله خواننده را دچار سر درگمی میکند کما اینکه بر سر نگارنده چنین آمد.

3 - سوم؛ روشنفکر و پروژکتور

جناب دکتر قادری در بخشی از یادداشت خود به تاریخ 5 بهمن ماه چنین می نویسد:

"یکی از آسیب های مهم در فضای روشنفکری معطوف به چگونگی حضور روشنفکر یا به بیان روشنتر شدت میل روشنفکر به حضور یافتن است که من با نشانه «پروژکتور» آن را برجسته کرده ام. حقیقت آنست که یک رابطه تنگاتنگ بین روشنفکر و پروژکتور برقرار است. از اقلیت که بگذریم - نمیخواهم این حکم را در مورد همه صادر کنم - اکثریت روشنفکران با پروژکتور رابطه شعف آلود زیادی دارند. برای روشنفکران در زیر نور پروژکتور بودن و دیده شدن فوق العاده مهم است و این امر چه بسا خود اندیشه را تحت الشعاع قرار دهد."

با توجه به رویکرد سعید به روشنفکری، مفهوم پروژکتور بنا به سرشت نمیتواند در نسبتی اینچنینی با آن قرار گیرد. همانطور که پیش تر در بند ب این نوشتار گفته شد، روشنفکر اساساً چهره ای متجلی (یا شاید بتوان گفت نمایشگر) است بدین معنا که روشنفکر بنا به سرشت نقشی که بر عهده دارد، خود میباید جذب کننده پروژکتور مورد نظر دکتر قادری باشد و نه جست و جو کننده ی آن. همانطور که سعید بیان میکند از آنجا که روشنفکر حامل پیامی برای عموم است (همانگونه که در مقدمه نیز آمد) و از آنجا که این پیام بر

شالوده ای از جنس اندیشه استوار است، جذابیت رسانه ای شدن پیدا میکند. بنا بر تلقی سعید، روشنفکر آشکارا نماینده دیدگاهی معین است و از خطرات این نمایندگی آشکار آگاه است. او در پی عیان ساختن پوشیده هاست، از اینرو از هر فرصتی که به وی رو کند در جهت عرضه اندیشه خود بهره می جوید و همانطور که خود سعید میگوید «روشنفکر فعالانه به بیان آن در انظار تمایل دارد» و این لزوماً بیانگر اهمیت دیده و شنیده شدن برای وی نیست. خواست شعف آلود روشنفکر برای بهره بردن از پرتو - افشانی پروژکتور، با سرشت نقش او در تضادی جدی قرار میگیرد. در محاق قرار گرفتن اندیشه به سبب فریبندگی پرتو پروژکتور، اساساً شخص را از دایره روشنفکری خارج میکند از آنجا که همانطور که از واژه روشنفکر برمی آید، جان مایه ی روشنفکری و نقش روشنفکرانه، برجسته بودن و روشنگر بودن فکر و اندیشه است. بر همین اساس نیز میتوان گفت و -گوی نوشتاری میان خانم دکتر صادقی و آقای دکتر قادری وانتشار آن در یک هفته نامه (بعنوان یکی از مصادیق مفهوم پروژکتور) نه بدلیل شعف این دو استاد دانشگاه برای دیده شدن (البته در اینجا خوانده شدن)، که برخاسته از اندیشه ای است که ایشان حامل آن اند و معطوف است به حوزه عمومی.

ابن رشد، نمونه روشنفکر تمدن عربی اسلامی دیدگاه محمدعابد الجابری درباره روشنفکران در تمدن عربی اسلامی

احمد فرادی (دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی تربیت مدرس)

چکیده:

در این سطور سعی بر آن می رود تا با ارائه ای تعریفی از روشنفکر و ویژگی های بارز آن، بر آن رویم که چنان افرادی با چنان ویژگی هایی را در تمدن عربی اسلامی مان پی جویی کنیم. منظور از ویژگی های روشنفکر در این سطور، به طور ویژه انتساب به اهل فکر و علم از یک سو و داشتن موضعی انتقادی ، فردی در باب امور اجتماعی و سیاسی از سوی دیگر است. در هنگام انجام این کار ابن رشد را فردی یافتیم که شرایط بنیادین روشنفکر بودن بر او منطبق می شود. بازخوانی مختصر او از کتاب جمهور افلاطون چنین فهم جدیدی از ابن رشد در اختیار نهاد و از اینرو او را روشنفکر بارز تمدن عربی نامیدیم.

*. آرای جابری در باب روشنفکران را از کتاب «المتقفون فی الحضاره العربیه: نکهه ابن حنبل ومحنه ابن رشد» استخراج کرده ام. این کتاب

به آدرس ذیل ترجمه شده است: سقراط هایی از گونه ای دیگر: روشنفکران در تمدن عربی، محمد عابد الجابری، ترجمه سیدمحمد باقر آل

مهدی، تهران، نشر جاوید، 1390.

روشنفکر کیست؟ روشنفکری به چه عملی می گویند و آنچه که عمل روشنفکری، و به تبع آن روشنفکر را، از هم مسلکان خویش مانند فلاسفه و نویسندگان جدا و متمایز می سازد چیست؟ و از همه مهمتر آیا در تمدنی که بنام تمدن عربی اسلامی شناخته شده، مصادیقی برای روشنفکر و عمل روشنفکری خواهیم یافت؟ آیا این جستجو کاری غیر علمی نیست که در پی مقوله ای در تمدن خویش برویم که محل تولد آن و در نهایت بار علمی و معنایی و ارزشی آن در جایی دیگر و تمدنی دیگر بنا نهاده شده است؟ یعنی تمدنی که تفاوت های چشمگیری با تمدن عربی اسلامی ما دارد. اینها پرسش های محوری است که این سطور در پی پاسخ گویی به آنها می رود.

تولد روشنفکر و عمل روشنفکری: فرانسه

واژه روشنفکر که در صدر مشروطه وارد ادبیات سیاسی ایران گشت، ابتدا به منورالفکر ترجمه شده بود اصل فرانسوی این واژه *Intellectuel* مشتق از واژه *Intellect* به معنای عقل و فکر است و در اصطلاح برای نامیدن کسانی اطلاق می شود که با مسایل اندیشه و تعقل سروکار دارند. بنابراین به طور عام در تعریف روشنفکر از لحاظ صفت و نام چنین گفته می آید که او کسی است که به مسایل اندیشگی و مشتقات مرتبط با تعقل و تفکر سروکار دارد.

در اینجا اما چنین عنوان نمی‌گردد که روشنفکر از یکسری اندیشه و افکار مترقی یا مدرن دفاع می‌کند، چراکه این گونه تعریفِ ذاتِ باور³، از پیش، وجود اندیشه‌هایی برتر و مترقی را فرض گرفته که روشنفکر از آنها به دفاع بر می‌خیزد. و از این رو برای گریز از یک چنین تعریفی تُنک، روشنفکر را شخص متمایل به قضایای فکری معرفی می‌کنیم. شخصی که از راه قضایای فکری روزگار می‌گذراند و حتی ممکن است امرار معاش نماید. و چونکه در اینجا اهتمام این سطور بیش از هر چیز به مصادیق این عمل در تمدن عربی اسلامی است، از غورِ غیرلازم در نظریاتِ روشنفکری اجتناب نموده و حدِ مشترک را از میان آنها بر می‌گزینیم. آن حدِ مشترک در اینجا میول به قضایای تفکر و تعقل و البته داشتن موضعی انتقادی، متأثر از سرچشمه آن تفکر و تعقل، به جامعه و به ویژه به سیاست است. بنابراین اگر فقط برای تقریب به ذهن در تاریخ معاصر ایران در پی تطبیق این مصادیق باشیم، نمی‌توانیم ستارخان را مصداق روشنفکر (به اعتبار دارا بودن موضعی سیاسی انتقادی) قلمداد کنیم، بلکه مضاف بر موضعی سیاسی، اجتماعی انتقادی، انتساب به اهل فکر شرطی ضروری است.

و اما تاریخ تولد این مفهوم که بطور گذرا ذیلاً می‌آید برای دریافت بهتر بار معنوی و معنایی این کلیدواژه صورت می‌گیرد:

³. کار روشنفکری، بابک احمدی، مرکز، ۱۳۹۰

در سال 1984 در پاریس بر علیه یک افسر یهودی الاصل، حکم تبعید به تهمت جاسوسی صادر گشت، این حکم از طرف جامعه فرانسوی آن روزگاران باطل و ناسره به نظر آمده، و از اینرو برخی از اهل فکر و ادب بر علیه این حکم در صدد انجام اقداماتی برآمدند. از میان این صنف؛ بزرگانی چون مارسل پروست نیز به چشم می خوردند. این عده از اهل فکر، بر علیه این حکم بیانیه ای را تحت عنوان «بیانه روشنفکران» صادر کردند. و پس از کش مکش های میان اطراف مختلف جامعه فرانسوی، گروه صادر کننده آن بیانیه پیروز شده و حکم را نقض کردند. این حادثه به مثابه خاستگاه تاریخی سیاسی و اندیشگی تولد روشنفکران به حساب آمد، و کلید واژه روشنفکران در اینجا بود که برای نخستین بار به کار گرفته شد، و برای نامیدن آن گروهی از اهل فکر و ادبایی به کار رفت که دست اندرکار قضیه بوده و دست به یک اعتراض موثر زده بودند، و از این به بعد واژه برای کسانی به کار رفت که آرای خاصی در باب انسان و جامعه داشتند و موضعی اعتراضی در قبال هر آن چیزی دارند که به افراد و گروه های مختلف، از سوی قدرت حاکم، ظلم و تعدی وارد می کند.

بنابراین پس از تعیین و تشخیص ویژگی های روشنفکر در سطور مختصر بالا، اینک وجه تمایز او از سایر هم مسلکان خویش را باید عنوان کنیم. چراکه طبق گستره بالا، اساتید دانشگاه و همه فلاسفه، به اعتبار تمایل آنها به قضایای فکری، دارای شایستگی نامیده شدن به روشنفکر هستند. اما نگاه به تاریخ

برآمدن روشنفکران، شاخص دیگری در اختیار نهاد که همه اهل فکر را ضرورتاً و لزوماً روشنفکر ندانیم. آن شاخصه بسیار مهم و بنیادین و متمایزگر، **دارا بودن گرایش سیاسی و فردی است**، که نقطه آجیدن آن گرایش، اهل فکر و دانش و نگرش انتقادی آنهاست. به این شرح که شخص روشنفکر، آنچه که او را روشنفکر می گرداند این نکته بسیار مهم است که او تمایل شدیدی به قضایای اجتماعی دارد و همواره دارای بدیل برای وضع حال اجتماعی و سیاسی است. یا دست کم منادی خروج از وضع حال به مثابه وضع نامطلوب است.

اما در ادامه پیگیری تاریخ تکوین روشنفکران در اروپا، اگر کمی بیشتر به گذشته بازگردیم و آرای ژاک لوگوف در باب " روشنفکران سده های میانه " اروپا را بکاویم، و نظر وی را در باب چگونگی شکل گیری روشنفکران اروپایی پی جویی کنیم، دو عامل را از نظر او برای آن تکوین یافتگی، می یابیم: ارتباط تجاری اروپا با عرب در قرن دوازدهم و به تبع آن شکل گیری زندگی شهری (مدنی) و دو دیگر ارتباط فکری که غرب با عرب ایجاد کرده و سبب گشودگی عقل اروپایی شده بود. ارتباط فکری که باعث شده بود اروپاییان در میراث عربی اسلامی، به ویژه در شخص ابن رشد، جوانه های تکوین تعقل و مخاطب قرار دادن عموم مردم و به بحث گذاشتن قضایای سیاسی با خطابی فلسفی را استخراج نمایند. و منظور همان جریان رشدی لاتینی است که بعنوان گفتار روشنفکران جدید که بر شئون فرهنگی سده های سیزدهم و چهاردهم اروپا

سیطره داشتند بروز یافت.⁴ جابری در تفسیر کتاب پیش گفته لوگوف می گوید: سه داده کلی در ارتباط با ظهور روشنفکران در غرب و رابطه آن ظهور با ارتباط غرب با تمدن عربی اسلامی در قرن دوازده به بعد به چشم می خورد.

1. داده ای تمدنی که قوام آن بروز شهرهای اروپایی در نتیجه ارتباط با تمدن عربی اسلامی است.

2. داده ای فرهنگی که در ترجمه فلسفه و علوم، از عربی به لاتینی بطور ویژه، قابل ملاحظه است.

3. داده ای پیشه ای که قوام آن بروز گروهی است که کار فکری را پیشه قرار داده و به وسیله آن زندگی می گذرانند. و در اینجا منظور اساساً اساتید دانشگاه هاست.

و از این روست که خویش را در مقابل نتیجه بعدی می یابیم؛ اینکه روشنفکران قرون وسطای اروپا به دلیل تعامل بسیار زیاد آنان با فلسفه عربی که میراثدار فلسفه یونانی بود و نیز به دلیل ترجمه های فراوان آنان از عربی به لاتین و به دلیل تاثیرپذیرفتن آنان از فیلسوفانی به عینه از فلاسفه عرب همچو ابن رشد، حاصل روشنفکران تمدن عربی اسلامی هستند.

و از همین نتیجه می پردازیم به کاوش وجود کسانی که در تمدن عربی اسلامی صلاحیت دارند نام روشنفکر بر آنها اطلاق گردد. یعنی آنهایی که به

3- بنگر به: زینب محمود الخضری، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، دارالتنوير، 1975.

مثابه نطفه تشکیل همانندهای آنان در اروپای قرون وسطی شده بودند. زیرا حال که طبق شهادت لوگوف، روشنفکران اروپایی حاصل تمدن عربی هستند، بنابراین سزاوارتر آن است که به خود آن سرچشمه مراجعه کنیم، و ببینیم در فلاسفه عربی اسلامی که نطفه بوجود آمدن روشنفکران اروپایی – طبق شهادت لوگوف – بودند آیا آن ویژگی های متمایزگر روشنفکر یافت می شود؟

در اینجا اما بهتر می نماید تجدید مطلعی کرده و این بار ویژگی های روشنفکران، طبق روایات تاریخی جابری و طبق نظر او را فرایاد آورده و آنگاه پرداخته شود به جستجوی تطبیق آن ویژگی ها بر آنهایی که در تمدن عربی، صلاحیت حمل آن نام را دارند، که جابری آنها را متکلمان و فلاسفه می داند. زیرا معتقد است متکلمان در ابتدا، و آنگاه فلاسفه تنها کسانی از مجموعه گسترده علمای تمدن عربی اند که نظرات ویژه خویش و به صورت مستقل، در ارتباط با انسان، جامعه و سیاست تکوین داده بودند.

طبق دیدگاه جابری روشنفکر کسی است که دارای نظرات انتقادی مخصوص به خویش در باب انسان و جامعه است و نیز دارای موضعی اعتراضی نسبت به ظلم و تعدی که به افراد و گروه ها از سوی قدرت حاکم می رسد. و بطور عام کسی که دست اندکار قضایای فکری است (بنابراین تعریف جابری از روشنفکر با تعریف این سطور تفاوت چندانی ندارد). موضع روشنفکر به وسیله نقشی که

در جامعه ایفا می کند مشخص می گردد: نقش فرد معترض و دارای یک بدیل یا دست کم صاحب یک قضیه و مساله ای معین که به آن معتقد است و از آن به دفاع برمی خیزد.

بنابراین روشنفکران طبقه خاصی نیستند، بلکه افرادی هستند که به وسیله آگاهی خود تشخیص می یابند. اما آنهایی که مشغول اندیشگی اند یعنی اهل علم و معرفت، روشنفکر به حساب نمی آیند مگر اینکه خود آگاهی فردی؛ درون آنها محرض گردد. در نتیجه روشنفکر کسی است که دارای نگرش و جهان بینی انتقادی خاص به خویش است. و منحصر به فرد بودگی اندیشه وی، از مولفه های بنیادین تشخیص اوست.

روشنفکران در تمدن عربی:

بنابراین حال که ویژگی بنیادین روشنفکر، داشتن نگرشی انتقادی، به ویژه در زمینه اجتماعی و سیاسی است، کار بعدی جستجوی چنین افرادی از اهل علم و معرفت در تمدن عربی اسلامی است، که چنین ویژگی هایی را دارند.

در تمدن عربی اسلامی پیش از هر چیز آنهایی که مشغول به قضایای اندیشگی و کار آنان اشتغال به فکر و تعقل بود، متکلمان و فلاسفه بودند به اعتبار اینکه این دو گروه تنها کسانی هستند که دارای فردیت - به معنای آن در تمدن عربی - هستند. (همین جا باید عنوان کرد که فرد در تمدن عربی، چنانکه در اروپا فهمیده و تعریف می شود، نیست. مفهوم فرد در این تمدن با مؤلفه ها، و

ساختارهای عمیق و ساختارهای سطحی‌دیگری که منحصر به تمدن عربی است شناخته می‌شود)⁵.

اما چنانکه علمایی با چنین ویژگی‌ای (دارای نگرش فردی به جهان و...) در تمدن عربی یافت می‌شوند، باید گفت آنچه آنان را از روشنفکران جدا می‌کند، نوع تعامل آنان با عقیده، یکی از مولفه‌های اساسی این تمدن و بل که سنگ بنای آن، است. و همانطور که می‌دانیم، عقیده در تمدن عربی اسلامی، با امر منحصر به فردی قابل‌بازشناسی بوده، و آن امر منحصر به فرد ارتباط تنگاتنگ عقیده با سیاست است. از این رو که در اسلام (یعنی تمدنی که عرب بنا نهاد) در تکوین علوم متفاوت آن، شاهد قرابت آشکاری بین امر سیاسی و امر دینی هستیم، بنابراین ارتباط روشنفکر با عقیده لزوماً پیامد یا دست کم سویه‌ای سیاسی به بار می‌آورد. به این معنا که عالمان موصوف به روشنفکر در تمدن عربی اسلامی، هرچند سرچشمه تفکر آنان عقیده بود، اما ماهیت خود عقیده و ارتباط آن با امر سیاسی، لزوماً توجه آنان به امر سیاسی را در پی می‌آورد. وانگهی آنان تفسیرهای انعطاف‌پذیر از عقیده ارائه داده و آن را ذاتی لایتغیر نمی‌شمردند.

⁴. به صورت شتابزده می‌توان ساختارهای عمیق تمدن عربی را، غنیمت و عقیده و قبیله دانست (العقل السياسي العربي، الجابری) و ساختارهای سطحی را که درون آنها فعالیت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی انجام می‌گیرد می‌توان عبارت است از: خلیفه، خواص و عوام به حساب آورد. ساختارهای عمیق، ساختارهای سطحی را تعیین می‌بخشد و سمت و جهت آنان را شکل می‌دهند. از درون درهم‌تنیدگی این ساختارها (قبیله، غنیمت، عقیده، خلیفه، خواص، عوام) است که چارچوب‌های معین‌کننده فرد و نسبت او با جامعه و به طور عام فرد و فردیت درون جامعه سده‌های میانه تمدن عربی کشف می‌شود و تبیین می‌گردد.

بنابراین آنچه در تمدن عربی روشنفکر را از اهل علم و ادب متمایز می کند، نوع تعامل او با عقیده است. او عقیده را به مثابه چارچوبی برای انتساب و موضع گیری، مانند ائمه فقه و تشریح، اتخاذ نمی کرد، بل که آن را بعنوان یک رأی به شمار می آورد که در خود آن رأی دخل و تصرف نماید و نظر شخصی خود را بازتاب دهد. از این روی او به متکلم بدل می شود که عامه مردم را مخاطب آراء خویش قرار می دهد.

درست است که در تمدن عربی اسلامی روشنفکر در باب بسیاری امور صحبت می کند و نظر می دهد، اما نظر ورزی شخصی وی همواره به وسیله عقیده و بواسطه احکام و خطاب آن صورت می گرفت، و از آنجایی که عقیده توأم با سیاست است و سیاست در تکوین و فربه شدن آن نقش بنیادین داشت، لزوماً ارتباط با عقیده، ارتباط با سیاست است و سخن روشنفکر به وسیله عقیده و به واسطه احکام و خطاب آن صورت می گرفت، و از آنجایی که عقیده با سیاست توأم بود و سیاست در فربه شدن آن نقش بنیادین داشت - چنانکه گذشت - بنابراین لزوماً ارتباط با عقیده، ارتباط با سیاست بود. و تالی منطقی این تلازم، برخورد یا دست کم رو در رویی پنهان یا آشکار علما با خلفا بود.

جبهه گیری خلفا در جرگه مدافعان عقیده حاصل ایمان یا نگرانی آنان از مخدوش شدن عقیده نبود، بل که تغییر در عقیده را به مثابه تهدیدی جدی بر علیه عرش خود می دانستند، زیرا هرگونه تغییری در عقیده (تغییری مخالف

اراده آنان و نه موافق) مسلماً وجود قیام و عمل مردم به عنوان واجبی دینی و تکلیفی شرعی را می طلبید. و این چنین عملی مسلماً معنای جنبش و شوریدگی داشت.

متأثر از همین استبدادپیشگی خلفا، روشنفکران مشغول در باب اندیشگی در عقیده موضعی ضدحکومت، یعنی ضد عقیده ی در خدمت حکومت، اتخاذ می کردند. و این دلیل روشنی بر ویژگی مستقل بودن علما اسلامی یا روشنفکران اسلامی بود.

از مجرای دیگری تاریخ بروز این گروه در تمدن عربی اسلامی، همانا زمانی است که علما از امراء (فرماندهان) گسستند. بدین شرح که آن هنگام که معاویه استبداد پیشه گرفت علما از حکومت جدا شدند و گروهی مستقل شکل دادند تا بدین ترتیب نخستین گروه روشنفکران عرب تکوین یابد. البته می توان افرادی با چنین ویژگی هایی را در عصر اختلاف نیز یافت نمود.

پس از سطور پیشین بالا، یافتن مصداقی برای چنان اشخاصی کار بعدی خواهد بود. از میان آن همه اشخاص داری صلاحیت حمل نام روشنفکر، بر ابن رشد تاکید بیشتر می شود و به اثبات صلاحیت وی پرداخته می گردد.

ابن رشد نمونه روشنفکر تمدن عربی

«و لهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوا من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما

قصداً و بذلك أن يحميهم من ذوى اليسار [و يقربهم من] ذوى الفضائل و الخير... ليستتب أمرهم بسياسته و سياسة خدامه. و لذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجهم من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم و الاستيلاء على عتادهم و آلة اسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كما يقول المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنار... و هذه الاعمال هي جميعاً من أعمال رئاسة وحدانى التسلط، و هي شيء بين فى اهل زماننا هذا، ليس بالقول فحسب ولكن ايضاً بالحسى والمشاهدة»⁶

به همین خاطر است که فعل او [یعنی عملکرد رئیس دولتی که مستبد گشته] برجماعت گران می آید. چه می بینند افعال او عکس مقاصد آنان است که باعث شده بود ریاست را تسلیم اش نمایند. در واقع مقصود سپردن ریاست به او این بود که از آنان در برابر توانگران حمایت کند و آنان را به خداوندگان فضایل و نیکی... تقرب بخشانند... تا امورات آنان از راه سیاست وی و سیاست نوکران وی، مستقر گردد. اما آن هنگام که می بینند چنین اموری حاصل

⁶. الضرورى فى السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ابوالوليد ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، فقرة 337.

نشده؛ جماعت سعی بر آن می کنند تا او را از شهر خارج سازند، او نیز مجبور می گردد که آنان را به بندگی [و اطاعت پیشگی] وادارد و روی به استیلا بر مهمات و ابزار جنگی شان آورد. و این چنین وضع جماعت مانند ضرب المثلی می شود که می گوید: «از گرمای زمین سوزان پناه به آتش می برند...» و همه این کرده ها از جمله افعال یکه دار تسلط [Tyrannie] است. یعنی همان اعمالی که در زمانه ما آشکار است، نه تنها به وسیله گفتن و شنیدن، بلکه از راه حس و مشاهده.

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الاوهام... فخلدوا في العالم صحفا مالها من خلاق، مسوده المعاني والاوراق، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين... يوهمون ان العقل ميزانها والحق برهانها... الله خلقهم للنار... نشاء منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين انس... فكانوا عليها اضر من اهل الكتاب... دببت عقاربهم في الآفاق برهه من الزمن، الى ان اطلعنا الله سبحانه على رجال كان الدهر قد سالمهم على شده حروبهم واغفى عنهم سنين على كثره ذنوبهم... فانهم يوافقون الامه في ظاهرهم و زيهم

ولسانهم ویخالفونها بباطنهم و غیہم
وبہتانہم»^۷

دیری پیش گروهی که در دریای گمراهی و اوہام، غور کرده بودند، نوشته هایی مرقوم ساخته که از نیکی و خیر بی بهره بود. نوشته هایی که سیاه مضمون و تیره برگ بوده، چونان دوری مشرق از مغرب، از شریعت به دور بودند. اصحاب آن مرقومه ها چنان به مردمان ملقا می کردند که گویی عقل معیار آن نوشته هاست و حق برهان آنها. به راستی که الله آنان را برای آتش جهنم آفریده است. از جمله آنان، بر علیه شریعت بخشاینده، شیاطین انسی پدید آمده بودند که ضرر آنان از ضرر اهل کتاب هم بر ملت (آئین) فربه تر بود. خزش و رخنه پلیدگویی های آنان در میان مردم، برای برهه ای مستمر بود تا اینکه الله ما را واقف به حال مردانی از آنان کرد که با وجود دشمنی شان؛ روزگاران با آنها سازش کرده بود و برای سالیانی گناہان بسیار آنان را مفتضح نساخت... اینها در ظاهر و در جامه و سخن با امت موافق و یکسان اند اما در باطن و گمراهی و افتراءشان مخالف و ضد.»

در باب آنچه ابن رشد متعرض آن شده بود: از قبیل اہانت و خلع از مقام و تبعید به جایی دوره افتاده و همجوار با یہود، و تردید در نسب بی شائبہ عربی او، فرضیہ های بسیاری گفته شده است. بعضی، آن وقایع پیش آمده بر سر ابن

^۷ . محمد بن محمد بن عبدالملک المراكشي، الذیل و التكملة لکتابی الموصول و الصلہ، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالثقافہ، ۱۹۷۳، ص ۲۳.

رشد را، نتیجه گفته او در باب خلیفه وقت موحدی می دانند که وی آن را پادشاه بربر خوانده بود. برخی دیگر نظر ابن رشد در باب الاله بودن ستارگان را دلیل آن نکبت وی معرفی کرده اند، و برخی دیگر اشتغال وی به فلسفه را، و... . اما شروع با دو قطعه فوق، با تاملی اندک می تواند همه آن دلایل سطحی پیش گفته را مردود شمارد. آن دلایل هیچ کدام تفسیر قانع کننده ای از آنچه ابن رشد متعرض آن شده ارائه نمی تواند دهد. در واقع دلیل یکه آن پیشامد انتقاد شدید ابن رشد - بواسطه مختصر⁸ سازی او از کتاب افلاطون - از نظام سلطه حاکم آن وقت، و بطور ویژه از خلیفه مستبد و خشن موحدی، یعنی یعقوب المنصور، بود.

و درست پس از انتشار بیانیه ای که قطعه ای از آن را در بالا آوردیم، خلیفه موحدی اقدام به تبعید و تحقیر عده زیادی از علما اشراف و درباریان کرد. دلیل خلیفه موحدی، چنانکه در بیانیه آمده، اشتغال آن عده به علوم ضاله (فلسفه) بود. اما آیا آن لحن تند و آن خشمی که در لابه لای سطور بیانیه آمده، آیا آن همه شدت وحدت تنها برای عقیده و اشتغال به فلسفه بود؟ خیر، چنانکه گذشت تنها دلیل معقول آن برخورد، ارتباط برخی علما و درصدر آنها ابن رشد، با برادر خلیفه وقت، ابن یحیی برای جایگزینی نظام سیاسی مطلوب،

⁸ دقت شود که واژه مختصر، در تصنیف و رده بندی آثار ابن رشد دلالتی متمایز دارد.

چنانکه بعداً می آید، بود. ابن رشد طی آن مختصر کل سیاست های دولت موحدی از زمان المنصور را به باد انتقاد می گیرد.

وانگهی اشتغال به فلسفه توسط پدر خلیفه، ترغیب می شد و خود او یعنی ابویعقوب یوسف بهره ای در خور از فلسفه و علوم آن داشت. در نتیجه تردید نمی توان کرد که خلیفه با آن بیانیه، قصد سرپوش گذاشتن بر یک تهمتی سیاسی را داشت، چه ابن رشد پس از بیماری دو ساله یعقوب المنصور (587-589) با برادر خلیفه که سودای تصاحب خلافت بعد از مرگ برادرش داشت، همکاری تام کرده و این مختصر را به درخواست او به تحریر درآورده بود. البته دلیل همکاری ابن رشد و دیگر فضلالی مغاربی با ابی یحیی این بود که استبداد و خشونت المنصور همگان را به ستوه آورده بود، همین المنصور برادر و عموی خود را از دم تیغ گذارنده و بعدها ابی یحیی را نیز به آنان ملحق ساخت.

دربرآیند سطور شتاب زده برین چنین گفته می آید که: با چنین روحیه ای و از چنین خاستگاهی - خاستگاه ضدیت با استبداد و ارائه بدیل برای حکم قائم، یعنی ویژگی های بارز یک روشنفکر - محمدبن احمدبن محمد ابوالولید ابن رشد با مختصر ساختن این اثر افلاطون، شکل دهنده خطابی کاملاً متفاوت از میراث پیشین عربی اسلامی شد. خطابی که به صراحت بر امور سیاسی تاکید کرده و از در فلسفه و برهان به نقد سیاست می پرداخت. ابن رشد طی این کتاب با جدیت تمام انواع استبداد را مردود می شمارد و مثال هایی از استبداد

موجود در تمدن عربی ارائه می دهد تا بدین وسیله ویژگی یونانی کتاب افلاطون را با ویژگی عربی تبدیل نماید. جابری در توصیف جایگاه تفلسف مغربی _ که بهترین نمود خود را در ابن رشد می بینند _ می گوید که بطور کلی فلسفه مغربی یک گسست اپیستمولوژیک با فلسفه شرقی داشت.⁹ چراکه ابن رشد برخلاف آنچه بواسطه رشدیون لاتین فهمیده می شد و می شود _ یعنی تلاش او برای اقرار دو حقیقت که یکی بوسیله دین و دیگری به وسیله عقل محرض می گردد _¹⁰ هیچ گاه قائل به چنین نظری نبود، بل که حوزه هر کدام از دین و عقل را جدا می دانست، و لزومی در سازش آن دونمی دید بل که هر دو حوزه عقل و نقل (دین) به دلیل حق بودن هر یک، در نهایت، حقیقت یگانه ای را اقرار می کنند چراکه «الحق یوافق الحق و یشهد له» حق با حق مطابقت می کند و برآن شهادت می دهد.

براستی که تنها گناه ابن رشد، نه شرک در دین که شرک در سیاست بود. امری که برای یک مستبد مقبول است این است که در دین شرک رواست اما در سیاست هیچ گاه قائل شدن به شریکی روا نیست.

بدیل ابن رشد برای نوع نظام سیاسی قائم

در اینجا به ذکر برخی از اجتهادات ابن رشد و نوآوری های او در هنگام مختصرسازی کتاب جمهور افلاطون پرداخته می شود که این آراء به عنوان

⁹. نحن و التراث، الجابری.

¹⁰. درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ابراهیم دینانی، طرح نو، 1385.

موضع و دیدگاه روشنفکر بارز تمدن عربی یعنی ابن رشد به شمار می آیند. بدیهی است که تنها به ذکر سرنمون های ابتکار آمیز ابن رشد در متن افلاطونی، بسنده می شود.

(الف) مدینه فاضله و امکان تحقق یافتگی این جهانی

«آنچه در اینجا جلب توجه می کند و برماست که آن را بروز دهیم این نکته است که ابن رشد خود را محدود به چارچوبی نکرده بود که افلاطون در ضمن آن عمل می کرد، بل عمل او به گونه ای بود که گویی در نگارش متن [جمهور] سهیم و شریک است، و اگر به جمع آوری آنچه ابن رشد در این مختصرسازی از [اندیشه های] خود آورده بود اقدام کنیم، خواهیم دید که چیزی بالغ بر یک سوم کتاب را شامل می شود.»¹¹

در باب امکان تحقق مدینه فاضله ابن رشد عنوان می کند که امکان تحقق مدینه فاضله در این زمانه و مدن ما ممکن است تا بدین وسیله از یأس افلاطونی برهد: گویی می خواهد این امکان را بدست ابویحیی پیش گفته بوجود آورد.

(ب) زنان می توانند فیلسوف شاه شوند

ابن رشد در بندها 140 تا 144 مختصر، از جمله اموری که بعنوان دلیلی برای ممکن بودن این امر می آورد این است که چون زنان در مدن این زمان

¹¹. سیره و فکر، ص 247

ما(اندلس) تنها برای کارهایی چون غذا درست کردن و تولیدمثل پرورش کودکان اخذ شده اند، استعدادهای آنان محدود شده و گویی چون گیاهان شده اند. در واقع مشاهده و تجربه به ما نشان داده که زنان در بعضی اماکن همراه مردان به جنگ آوری می روند و نیز کارهای سخت را عهده دار می شوند. این مشاهده سبب می شود که قابلیت زنان را همچون مردان دانسته و اقرار کنیم که آنان توانایی فیلسوف و به تبع آن حاکم شدن و حتی فقیه و مجتهد شدن را دارند.

از نظری بُعد انسانی نیز چون زنان و مردان از لحاظ غایت انسانی یکسان اند، بنابراین در افعال انسانی نیز بایسته است که یکسان باشند [بند 140].

ج) یکه دار تسلط [مُستبد] از همه مردمان بنده تر است

«یکه دار تسلط از همه بنده تر است» و هیچ چاره ای جز اشباع شهوات خود ندارد، بل او در غم و اندوه همواره ای گرفتار است. و متأثر از ویژگی او دارای نفسی سست است، او حسود و بیدادگری است که نمی تواند مردم را دوست داشته باشد. «و از آنجایی که این ویژگی ها پیش از تصدی ریاست در [وجود] او بود، تداوم آنها در وی [پس از تصدی ریاست] لزوم می یابد... و این همهدرتوصیف ویژگی این ها [= مستبدان] روشن و آشکار است همانگونه که گفته ایم نه تنها از راه گفتن و نقل کردن که به وسیله مشاهده و دیدن. [بند 354]

آیا منظور ابن رشد منصور الموحدی خلیفه دولت است؟... زیرا اشاره به این که «این ویژگی ها پیش از تصدی ریاست در وجود او بود» آیا قابلیت این تفسیر را ندارد که آنها را راجع به توصیف خلیفه المنصور موحدی قلمداد کنیم؟¹²

نتیجه گیری

بنابراین با تصفح شتابزده تاریخ روشنفکران؛ که خاستگاه های آن در اروپا بود، در مرحله اول ویژگی روشنفکران را - گرایش به اندیشه و تعقل، داشتن موضعی انتفادی از جامعه و به تبع آن سیاست - استخراج کردیم. و هنگامی که تاریخ برآمدن آنان را پیگیری نمودیم، دیدیم که چگونه لوگوف دلیل برآمدن چنین گروهی در اروپای قرون وسطی را (که خاستگاه روشنفکران سده هجدهم اروپا به شمار می آیند) ارتباط با تمدن عربی دانسته بود. به همین خاطر روشنفکران تمدن عربی اسلامی را اصل؛ و غربی در سده های میانه را فرع قرار داده و به دنبال اصل رفته و ویژگی هایش را بروز دادیم. و با مطالعه کتاب **مختصر جمهور افلاطون** که ابن رشد آن را انجام داده بود، دریافتیم که چگونه آن ویژگی های روشنفکران به وسیله این کتاب و بر مختصرساز آن، مطابقت دارد. و این چنین تفسیر قانع کننده و موضوعی از نکبت ابن رشد ارائه کرده و نمونه ای بازر از روشنفکران در تمدن عربی اسلامی را ذکر کرده ایم.

¹². سیره و فکر، ص ۲۵۶

منابع

- 1- الضروری فی السیاسه: مختصر کتاب افلاطون، ابوالولید ابن رشد، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، 2001.
- 2- تهاافتالتهافت، انتصار اللروح العلمیهو تاسیساً لآخلاقیاتالحوار، ابوالولید ابن رشد، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت 2008.
- 3 فصلاللمقال فی تقریر ما بینالحکمهو الشریعهمنا لاتصال، ابوالولید ابن رشد، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، 2007.
- 4- الذیلو التکملهل کتابالموصولوالص_____له، محمد بن محمد بن عبد الملک المراكشی، تحقیقا حسانعباس، بیروت، دارالثقافه، 1973.
- 5- المثقفون فی الحضاره العربیه، محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، 2008.
- 6- ابن رشد سیر هو فکر، محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت، 2007. [این کتاب توسط سید محمد باقر آل مهدی ترجمه شده است]
- 7- رؤیه ابن رشد السیاسیه، فرید العلیبی، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت 2007.

8- اثر ابی رشد فی العصور الوسطی، زینب محمود الخضیری، دارالتنوير، القاہرہ،
1975.

9- نحن التراث، محمد عابد الجابری، مرکز دراسات االوحدہ العربیہ، بیروت، 2006.]
این کتاب توسط سید محمد باقر آل مهدی ترجمہ شدہ و در دو جلد انتشار
یافتہ است]

10- العقلا لسیاس _____ یالعربی:

محددا تہو تجلیاتہ، محمد عابد الجابری، مرکز دراسات االوحدہ العربیہ، بیروت، 2006.

11- درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ابراہیم دینانی، طرح نو، تہران 1385.

12- Averroes on plato's republic. Translated, with an introd.
And notes by Ralph lerner. Ithaca {NY} cornell Vniversity.
Press 1974.

13- Averroes. Commentary on plato's Republic. Edited with
on introd, Translation, and notes by E.I.J. Rosenthal.
Cambridge, UK: Cambridge University press 1956.

ویژگی های روشنفکری

آزاده شعبانی(دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی تربیت مدرس)

چکیده:

در این بحث کوشیده ایم ابتدا چند تعریف مشخص از واژه ی روشنفکر در معنای عام داشته باشیم، چرا که روشن فکر یک صفت یا شخصیت مشخص نیست بلکه می تواند مجموعه ای از صفات و ویژگی های گوناگون با توجه به رویکرد های فلسفی، ادبی، هنری و سیاسی باشد و به گفته ی ادوارد سعید: "روشن فکر موجودی غیرخودی و آدمی است که نمی تواند هم رنگ جماعت باشد"؛ به همین دلیل در ادامه کوشیدیم که با نگاهی به تاریخچه ی روشنفکری در جهان با استفاده از نظرات اندیشمندانی چون ادوارد سعید، ژان پل سارتر، میشل فوکو، نوام چامسکی، موسکا و غیره و از دل تعاریفی که درباره ی روشنفکر ارائه کرده اند ویژگی های مشخصی را برای روشنفکران برشمریم.

تعاریف روشنفکری:

روشنفکری در لغت (در انگلیسی Intellectualism در فرانسه Intellectuelité) و در زبان لاتین (Intelligere) و به معنی تفکیک دو چیز از همدیگر است، به همین دلیل به عنوان روح انتقادگرا و ممیز شناخته می‌شود؛ گاهی در حوزه فلسفه، روشنفکری مترادف با عقل‌گرایی (rationalism) و در واقع به معنای معرفتی است که ناشی از دلیل و استدلال است.¹³ روشنفکر طبقه ای اجتماعی است که ممکن است از هنرمندان تا معلمان را در بر بگیرد و افرادی هستند که درگیر کار ذهنی پیچیده با هدف نشر فرهنگ می باشند. در طول تاریخ روشنفکران همیشه جوامع مدرن خویش را به پیش نمی‌برند و ممکن است حتی جوامع خویش را به عقب پیش ببرند.¹⁴ روشنفکر به مردمی گفته می‌شود که در یک کشور یا جامعه دارای سطح بالای علمی اند و به فرهنگ، سیاست و ادبیات علاقه مندند.¹⁵ ارزش و وظیفه روشنفکران را ایجاد و توزیع دانش و معرفت می‌داند. (Ehrenreich, 1989) روشنفکر گاهی آرایه است، گاهی واسطه و گاهی هم کاتالیزور. (شاتله، 1387: 62)

قشر روشنفکر برای اولین بار از لهستان ظهور کرد. در واقع واژه روشنفکر از ویلهلم فردریش هگل در حدود دهه 1840 گرفته شده است؛¹⁶ تحلیلگران از سقراط به عنوان الهامبخش روشنفکری در تاریخ سخن به میان آورده اند اما مفهوم مدرن آن را با دادخواهی امیل زولا در قضیه دریفوس ربط می‌دهند؛ از دید سقراط روشنفکری باعث می‌شود که فردی که به محض اینکه دریافته باشد که کاری درست و بهترین است را انجام بدهد. و از دید سقراط روشنفکری کلید فلسفه رواقیون است.¹⁷ جمله معروف سقراط: "زندگی بدون آزمون ارزش زیستن ندارد"، از جلوه های مهم عقل فلسفی و بیانگر

¹³ - <http://www.encyclopedia.com/doc/10999-intellectualism.html>

¹⁴ - http://rcin.org.pl/Content/14757/WA303_27644_2010-100_APH-11_o.pdf

¹⁵ - <http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/dictionary/intelligentsia>

¹⁶ - http://rcin.org.pl/Content/14757/WA303_27644_2010-100_APH-11_o.pdf

¹⁷ - <http://lgxserver.uniba.it/lei/foldop/foldoc.cgi?intellectualism>

نخستین حرکت روشنفکری در تاریخ بشر به شمار می رود، "آزمون های انتقادی سقراط" در قالب "پرسش های توأم با پارسایی، دادگری و دلیری" (آرنت، 79: 13: 42) در واقع معطوف به مسئولیت شهروندی و نقد از پدیده "قدرت" بوده است، به همین جهت روشنفکران از همان آوان به عنوان وجدان بیدار جامعه، وظیفه خود را نهبانی از "حقیقت" و "عدالت" در برابر "قدرت" معرفی کرده اند، اما مفهوم "روشنفکر" به معنای "مروج ایده ها" در دوران مدرن تا تعریفی که جولین بندا از "روشنفکر مدافع ارزش های جاودانه"، گرامشی از "روشنفکر ارگانیک"، سارتر از "روشنفکر مسئول"، ادوارد سعید از "روشنفکر رو در رو با قدرت"، پیربوردیو از "روشنفکر خود مختار و خلاق"، ادوارد شیلز از "روشنفکر مجذوب ارزشهای غایی" (لزلی، 1378: 18) و برونو نتل از "روشنفکر سه بُعدی" ارائه کرده اند، همواره در تغییر و تحول بوده است. تحلیلگران با وجود اینکه تنوع رویکردها و مصادیق روشنفکری را مورد تأکید قرار داده اند از وجه مشترک همه آنها نیز سخن به میان آورده اند، وجه مشترک را با تسامح می توان در تعریف آناتول فرانس پیدا نمود که گفته است:

روشنفکران آن گروهی از فرهیختگان جامعه اند بی آنکه تکلیف سیاسی - ورای فعالیتی در محدوده حرفه شان - به آنها واگذار شده باشد، در اموری نیز دخالت می کنند و نسبت به آنها واکنش نشان می دهند که با منافع و مصالح عمومی جامعه بستگی دارد (سعید، 1380: 12) در عصر کنونی با وجود اینکه میشل فوکو به گونه طنز آمیز گفته است "من هرگز با هیچ روشنفکری برخورد نکرده ام" (فوکو، 1387: 74) یا لیوتار با طرح "مرگ روشنفکر" ناکجاآبادگرایی او را ناکارآمد معرفی نموده چیزی از واقعیت و اهمیت آن کاسته نشده است، ولی تحول در جایگاه و منزلت روشنفکر رخداد قابل تأمل به شمار می رود که نه تنها مهم تلقی گردند که در کانون بحث های انتقادی - اجتماعینیز قرار داده شوند.

اما ویژگی های دیگری را نیز روشنفکران تجربه کرده اند مانند: ناکجاآبادگرایی، تعمیم بخشی، هدایت کنندگی، قیاس پذیری متن های اجتماعی، رهبری طلبی، ایدئولوژی سازی، جبهه آرائی؛ "تمامیت بخشی" (آرون، 1382: 4)؛ که همه آنها در شرائط کنونی نه کارساز اند و نه واجد شور انگیزی و جاذبه های منطقی؛ به جهت اینکه دیگر زمان ایدئولوژی های تنومند و پراوازه که تا

چندی پیش پیکره و دور نمای سیاست های بلند پرواز جوامع را برپا می کرد سپری شده است، امروزه گریز از تنش های فکری ایدئولوژی ساز، افسانه آفرین و اسطوره گون ویژگی اصلی روشنفکر عصر ما را تشکیل می دهد؛ با همین اوصاف است که دامن "نقد اجتماعی" را رها نمی کند و به مثابه زبان گویا و رسای جامعه مدنی به نقش خود ادامه می دهد .

علامه طباقه روشنفکر از دید ویتالی تپیکین عبارتند از:

1. تلاش برای رسیدن به ایده آلهای اخلاقی زمانشان، ساخت شخصیت و ایجاد تاکتیک در بیانیه هایشان

2. مغزی فعال و تاکید بر خودآموزی

3. میهن پرستی¹⁸ که بر اساس باور به مردمشان و عشق به سرزمین مادریشان

4. فعالیت سازنده به عنوان بخشی مهم در شیوه زندگی قشر روشنفکر

5. استقلال آرمان برای دستیابی برای آزادی طبق تعریف خود روشنفکران. (Tepikin.2006)

این واقعیت را باید پذیرفت که عصر روشنگری که سده ی هفدهم را نقطه ی عطفی در مسیر تحولات و دگرگونی های جوامع غربی ساخت، فضایی آکنده از «روحیه ی فلسفی»¹⁹ پدید آورد و این به مفهوم مشروعیت یافتن و الزام به ترویج روحیه ی کاوش و ضرورت کسب دانش و معرفت در شکل اجتماعی آن است. بدین روی نگرش عقلانی به پدیده ها، خصلت اجتماعی یافت و گزاره ها و پیش فرض های اجتماعی ماهیت علمی پیدا کرد. در بطن این تحول تاریخی که موسوم به روشنگری است و جوهره ی آن درهم تنیدگی حیثیت فردی انسان و انسانیت اجتماعی او است، شاهد شکل گیری، قوام، تدوام و اعتبار «روحیه ی روشنفکری» هستیم. آنچه غرب را، امروز در جایگاهی متمایز قرار داده است، در واقع وجود گسترده ی این روحیه است که تبلور آن را در تشخص، موقعیت

¹⁸) -patriotism(

¹⁹) -philosophic spirit(

اجتماعی و فرهنگی روشنفکران می یابیم. در هر کشوری که به سرایش می افتد، نخستین نارسایی که هویدا می گردد، در حیطه ی روحیه ی فلسفی است. که این خود به معنای نبود روحیه ی روشنفکری در همه ی گستره ها است. به گواهی تجارب تاریخی، دگرگونیهای اقتصادی و کشمکش های اجتماعی، نخستین نیاز توسعه، وجود روشنفکر و به تبع آن سرزنده بودن روحیه ی روشنفکری در جامعه است. (دهشیار، 1383: 4)

تاریخچه ی روشنفکری در جهان:

اگرچه به طور دقیق نمی توان تاریخ مشخصی را برای پیدایش روشنفکر و پروسه ی روشنفکری معلوم کرد اما در صورتی که برخی از شاخص های وجودی روشنفکر را در نظر بگیریم می توان گفت که در همه ی دوره های تاریخی، افرادی بوده اند که نسبت به اکثریت افراد جامعه ی خود دارای ویژگی های متفاوت بوده اند (ویژگی هایی که آنها را از دیگران و زندگی توده وار، عادی و روزمره جدا کرده و آنها را به طیف روشنفکران نزدیک نموده است). بنابراین می توان آنها را نسبت به موقعیت ساختاری و تاریخی خود روشنفکر قلمداد کرد. مثلاً یکی از مهمترین ویژگی های روشنفکر به اعتقاد اکثر نظریه پردازان داشتن دیدگاه انتقادی و بینش منتقدانه نسبت به پدیده های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... است. البته هدف او از نقد پدیده ها و امور مختلف، مشخص کردن مشکلات و نارسایی ها و حل آنها به نفع اکثریت افراد جامعه است. فعالیت او برای برجسته کردن نام خود و یا افزون بر مال و مقام و موقعیت خود نیست. روشنفکر واقعی قطعاً به دنبال شهرت و مال و مقام نیست و هر وقت به دنبال آنها افتاد و علم و آگاهی خود را که یک پدیده ی کلی است به چنین چیزهایی جزئی بفروشد، خود به خود با روشنفکری خداحافظی کرده و از دایره ی شمول روشنفکری خارج می شود. او از قهرمان پروری و قهرمان سازی به شدت متنفر است. او نه تنها برده و اسیر ویژگی های منفی خود نیست بلکه غلام حلقه به گوش هیچ مقام و شخصیتی هم نیست. او ابزار دست هیچ کس و هیچ چیز در هیچ کجای جهان نیست. عشق او خدمت به همه ی انسان هاست. او با کسی دشمنی ندارد اگرچه همواره از طرف برخی از افراد به عنوان دشمن به او نگریسته می شود. در صورتی که این ویژگی مهم (نقد هرآنچه هست) را برای روشنفکر در نظر بگیریم شاید

سابقه ی وجودی آن به قدمت سابقه ی وجود انسان هاست، روشنفکر معتقد به شک مثبت است. او نسبت به قبول واقعیات با احتیاط و دیده ی شک می نگرد ولی این شک باعث نمی شود که بی جهت چیزی را رد کند و یا به آن خصومت ورزد اما هیچ چیز را بدون دلایل و علل (منطقی، علمی، عقلایی و اخلاقی) هم قبول نخواهد کرد. بنابراین اگرچه سابقه ی تاریخی آن با پیدایش انسان ها یکی است اما به طور علمی و کاربرد گسترده، مفهوم روشنفکر به اواخر قرن 19 میلادی بر میگردد. از نظر مکانی اروپا و کشور فرانسه را مهد پیدایش آن می دانند. ریشه ی مفهوم روشنفکر به معنی امروزی آن را شاید در روند دادگاهی یافت که در آن آلفرد دریفوس (افسر یهودی تبار در ارتش فرانسه که به ناحق، به خیانت به ارتش فرانسه و جاسوسی برای آلمان متهم شد) محکوم و محاکمه گردید. (بروجردی، 1377: 43-44)

دریفوس در 15 ماه اکتبر سال 1894 به جرم خیانت مذکور دستگیر و در دسامبر همان سال محکوم به تبعید ابدی در جزیره ی شیطان در ناحیه ی گویان واقع در شمال شرقی آمریکای جنوبی شد. پس از حدود 5 سال و کشف اسنادی جدید که حاکی از بی گناهی دریفوس بود، ماجرای محاکمه ی وی به یک مسئله ی سیاسی و همه گیر تبدیل شد. در این رابطه امیل زولا (یکی از اندیشمندان فرانسه) نامه ای سرگشاده به رییس جمهور وقت فرانسه (آقای فور) نوشت با عبارت و عنوان «من متهم می کنم». او ارتش و دادگستری را به اعمال خلاف قانون متهم کرد، که در یکی از روزنامه های وقت فرانسه چاپ شد و حدود دویست هزار نسخه از آن به فروش رسید. زولا را به خاطر این نامه محاکمه و به یک سال زندان و پرداخت سه هزار فرانک محکوم کردند. بعد از انتشار نامه ی زولا بیانیه ای با امضای حدود سیصد نفر از نویسندگان، هنرمندان و دانشمندان فرانسه در همان روزنامه به چاپ رسانده شد و این بیانیه در نزد افکار عمومی به بیانیه ی روشنفکران شهرت یافت که ارتش و دادگستری آن زمان فرانسه را ناگزیر به عقب نشینی و تجدید نظر در رای خود کرد و جایگاه ویژه ای به روشنفکران فرانسه بخشید و نقش و نفوذ آنان را در جامعه و افکار عمومی گسترش داد. (سعید، 1380: 11)

این بیانیه به استواری بیشتر روشنفکران و هویت اجتماعی و همچنین مسئولیت مشترک آنها کمک فراوان کرد. زیرا متفکران و هنرمندان برجسته ی کشور از جمله : امیل دورکیم، آنتول فرانس، آندره ژید، کلود مونه، مارسل پروست، رومن رولان، امیل زولا و... به جای کرنش در برابر ارتش، دادگستری، هیات حاکمه و حتی تعصبات عامه ی مردم نسبت به یک فرد یهودی، با کمال شهامت نسبت به یک محاکمه ی ناعادلانه آشکارا به دفاع از دریفوس برخاستند. (بروجردی، 1377:

43-44)

آن روشنفکران به خاطر دفاع از یک فرد، که آن هم از نظر نژادی و قومیت با اکثریت مردم فرانسه متفاوت بود، صدای اعتراض و داخواهی سر دادند و این مورد نشان می دهد که روشنفکر ضد خیانت و طرفدار انسانیت است. طرفدار انسان در هر کجای دنیا که باشد و ضد خیانت از طرف هر کس که باشد. از روی همین ماجرا می توان پرسید آیا آنها که امروزه ادعای روشنفکری دارند از کدام خیانت شکایت کرده اند و به کدام انسانیت گردن نهاده اند؟ می توان پرسید که آیا روشنفکران که ادعایشان گوش جهانیان را کر کرده است از قالب تعصبات، گرایش ها و وابستگی ها بیرون آمده اند، یا با آن گرایشات هنوز نسبت به دیگران سوگیری منفی می کنند و ادعای روشنفکری بر پیشانی آنان یک برجسب در وغین بیش نیست و به قول ژان پل سارتر آنها روشنفکری قلبی بیش نیستند. از لحاظ تاریخی باید گفت که روشنفکران محصول پیدایش فلسفه های مبتنی بر شک و تردید نسبت به عقاید سنتی بوده اند. به این معنی در تاریخ اروپا اومانیسم ها (انسان گراها) از نخستین گروه های روشنفکری محسوب می شوند. در عص رنسانس هم، راسیونالیسم (عقل گرایی) و روشنگری و جامعه ی روشنفکری در اروپا گسترش یافته بود. به طور کلی روشنفکران در غرب محصول روند سکولاریسم (دنیوی شدن)، جنبش اومانیسم (انسان گرایی) و لیبرالیسم (آزادی خواهی) بودند. می توان گفت که نخستین بار در انقلاب فرانسه کوشیدند اندیشه های خود را جامه ی عمل بپوشانند. عقل گرایی یکی از مهم ترین ویژگی های فکری روشنفکران در اروپا بود. آرمان های روشنفکران در آغاز به صورت لیبرالیسم، راسیونالیسم، و سوسیالیسم تجلی یافت. (بشیری، 1377: 247-249)

ویژگی های روشن فکران:

با توجه به تعاریفی که اندیشمندان مختلف ارائه کرده اند برخی از ویژگی های روشنفکران عبارتند از:

- نقد سنت و فراتر رفتن از چارچوب های رایج
- خود آگاهی و احساس مسئولیت
- روشنفکر، وجدان آگاه جامعه ی مدنی
- استقلال روشنفکران و پرهیز از اطاعت بی چون و چرا
- آگاهی از تضاد موجود بین جستجوی حقیقت عملی و ایدئولوژی مسلط
- جستجوی ارزش های متعالی:
- روشنفکران، نخبگانی در جستجوی خیر عموم
- روشنفکران مسئولیت مستقیم در امور عملی دارند
- ایجاد تزلزل در عادات و شیوه های عمل و اندیشیدن
- روشنفکران، مدافعان حق و عدالت

نقد سنت و فراتر رفتن از چارچوب های رایج:

روشنفکران بر طبق تعابیر گوناگون کسانی هستند که از چارچوب های سنتی در هر زمینه فراتر می روند، ارزش های جدید ایجاد می کنند و یا به ارزش های قدیم جامعه ای نو می پوشانند، دستگاه های فکری جدید برای تبیین وجوه مختلف زندگی عرضه می کنند، با به کار گیری اندیشه و قدرت انتقادی به حل مسائل و مشکلات عملی می پردازند فلسفه های جدیدی برای زیستن می پردازند، از وضع موجود اجتماعی و سیاسی انتقاد می کنند و به طور خلاصه از چنبر چارچوبهای رایج در اندیشه، فرهنگ، علم و هنر بیرون می روند. (بشیریه، 1377: 247) در کشورهایی که در فرایند گذار به سوی سرمایه داری و جامعه ی صنعتی قرار دارند نقش اصلی روشنفکران نقد جامعه ی سنتی و تمهید شرایط برای حصول به جامعه ی مدرن بوده است. روشنفکران این کشورها از

لیبرالیسم، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، پوپولیسم و ترکیبات پیچیده ای از چنین ایدئولوژی هایی دفاع کرده اند. ایدئولوژی های روشنفکری در این جوامع ضرورتاً آمیزه ای از عناصر گوناگون و گاه متعارض است. بسیج سیاسی توده ها با مفاهیمی که خارج از متن سنت های جامعه قرار دارد اغلب دشوار است. بنابراین روشنفکران می کوشند محتوای ایدئولوژی مدرن را در قالب مفاهیم و صور سنتی عرضه کنند تا توانایی بسیج فکری را بالا ببرند. فعالیت روشنفکران در این گونه جوامع کمتر به صورت مشارکت مستقیم در قدرت سیاسی و بیشتر از طریق تاثیر بر افکار عمومی، به راه انداختن جنبش های فکری و اجتماعی و احزاب سیاسی و پرورش مردان عمل ظاهر می گردد. پیدایش روشنفکران جدید در جوامع سنتی خود یکی از مظاهر عمده ی تحول در این جوامع بوده است. روشنفکران در این جوامع تحت تاثیر گسترش نفوذ فکری و فرهنگی تمدن غرب رشد یافتند و نخست در حوزه های فرهنگی و فکری و سپس در حوزه ی اجتماعی و سیاسی اهمیت پیدا کردند. (بشیریه، 1377: 255)

خود آگاهی و احساس مسئولیت:

روشن فکر کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی ای که در آن است خود آگاهی دارد و این «خود آگاهی» جبراً و ضرورتاً به او احساس مسئولیت بخشیده است؛ (شریعتی، 1384: 13) گرچه ممکن است روشنفکران به صورت فعال علیه وضع موجود اعتراض نکنند، اما همواره به مقتضای کار فکری خود وضع موجود را در مقایسه با اوضاع خیالی بهتری ناخوشایند می یابند و خواهان میزانی از دگرگونی می شوند. به سخن دیگر روشنفکر همواره وضع موجود را با وضع دیگری که براساس اصول مجرد در ذهن خود تنظیم کرده است مقایسه می کند و مقایسه همیشه منشا نارضایتی است. (بشیریه، 1377: 249)

روشن فکر، وجدان آگاه جامعه ی مدنی:

مفهوم روشنفکر به افرادی اشاره داشت که کارشان فکر کردن و شریک کردن دیگران در افکارشان بود. با شروع مدرنیته حضور روشنفکران به عنوان یک گروه اجتماعی که با تکیه به آرمان های

عدالانه و اخلاقی، گستاخی قدرت را افشا می کردند و به عنوان «وجدان آگاه» جامعه ی مدنی سخن می گفتند. (جهانبگلو، 1374: 61)

استقلال روشنفکران و پرهیز از اطاعت بی چون و چرا

ادوارد سعید می گوید: بحث من این است که روشنفکران افرادی اند با حرفه ای مربوط به هنر تجسم، خواه این هنر صحبت کردن باشد، خواه نوشتن، تدریس کردن و یا ظاهر شدن در صفحه ی تلویزیون. من فکر میکنم که حقیقت اصلی این است که روشنفکر فردی است با یک قوه ی ذهنی وقف شده برای فهماندن، مجسم کردن و تبیین یک پیام، یک نظریه، یک رویه، فلسفه یا اندیشه، هم برای همگان و هم به همگان. (سعید، 1380: 43) ادوارد سعید معتقد است که هیچ انقلاب عظیمی در تاریخ معاصر بدون روشنفکران به وقوع نپیوسته هم چنین هیچ جنبش ضدانقلابی نیز بدون حضور روشنفکران پا نگرفته است. (سعید، 1380: 42) نظام اخلاقی و اصول اخلاقی روشنفکر نباید از نوعی جعبه ابزار مهر شده تشکیل شده باشد که یک سویه می گذرد و عمل می کند و موتوری آن را تقویت می کند که فقط یک تک منبع سوخت دارد، روشنفکر باید به سیر و سلوک بپردازد، باید فضایی در اختیار داشته باشد که در آن بایستد و به آمریت پاسخ دهد، زیرا اطاعت بی چون و چرا در دنیای امروز یکی از بزرگترین تهدیدها برای یک زندگی روشنفکرانه ی اثربخش و اخلاقی به شمار می آید. (سعید، 1380: 170)

آگاهی از تضاد موجود بین جستجوی حقیقت عملی و ایدئولوژی مسلط

ژان پل سارتر معتقد است که روشنفکر کسی است که در وجود خودش و در جامعه به تضاد موجود بین جستجوی حقیقت عملی (با همه ی معیارهایی که دارد) و ایدئولوژی مسلط (با سیستم ارزش های سنتی اش) آگاهی پیدا می کند. (سارتر، 1380: 65-66) سارتر معتقد نیست که روشنفکر نوعی شاه-فیلسوف تنها و بی تفاوت است که باید وی را به همان صورتی که هست پذیرفت و ستایش و تکریمش کرد. برعکس روشنفکر کسی است که نه تنها دائماً در معرض درخواست های جامعه خویشتن است، بلکه در معرض تعدیل های اساسی و قابل توجهی نیز قرار دارد که در وضعیت

روشنفکران به عنوان اعضای یک گروه مشخص و قابل رویت رخ می دهد. (سعید، 1380: 116) ادوارد سعید می گوید که من به خاطر نمی آورم که سارتر هرگز گفته باشد روشنفکر باید ضرورتاً خارج از دانشگاه باقی ماند، وی گفته است که روشنفکر هرگز روشنفکر تر از زمانی نخواهد بود که جامعه او را به محاصره درآورده، به ریشخند گرفته و احاطه کرده و وی را به هر صورتی که می خواهد در می آورد، زیرا در چنین زمان و بر همین پایه است که کار روشنفکری پی ریزی می شود. زمانی که سارتر از پذیرفتن جایزه ی نوبل ادبی در سال 1964 سرباز زد، دقیقاً عملی را در راستای اصولی انجام داد که به آنها معتقد بود. (سعید، 1380: 117)

جستجوی ارزش های متعالی:

ژولین بندا اصطلاح مذهبی «روحانیون» را برای روشنفکرها به کار می برد و تمایزی بین آنها و عوام الناس قائل می شود، عوام الناس در جست و جوی منافع و لذات مادی هستند و روشنفکرها برخلاف آنان درصدد یافتن ارزش های متعالی می باشند و منافع مادی را توجهی ندارند و به همین سبب روشن فکر از نظر او اعلام می کند که «قلمرو من جهان خاکی نیست.» (سارتر، 1380: 36)

روشنفکران، نخبگانی در جستجوی خیر عموم

گائتانو موسکا²⁰، علاوه بر بحث در مورد نخبگان مفهوم روشنفکر را نیز به مطالعه گرفته است. موسکا روشنفکران را گروهی کمابیش مستقل به شمار می آورد که میان بورژوازی و پرولتاریا ایستاده اند و می توانند هسته ی یک گروه نخبه ی جدید و شایسته تر را تشکیل دهند. موسکا در کتابش نظریه ی حکومت²¹ آرزو می کند و اظهار می دارد، اگر یک طبقه ی اجتماعی وجود داشته باشد که حاضر شود «ولو برای مدتی» منافع خصوصی خویش را کنار بگذارد و بتواند با وارستگی لازم «خیر عموم» را در نظر بگیرد، این طبقه یقیناً همان طبقه ای است که به واسطه ی آموزش های فکری سخت خویش دارای عناصر مساعد برای اصالت منش، افقهای وسیع فکری و توانایی های گسترده می

²⁰ - Mosca

²¹ - Teorica die Govemi

باشند. آن طبقه و فقط آن طبقه است که آزادان، خیر حال را برای دفع شر آینده قربانی خواهد کرد. (که منظور او از این طبقه ی جدید همان روشنفکران است) (باتامور، 1377: 87)

روشنفکران مسئولیت مستقیم در امور عملی دارند

شومپیتر روشنفکر را مردمی میدانند که قدرت کلمات نوشته شده و گفته شده را اداره می کنند و یکی از تفاوت‌های آن با مردم عادی این است که مسئولیت مستقیم در امور عملی دارند؛ در جوامع صنعتی پیشرفته طبقه ای از روشنفکران که خودشان را در جهت از بین بردن رهبری، چالش با حاکمیت، و آشکارسازی نامشروع بودن نهادهای ایجاد شده و رفتار متضاد در برابر افزایش تعداد تکنوکرات ها می باشد. (Crozier, Huntington and Watanuki-1975: 6-7)

ایجاد تزلزل در عادات و شیوه های عمل و اندیشیدن

فوکو می گوید: واژه ی روشنفکر به نظرم غریب می آید. من هرگز با هیچ روشنفکری برخورد نکرده ام. کسانی را دیده ام که رمان می نویسند. افراد دیگری که بیماران را مداوا می کنند. گروهی که در زمینه ی اقتصاد مالم می کنند و گروه دیگری که موسیقی الکترونیک می سازند. کسانی که تدریس می کنند، کسانی که نقاشی می کنند و کسانی که درست نفهمیدم که اصلا کاری می کنند یا نه. اما روشنفکر هرگز.

در عوض، آدم های بسیاری را دیده ام که از روشنفکر صحبت می کنند و من از فرط گوش دادن به آنها، تصویری از آن چه این جانور می تواند باشد برای خود ساخته ام. کار دشواری نیست، روشنفکر کسی است که مجرم و گناهکار است. تقریباً گناه همه چیز به گردن او است، گناه صحبت کردن، سکوت کردن، هیچ کاری انجام ندادن، دخالت کردن در همه چیز و ... خلاصه روشنفکر موضوعی است برای قضاوت، حکم، محکومیت، طرد و... (فوکو، 1387: 74)

فوکو می گوید: نقش روشنفکر این نیست که به دیگران بگوید چه باید بکنند. روشنفکر به چه حقی می تواند چنین بکند؟ و به یاد آورید تمام آن پیشگویی ها، نوید ها، حکم ها و برنامه هایی که

روشنفکران در دو سده ی گذشته بیان کردند و اکنون اثرها و نتیجه هایشان را می بینیم. کار روشنفکر این نیست که اراده ی سیاسی دیگران را شکل دهد؛ کار روشنفکر این است که از رهگذر تحلیل هایی که در عرصه های خاص خود انجام می دهد، امور بدیهی و مسلم را از نو مورد پرسش و مطالعه قرار دهد، عادت ها و شیوه های عمل و اندیشیدن را متزلزل کند، آشنایی های پذیرفته شده را بزدايد، قاعده ها و نهادها را از نو ارزیابی کند، و بر مبنای همین دوباره مسئله کردن²² (که در آن روشنفکر حرفه ی خاص روشنفکری اش را ایفا می کند) در شکل گیری اراده ی سیاسی (که در آن می بایست نقش شهروندی اش را ایفا کند) شرکت کند. (فوکو، 1387: 210)

روشنفکران، مدافعان حق و عدالت

نوام چامسکی روشنفکران خودشان را به عنوان مدافعان حق و عدالت اند و مقابله کننده با قدرت و شر می دانند.²³

نوام چامسکی روشنفکران را به دو دسته تقسیم می کند: 1- "روشنفکران تکنوکرات و سیاست گرا"، مسئول، جدی و سازنده . 2- روشنفکران ارزش گرا که در راستای به چالش کشیدن حکومت عمل می کنند.²⁴

نتیجه گیری:

ما با استفاده از نظریات صاحب نظران و تعاریفی که اندیشمندان درباره ی مفهوم روشنفکری ارائه کرده اند به این نتیجه رسیدیم که تقریباً غریب به اتفاق بر سر ویژگی هایی چون : - نقد سنت و فراتر رفتن از چارچوب های رایج - خود آگاهی و احساس مسئولیت - روشنفکر ، وجدان آگاه جامعه ی مدنی - استقلال روشنفکران و پرهیز از اطاعت بی چون و چرا - آگاهی از تضاد موجود بین

²² -Reproblematiation

²³ -<http://andrewgavinmarshall.com/2012/04/13/571/>

²⁴ -<http://www.ditext.com/chomsky/is.html>

جستجوی حقیقت عملی و ایدئولوژی مسلط - جستجوی ارزش های متعالی - در جستجوی خیر عموم بودن - مسئولیت مستقیم در امور عملی - ایجاد تزلزل در عادات و شیوه های عمل و اندیشیدن و مدافع حق و عدالت در تعریف مفهومی به نام روشنفکر اجماع نظر دارند

منابع:

- 1- لزی جانسون (1378). منتقدان فرهنگ، ترجمه ضیاء موحد، تهران: نشر طرح نو.
- 2- آرت هانا (1379). اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- آرون ریمون (1382). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 3- سارتر ژان پل (1380). در دفاع از روشنفکران، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران: انتشارات نیلوفر. سعید ادوارد (1380). نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی .
- 4- فوکو میشل (1387). ایران روح یک جهان بی روح و 9 گفتگوی دیگر، ترجمه نیکو سرخوش - افشین جهانزاده، تهران: نشر نی .

5- دهشیار، حسین (1383) چارچوب نظری کارکرد و نقش روشنفکر، نشریه ی اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره 207 و 208

6- بروجردی، مهرزاد (1377) روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه ی : جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزانه روز

7- بشیریه، حسین (1377) جامعه شناسی سیاسی، تهران، نشر نی

8- باتامور، توماس برتون (1377) نخبگان و جامعه، ترجمه ی علیرضا طیب، تهران، نشر شیرازه

9- شاتله، فرانسوا (1378) روشنفکر و جامعه، ترجمه ی: رضا سید حسینی، نشریه زیبا شناخت، شماره 1

10- شریعتی، علی (1384) از کجا آغاز کنیم؟، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی شریعتی.

11- جهانبگلو، رامین (1374) مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، تهران: نشر مرکز

Tepikin, V. (2006). *Culture and intelligentsia*. Ivanovo: Ivanovo University 12-

Ehrenreich, B. (1989). *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*. New York: Harper Collins

13- Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington and

Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy*, (Report on the Governability of Democracies to the Trilateral

Commission, New York University Press, 1975), pages 6-7.

دوماهنامه سیاست

سال اول ، شماره 1، دی و بهمن 1392

در آمدی تئوریک بر سرچشمه تعارضات سیاسی در ایران

سجاد امیدپور (دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران)

موضوع و مسئله ای که تلاش دارم در این فرصت کوتاه به آن بپردازم، سرچشمه و منشأ تعارضات سیاسی در ایران، پس از انقلاب اسلامی و بخصوص بعد از انتخابات سال 76 می باشد. نخستین نکته ایی که می بایست بیان کنم این است که اصولاً تعارضات سیاسی در ایران را از نظرگاه های متفاوت و گاه متعارض می توان تحلیل نمود. عده ای این تعارضات را از دیدگاهی نخبه گرایانه مورد بررسی قرار داده اند؛ بر این اساس اصولاً سرچشمه ی تعارضات، نه مبانی فکری که عموماً نزاع بر سر به دست آوردن منابع قدرت می باشد. در این دیدگاه دو طیف اصلاح طلب و اصول گرا (محافظه کار) به لحاظ تئوریک با هم اختلاف چندانی ندارند و تلاش آنها صرفاً معطوف به کسب قدرت است. ساختارگرایی، گزینش عقلانی، انواع دیدگاه های مارکسیستی، هنجارگرایی و... از جمله پارادیم های روش شناختی دیگری می باشند که میتوان مسئله ی منشأ تعارضات سیاسی در ایران را در قالب آنها بررسی نمود.

نکته ی دیگری که باید در مدخل بحث به آن پردازم پیرامون قدرت تبیین پارادایم ها ی فوق الذکر است. در تحلیل علمی به نظر می رسد به لحاظ روش شناختی در عصری قرار داریم که میتوان از آن با عنوان "پسا پوپریسم" یاد نمود. رهیافتی که یکی از بزرگترین متفکرین روش شناختی، کارل پوپر؛ تحت عنوان ابطال پذیری مطرح نمود اکنون با چالشهای جدی روبرو می باشد. بر این اساس آنچه که اکنون در قالب روش شناسی، مهم جلوه می کند این است که برآستی کدام پارادایم یا روش کلان؛ قدرت تبیین بیشتری برای بررسی مسائل، پدیده ها و تحولات اجتماعی دارد؟ آنچه که از فحوای این سوال مطروحه بر می آید این است که هیچ مدل روش شناختی را نمی توان تماما ابطال یا قبول نمود؛ بنابراین قدرت رهیافت ها در تبیین مسائل اجتماعی، ملاک توجه بیشتر به آن هاست. ناگفته پیداست آنچه که در این فرایند عامل برانگیختن توجه صاحب نظران می شود، انسجام گزاره ها و توان ارائه یک رابطه علی معقول می باشد. رهیافتی که نگارنده این سطور برای تحلیل سرچشمه تعارضات سیاسی در ایران در نظر گرفته است، رهیافت **تفسیر گرایی** می باشد. در این راستا ابتدا لازم می دانم مفروضات این رهیافت را که مرتبط با موضوع تحلیل است مطرح نمایم:

مفروضات:

- ذهنیت کنش گران سیاسی بیشترین تاثیر و تعیین کنندگی را در ارتباط با رفتار و کنش سیاسی آنان دارد.

- خواستگاه و دلایل هر کنش سیاسی را باید در ذهنیت و فهم کنشگران از مسائل سیاسی جستجو کرد.
- کنش گران سیاسی افرادی هستند صاحب رای و نماد اندیش که بر مبنای درک و فهم و حاجت خویش عمل میکنند.
- از طریق فهم اجزاء تفسیر کنشگران و پی بردن به هماهنگی منطقی آن اجزاء، می توان به تاثیر ذهنیت آنها بر کنش های سیاسی شان پی برد.

مفاهیمی که در مطالعه ی اجمالی استعمال شده ان عبارت اند از:

مفاهیم:

ذهنیت: مجموعه باورها، ارزش ها و انگاره های حاکم در ذهن فرد که به کنش او جهت می دهد.

هماهنگی: در قالب پارادایم تفسیرگرایی، ارتباط منطقی میان اجزا تفسیر افعال فرد را هماهنگی گویند.

محافظه کاران: جریان سیاسی در ایران که پیرامون مفهوم ولایت مطلقه فقیه و اختیارات او دست به کنش سیاسی می زنند. طرفداران این جریان، معتقد به اختیارات نامحدود ولی فقیه (الا حدود شرعی) و شرعی بودن این اختیارات می باشند.

اصلاح طلبان: جریانی سیاسی که در ایران پس از انتخابات سال 1376 ظهور یافت. طرفداران این جناح سیاسی بیش از هر چیز بر مفاهیم دموکراتیک و توسعه و پیشرفت تاکید می کنند.

تعارضات سیاسی: عدم تفاهم و چالش بر سر چگونگی توزیع ، میزان و منابع قدرت سیاسی را در ادبیات علوم سیاسی، تعارضات سیاسی تعریف کرده اند.

با توجه به مفروضاتی که گفته آمد، اکنون می توان سوالی که از درون موضوع مورد بحث، در قالب رهیافت تفسیرگرایی قابل طرح است را بدین گونه بیان نمود:

ذهنیت های دو جریان اصلاح طلب و محافظه کار ، در ایران پس از انقلاب اسلامی؛ چگونه به ایجاد تعارضات سیاسی میان این دو گروه انجامیده است؟

سولات فرعی:

- ذهنیت اصلاح طلبان و محافظه کاران از مقوله ی مدرنیته چگونه باعث شکل گیری تعارضات سیاسی شده است؟
- باورهای دو جریان اصلاح طلب و محافظه کار پیرامون **استبداد**، چگونه بر تنش های سیاسی مابین این دو گروه تاثیر گذاشته است؟

- انگاره های ذهنی دو جریان اصلاح طلب و محافظه کار راجع به مفهوم و خاستگاه **قانون** و قانون گذاری، چه تاثیری بر شکل گیری تعارضات سیاسی بین این دو جریان داشته است؟

پیرامون سوال اول باید بیان نمود که اصولاً جریان محافظه کار از مدرنیته برداشتی محتاطانه داشته و آن را به عنوان دست آورد دارالکفر و توطئه ایی حساب شده یا حداقل بالقوه از سوی غربیان برای گرفتن هویت دینی مسلمانان می داند. این جریان اگرچه با احتیاط به دستاوردهای تکنولوژیک غرب می نگرد اما در تحلیل نهایی چندان تمایزی بین چهره ی ژانوسی تجدد قائل نمی شود. اگرچه بسیاری از متفکرین بر این باورند که نمی توان بین وجوه تمدن غرب تمایز قائل شد و در برخورد با آن گزینشی عمل نمود، اما جریان اصلاح طلب با برداشتی منفک از مدرنیته، بین دو چهره ی تکنولوژیک و فکری غرب تفاوت قائل می شود. این جریان با پذیرش قطعی چهره ی تکنولوژیک غرب بسیاری از وجوه فکری آن از جمله دموکراسی و مشتقات آن مانند: مجلس، قانون اساسی و... را نیز می پذیرد (اگرچه بسیاری بر این باورند که اصولاً این وجوه در اسلام ناب نیز وجود داشته و دارد). بنابراین به نظر می رسد در یک نگاه کلی اصلاح طلبان به مقوله مدرنیته با دیدی مثبت می نگرند، حال آنکه اگر مدعی نگاه کاملاً منفی محافظه کاران به مدرنیته نشویم، حداقل باید اظهار نمود که آنها مقوله ی مدرنیته را تهدیدی بالقوه در نظر میگیرند که هر آن، قابلیت بالفعل شدن را داراست. این تفاوت در برداشت **از فرا روایت**

مدرنیته در عرصه عمل به تفسیر های متفاوت و گاه متعارض، از وجوه تکنولوژیک و بخصوص فکری آن منجر شده است؛ لذا بسیاری از تعارضات سیاسی از اینجا ناشی میشود.

در پاسخ به سوال دوم کوتاه سخن می توان گفت که جریان اصلاح طلب متأثر از افکار علامه نائینی در عصر مشروطه، استبداد را در هر شکلش مانع از رشد و توسعه بشری دانسته و آن را از قضا با دلایل شرعی در هر قالبی رد میکند. استبداد مولد جهل و جهل باز تولید کننده آن در نظر گرفته می شود. این جریان عدم نظارت و عدم توان مردم در پایین کشیدن حاکم و محدود کردن او را در هیچ وجهی (اعم از عرفی و دینی) نمی پذیرد. حال آنکه جریان محافظه کار اصولاً قائل به تمایز دو نوع استبداد دینی و غیر دینی نیست، بدین معنا که آنان اساساً ولایت مطلقه فقیه را در این چارچوب تحلیل نمی کنند، بنابر نظر آنان ولایت فقیه همان ولایت رسول الله می باشد. لذا اطلاق عنوان مستبد بر ولایت مطلقه فقیه محلی از اعتنا ندارد، چنان که به طریق اولی در مورد رسول خدا چنین است. بنابراین جامعه اسلامی در عصر غیبت نیازمند زعیمی کاردان و مورد قبول حضرت ولی عصر(ع) می باشد تا جامعه را به کمال مقصود رهنمون شود. بنابراین به طور کلی استبداد از جمله مفاهیمی می باشد که در دوران مدرن معنا یافته است. در این صورت به خوبی می توان درک نمود که یک جریان، حداقل به لحاظ تئوریک مفهوم استبداد را در قالب دینی به رسمیت نمی شناسد و جریانی دیگر به شدت از آن برحذر است. در نتیجه تفاوت در برداشت از استبداد عملاً گروهی را در مقابل ولایت

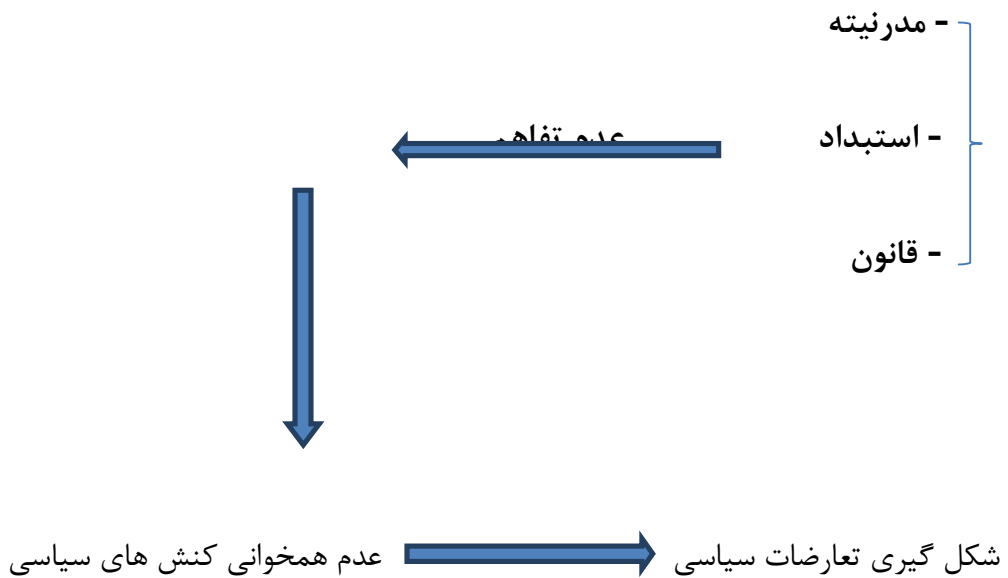
مطلقه فقیه قرار داده و گروهی دیگر را بر گرد او جمع نموده است، لذا بخشی از تعارضات سیاسی از تفاوت در تفسیر مفهوم استبداد ایجاد می شود.

در مقام پاسخگویی به سوال سوم به نظر می آید بیش از هر چیز تعارضات سیاسی دو جریان محافظه کار و اصلاح طلب در ایران بر آمده از تفاوت در فهم و تفسیر از قانون و خاستگاه آن می باشد. اصلاح طلبان قانون را بر آمده از حوزه "اباحه" می دانند که در مورد آن حکم شرعی موجود نمی باشد. حوزه اباحه اشاره به منطقه ایی از فقه دارد که در آن فرد متشرع، دارای حق است و نه تکلیف صرف. بر این اساس قوانین موضوعه که در راستای حق افراد (و نه تکلیف آنان) وضع می شوند مشروعیت خود را از مردم به عنوان واضعان آن می گیرد. به اعتقاد آنان در اینجا عموم مردم میتوانند در امر قانون گذاری شرکت نمایند. اما بسیاری از محافظه کاران وضع قانون را مختص شارع مقدس می دانند. بر این اساس قانون گذاری در حوزه اباحه که در مورد آن حکم شرعی وجود ندارد را نباید به عهده مردم گذاشت زیرا عموم مردم نمی توانند در مورد یک موضوع به اجماع کامل برسند، بنابراین حاکم اسلامی (ولایت مطلقه فقیه) در اینجا به نمایندگی از شارع مقدس قانون گذاری می کند. ائذ این دیدگاه، اگر افرادی به نمایندگی از مردم وضع قانون نمودند، قانون وضع شده در حقیقت مشروعیت خود را از حاکم اسلامی (ولی فقیه) می گیرد و نه بالعکس. اتفاقاً در همین جا "فقه مصلحت" ظهور پیدا میکند. همچنین بحث حکم حکومتی بر آمده از این دیدگاه (مصباح، جوادی آملی و شهید صدر) است. بنابراین اختلاف در مورد حق ولی فقیه پیرامون بیان حکم حکومتی بر آمده از این تفاوت در

برداشت از خواستگاه قانون و قانون گذاری می باشد. کوتاه سخن آنکه، تفاوت در فهم و تفسیر از قانون و خواستگاه آن مبداء بسیاری از تعارضات ریشه دار سیاسی بین دو جریان اصلاح طلب و محافظه کار می باشد. در تحلیل نهایی می توان مدل زیر را برای فهم بیشتر رابطه ی متغیرهای مطالعه ارائه نمود.

رابطه علی:

عدم ذهنیت و برداشت مشترک از مفاهیم کلان:



سال اول ، شماره 1، دی و بهمن 1392

تعامل روشنفکران با مردم در آستانه انقلاب اسلامی

آزاده شعبانی (دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی تربیت مدرس)

چکیده

اینکه روشنفکر کیست و چه وظیفه ای برعهده دارد؟! از جمله سوالاتی است که ما کوشیده ایم در میان نظرات اندیشمندان مختلف برای یافتن پاسخ آن بکوشیم؛ نظرات مختلف و حتی گاه متضادی در تعریف کیستی روشنفکر و نقش و جایگاه او وجود دارد، اما می توان گفت که همه در این باره اتفاق نظر دارند که روشنفکر باید به عنوان یک روح عصیان گر و در عین حال اصلاح طلب، نقشی میانی در حد فاصل میان توده و حکومت ایفا کند، البته بحث ما در اینجا بررسی مفهوم روشنفکر به طور کلی نیست بلکه ما کوشیده ایم که تعامل روشنفکران ایرانی با مردم در آستانه ی انقلاب ایران را بررسی کنیم و به همین دلیل هم گونه های مختلف فکری که در آستانه ی انقلاب اسلامی عنوان روشنفکری را یدک با خود به همراه داشته اند را برگزیدیم و شیوه ی تعامل آنها با مردم را در نظر داشتیم، شخصیت هایی از مذهبی و غیر مذهبی تا روحانی و غیر روحانی که به دلیل داشتن صفاتی که برخواهیم شمرد در ذیل عنوان روشنفکری قرار داده می شوند.

در ابتدای بحث باید بدانیم روشنفکر به چه کسی گفته می شود، روشن فکر کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی ای که در آن است خودآگاهی دارد و این « خودآگاهی » جبراً و ضرورتاً به او احساس مسئولیت بخشیده است؛ (شریعتی، 1384: 13) و فردی است که در زمینه های سیاسی، اجتماعی و فلسفی خلاقیت داشته، به تولید فکر پرداخته، اندیشه ی خود را برای عملی شدن برخی دگرگونی ها و حل مشکلات جامعه عرضه کرده و به نقد وضع موجود می پردازد و تاحدودی استقلال شغلی از نظام سیاسی دارد. (سرایبی و هاشم زهی، 1381: 82)

روشنفکران بر طبق تعابیر گوناگون کسانی هستند که از چارچوب های سنتی در هر زمینه فراتر می روند، ارزش های جدید ایجاد می کنند و یا به ارزش های قدیم جامعه ای نو می پوشانند، دستگاه های فکری جدید برای تبیین وجوه مختلف زندگی عرضه می کنند، با به کار گیری اندیشه و قدرت انتقادی به حل مسائل و مشکلات عملی می پردازند فلسفه های جدیدی برای زیستن می پردازند، از وضع موجود اجتماعی و سیاسی انتقاد می کنند و به طور خلاصه از چنبر چارچوبهای رایج در اندیشه، فرهنگ، علم و هنر بیرون می روند.

فیخته می گوید: «دانش روشنفکر باید برای استفاده ی جامعه به کار برده شود. روشنفکر باید مردم را با نیازهای واقعی شان و وسایل برآوردن آنها آشنا سازد.» گرچه ممکن است روشنفکران به صورت فعال علیه وضع موجود اعتراض نکنند، اما همواره به مقتضای کار فکری خود وضع موجود را در مقایسه با اوضاع خیالی بهتری ناخوشایند می یابند و خواهان میزانی از دگرگونی می شوند. به سخن دیگر روشنفکر همواره وضع موجود را با وضع دیگری که براساس اصول مجرد در ذهن خود تنظیم کرده است مقایسه می کند و مقایسه همیشه منشأ نارضایتی است.

در کشورهایی که در فرایند گذار به سوی سرمایه داری و جامعه ی صنعتی قرار دارند نقش اصلی روشنفکران نقد جامعه ی سنتی و تمهید شرایط برای حصول به جامعه ی

مدرن بوده است. روشنفکران این کشورها از لیبرالیسم، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، پوپولیسم و ترکیبات پیچیده ای از چنین ایدئولوژی هایی دفاع کرده اند. ایدئولوژی های روشنفکری در این جوامع ضرورتاً آمیزه ای از عناصر گوناگون و گاه متعارض است. بسیج سیاسی توده ها با مفاهیمی که خارج از متن سنت های جامعه قرار دارد اغلب دشوار است. بنابراین روشنفکران می کوشند محتوای ایدئولوژی مدرن را در قالب مفاهیم و صور سنتی عرضه کنند تا توانایی بسیج فکری را بالا ببرند. فعالیت روشنفکران در این گونه جوامع کمتر به صورت مشارکت مستقیم در قدرت سیاسی و بیشتر از طریق تاثیر بر افکار عمومی، به راه انداختن جنبش های فکری و اجتماعی و احزاب سیاسی و پرورش مردان عمل ظاهر می گردد. پیدایش روشنفکران جدید در جوامع سنتی خود یکی از مظاهر عمده ی تحول در این جوامع بوده است. روشنفکران در این جوامع تحت تاثیر گسترش نفوذ فکری و فرهنگی تمدن غرب رشد یافتند و نخست در حوزه های فرهنگی و فکری و سپس در حوزه ی اجتماعی و سیاسی اهمیت پیدا کردند. (بشیریه، 1387: 247-255) مفهوم روشنفکر به افرادی اشاره داشت که کارشان فکرکردن و شریک کردن دیگران در افکارشان بود. با شروع مدرنیته حضور روشنفکران به عنوان یک گروه اجتماعی که با تکیه به آرمان های عادلانه و اخلاقی، گستاخی قدرت را افشا می کردند و به عنوان «وجدان آگاه» جامعه ی مدنی سخن می گفتند. (جهانبگلو، 1374: 61)

ادوارد سعید می گوید: بحث من این است که روشنفکران افرادی اند با حرفه ای مربوط به هنر تجسم، خواه این هنر صحبت کردن باشد، خواه نوشتن، تدریس کردن و یا ظاهر شدن در صفحه ی تلویزیون. من فکر میکنم که حقیقت اصلی این است که روشنفکر فردی است با یک قوه ی ذهنی وقف شده برای فهماندن، مجسم کردن و تبیین یک پیام، یک نظریه، یک رویه، فلسفه یا اندیشه، هم برای همگان و هم به همگان. (سعید، 1377: 43) ادوارد سعید معتقد است که هیچ انقلاب عظیمی در تاریخ معاصر

بدون روشنفکران به وقوع نپیوسته، هم چنین هیچ جنبش ضدانقلابی نیز بدون حضور روشنفکران پا نگرفته است. (سعید، 1377: 42) نظام اخلاقی و اصول اخلاقی روشنفکر نباید از نوعی جعبه ابزار مهر شده تشکیل شده باشد که یک سویه می گذرد و عمل می کند و موتوری آن را تقویت می کند که فقط یک تک منبع سوخت دارد، روشنفکر باید به سیر و سلوک پردازد، باید فضایی در اختیار داشته باشد که در آن بایستد و به آمریت پاسخ دهد، زیرا اطاعت بی چون و چرا در دنیای امروز یکی از بزرگترین تهدیدها برای یک زندگی روشنفکرانه ی اثربخش و اخلاقی به شمار می آید. (سعید، 1377: 170) در تعریفی دیگر از مفهوم روشنفکر جاکوبی معتقد است که روشنفکر، روح مستقل اصلاح ناپذیری است که مسئول پاسخ گفتن به هیچ کس نیست. (سعید، 1377: 112)

ژان پل سارتر معتقد است که روشنفکر کسی است که در وجود خودش و در جامعه به تضاد موجود بین جستجوی حقیقت عملی (با همه ی معیارهایی که دارد) و ایدئولوژی مسلط (با سیستم ارزش های سنتی اش) آگاهی پیدا می کند. (سارتر، 1385: 65-66) سارتر معتقد نیست که روشنفکر نوعی شاه-فیلسوف تنها و بی تفاوت است که باید وی را به همان صورتی که هست پذیرفت و ستایش و تکریمش کرد. برعکس روشنفکر کسی است که نه تنها دائماً در معرض درخواست های جامعه خویشتن است، بلکه در معرض تعدیل های اساسی و قابل توجهی نیز قرار دارد که در وضعیت روشنفکران به عنوان اعضای یک گروه مشخص و قابل رویت رخ می دهد. (سعید، 1377: 116) ادوارد سعید می گوید کهمن به خاطر نمی آورم که سارتر هرگز گفته باشد روشنفکر باید ضرورتاً خارج از دانشگاه باقی ماند، وی گفته است که روشنفکر هرگز روشنفکر تر از زمانی نخواهد بود که جامعه او را به محاصره درآورده، به ریشخند گرفته و احاطه کرده و وی را به هر صورتی که می خواهد در می آورد، زیرا در چنین زمان و بر همین پایه است که کار روشنفکری پی ریزی می شود. زمانی که سارتر از پذیرفتن جایزه ی نوبل

ادبی در سال 1964 سرباز زد، دقیقاً عملی را در راستای اصولی انجام داد که به آنها معتقد بود. (سعید، 1377: 117)

در اینجا قصد نداریم بگوییم که این دسته ها و گروه ها در ایران روشنفکر محسوب می شوند یا نمی شوند، روشنفکری شامل یک سری صفات می شود که ممکن است عده ای را در برگیرد و عده ای را نیز هم شامل نشود، ما در اینجا صفات روشنفکر را برشمردیم و هرکسی که این صفات را داشته باشد روشنفکر شناخته می شود حال میخواهد عضو هر حزب و جریان و مسلکی باشد اما بلعکس آن نمیتواند صادق باشد چراکه نمی توان گفت مثلاً فداییان خلق و سخنرانان حسینیه ی ارشاد روشنفکر هستند و مثلاً توده ای ها و روحانیون روشنفکر محسوب نمی شوند.

ورود مفهوم روشنفکری به ایران

واژه ی فارسی روشنفکر بر پایه ی این باور ساخته شده که روشنفکر یک آدم مدرن است، کسی که دستاوردهای روشنگری را مبانی اساسی زندگی اجتماعی می داند. در ادبیات مشروطه منورالفکر کسی معرفی شده بود که با عقاید کهنه و خرافاتی در ستیز باشد و در پی نوآوری در شیوه های زندگی و امور اجتماعی و سیاسی برآید. (احمدی، 1385: 16)

روشنفکری مدرن ایران، طی جنبش مشروطه خواهی پدیدار شد، یعنی گروه رو به رشدی از مردم که بعدها به منورالفکران و پس از دهه ی 1320 به روشنفکران معروف شدند. ریشه آن به نخستین ایرانیانی بر می گردد که به اروپا رفتند و با اندیشه ها و افکار مدرن اروپایی در پیش از جنگ جهانی اول و در فاصله دو جنگ آشنا شدند. این افراد اغلب انسان هایی ایران دوستی بودند و گمان می کردند که می توان ساختارهای

اروپایی را به صورتی آسان و از طریق مبارزه با سنت ها که آنها را شکل و دلیل اساسی عدم رشد جامعه ایران می دانستند، به کشور وارد کرده و سبب پیشرفت آن شوند؛ درکی را نیز که از پیشرفت داشتند دقیقا درکی بود که از اروپا و از دوران روشنگری و به خصوص از سنت فرانسوی اخذ کرده بودند. البته در میان این افراد کسانی هم بودند که بیشتر به بیگانگان تمایل داشتند تا به کشور خود، اما به نظر من این شامل اکثریت آنها نمی شد و تمایل سنت ستیزانه آنها و تقلید شان از ساختارهای غربی بیشتر از سر علاقه ای صادقانه بود که به کشور خود داشتند.

سه شاخه ی روشنفکری در ایران

روشنفکری در کشور ما به سه شاخه تقسیم می شود: لائیک، مارکسیستی و روشنفکری مذهبی؛ البته باید توجه داشت که در جامعه ای که در آن تنوع طبقات، تقسیم قدرت، ایدئولوژی غالب و معترض زور و هویت جاافتاده ای در اقشار مردم وجود ندارد، روشنگری و روشنفکری کردن بسیار سخت است. برای وارد شدن به دنیای جدید فقط نوگرایی لازم نیست؛ نواندیشی هم لازم است. برای این کار، نقد سنت و نقد قدرت لازم است.

1- **روشنفکری لائیک:** روشنفکری لائیک نقد قدرت را از موضع تغییر سیاسی متأثر از انقلاب فرانسه شروع کرد. اشکال این جریان این بود که نقد سنت نکرد، از روی سنت پرید. سنت جامعه ما یک سنت مذهبی بسیار قوی است. هیچ نظریه ای در این جامعه جایگزین نمی شد مگر اینکه روان قومی جامعه که به شدت با این سنت مذهبی عجین شده بود، دچار تغییر می شد. جریان لائیک در نقد قدرت سیاسی و مطرح ساختن عدالت خانه مشروطیت موفق بود ولی رضا خان بسیاری از تلاش های صادقانه این لائیک ها را ناکام گذاشت. رضا خان شبه مدرنیستی بود که از مدرن گرایی لائیک ها بیرون آمد؛ شبه مدرنیستی که به اندیشه لائیک هم خیانت کرد. لائیک ها در زمینه ی سیاسی هم مدل

دموکراسی را آوردند که به دلیل بافت سیاسی و اقتصادی جامعه ی ایران، باز رأی کدخدا و فئودال ها از صندوق بیرون می آمد.

2- **روشنفکری مارکسیستی:** آنها ایدئولوژی جهانی و ایمانی شورانگیز داشتند و به شدت بر اندیشه مذهبی تاثیر گذاشتند. با این حال آنها هم از سنت پریدند. کسی می تواند وارد دنیای مدرن بشود که از سنت جامعه خودش عبور بکند. مارکسیستهای ایران ایدئولوژی را وارد کردند و از خودشان چیزی نداشتند. چون ایدئولوژی وارداتی بود در نقد قدرت هم نمی توانست موفق باشد. در حوزه ی ادبیات، سینما و تئاتر هم آثار خوبی داشتند، ولی این آثار نتوانست به جامعه وارد شود، چون سنت مقابلش بود. آنها زبان قومی این مردم را همراه نداشتند.

3- **روشنفکری مذهبی:** روشنفکر مذهبی در ایران نسبت به جریانات دیگر کار مهمی کرد. روشنفکر مذهبی نخست نقد سنت کرد. او اگرچه با قدرت سیاسی هم درگیر شد ولی روایتی که از آزادی می داد مبتنی بر قرآن و تلفیقی از مدرنیته بود. البته روشنفکر مذهبی برای نقد سنت نیاز داشت نقد مدرنیته کند. نقد مدرنیته هم ساده نیست. نقد بازرگان به مدرنیته اخلاقی است، نقد سید جمال الدین اسدآبادی یک برخورد سیاسی است. برخورد اقبال یک برخورد کاملاً موشکافانه ی فلسفی است و نقد شریعتی برخورد جامعه شناسانه با مضامین فکری است. البته اینها فرد فرد بودند و جریان نبودند. همراه کردن نقد سنت، نقد قدرت و نقد مدرنیته ویژگی جریان روشنفکری مذهبی بوده و این جریان موفق شده در جامعه بستر سازی کند. البته این جریان به واسطه ی حرکت زود هنگام انقلاب یک مقدار قیچی شد. بعد از انقلاب هم دافعه ای ایجاد شد و از سال 68 دوباره در ایران یک تحرکاتی انجام داده است. (رحمانی، 1380: 79)

نهاد های روشنفکری اثرگذار در تاریخ معاصر ایران:

1- دارالفنون 2- فراموشخانه 3- فردیدیه 4- چپ گرایی 5- حسینییه ی ارشاد

البته ذکر این نکته ضروری است که اطلاق مفهوم نهاد بر این جریان ها از روی تسامح بوده، و به منظور ایجاد «وحدت مفهومی» است، و با توجه به اینکه دارالفنون و فراموشخانه در حوزه ی بحث ما نمی گنجد از این دو نهاد صرف نظر کرده ایم.

فردیدیه:

احمد فردید یکی از کم شناخته ترین و در عین حال، پرنفوذترین فیلسوفان تاریخ معاصر ایران است، به طوری که او را سزاوار عنوان «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن» ما می دانند فردید کمتر می نوشت و بیشتر سخن می گفت به این خاطر می توان از او به عنوان «فیلسوف نانوخته ها» نیز یاد کرد؛ در گرد فردید اندک اندک حلقه ای از فضلا تشکیل می شود که به اندیشه های او توجه داشته اند. رضا داوری، جلال آل احمد، داریوش شایگان، احسان نراقی، داریوش آشوری، ابوالحسن جلیلی و امیر حسن جهانگلواز این جمله اند، و گفته شده شاهرخ مسکوب و نجف دریابندری نیز در جلساتی که فردید در آنها محوریت داشته است شرکت می کرده اند. جلساتی که به «فردیدیه» مشهور میشود. محور بحث در جلسات «فردیدیه» مسائل فلسفی شرقی و غربی بوده است.

فردید از تاثیر گذارترین اندیشمندان معاصر ایران می باشد. اندیشه ی رومانتیکی، نوستالژیکی 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 و پیش از آن جلال آل احمد، تحت تاثیر فردید بوده اند. نقادی فردید به معنای نقادی بسیاری از روشنفکران دهه ی 40 و 50 همچون جلال آل احمد، علی شریعتی، داریوش شایگان، احسان نراقی و رضا داوری می باشد.

به طور خلاصه آنچه احمد فردید در اندیشه ی روشنفکران دهه ی 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 «سلطه گری» عامل مهمی در تعلیق و فراموشی آن (مدرنیته) برای چند دهه از سوی روشنفکران ایرانی است.

چپ گرایی:

اندیشه ی مارکسیستی از دوره ی مشروطیت در میان روشنفکران موضوعیت یافته بود اما عنصر دولت ستیزی در میان روشنفکران مارکسیست از اوایل دهه ی 1340 جذابیت بیشتری یافت؛ حمید اشرف در تحلیلی که یک سال پس از آغاز مبارزات چریکی به عمل آورد، درباره ی استراتژی گروه نوشت: «ما عملاً به این نتیجه رسیده بودیم که در اوایل کار، ایجاد هر نوع سازمان وسیع و گسترده، به منظور بسیج توده ها، به علت کنترل شدید پلیس مقدور نمی باشد، لذا به تئوری کار گروهی معتقد شده بودیم. هدف گروه به طور ساده ایجاد برخوردهای مسلحانه، و ضربه زدن به دشمن برای در هم شکستن خفقان در محیط سیاسی ایران و نشان دادن تنها راه مبارزه یعنی «مبارزه مسلحانه» به خلق میهن مان بود.» تا پایان دهه ی 1340، رژیم شاه توانسته بود تمام اتحادیه های کارگری را به نحو موثری 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، به طور کلی، مارکسیست های جوان را به این نتیجه رساند که به خشونت متوسل شوند و توجه خود را به نظریه های مقاومت مسلحانه معطوف کنند.

حسینیه ی ارشاد:

حسینیه ی ارشاد در سال 1346 توسط تنی چند از افرادی که علاقه به نشر اندیشه های دینی در قالب های نداشتند و به نوعی متأثر از جریان «انجمن های اسلامی» بودند، تاسیس شد. در سرتاسر دهه های 40 و 50، در حالی که نیروها و گروه های چپ

گرا، لیبرال و سوسیال دموکرات توسط دولت پهلوی غیرقانونی اعلام می شوند و اعضای آنها تحت تعقیب قرار می گیرند، حوزه های دینی به گونه ای قابل توجه توسعه می یابند و بر تعداد آنها افزوده می شود. در چنین فضایی جریانات مذهبی با آرامش بیشتر به فعالیت های خود ادامه می دادند. حسینیه ی ارشاد و شریعتی نیز از شرایط به وجود آمده حداکثر استفاده را می نمودند. ساواک از سخنرانی های یک روشنفکر نوگرا چندان نگران نبود؛ حسینیه ارشاد که از نهادهای تاثیرگذار بر جامعه روشنفکری ایران در اواخر دهه ی 40 و اوایل دهه ی 50 بود، به پرورشگاهی برای تربیت انقلابیون بدل شد. مرتضی مطهری که از بنیان گذاران حسینیه ی ارشاد بود، اعتقاد راسخ داشت که رسالت ارشاد این است که به موسسه ای تحقیقاتی نظیر الازهر مصر بدل شود، و از همین رو، ورود به مباحث سیاسی را در شأن ارشاد نمی دید و بیشتر مایل بود روابط موسسه را با دانشجویان گسترش دهد. اما در عمل ارشاد و در راس آن شریعتی متأثر از فضای چریکی دهه های 40 و 50 گفتمانی ستیزه جویانه در پیش گرفتند. (کریم رضا دوست، 1386: 124)

احزاب سیاسی (1332-1356)

حزب توده:

حزب توده پس از کودتای 1332، قدرت آن بسیار کاهش یافت، چهار عامل در این افول موثر بود: اول آنکه حزب توده ضربه های سختی از نیروهای امنیتی رژیم متحمل شد. بلافاصله پس از کودتا قانون 1310 علیه مرام اشتراکی سرسختانه به اجرا گذاشته شد تا مظنونان توده ای بازداشت شوند. پس از تشکیل ساواک هم بیشتر عملیات های پلیسی این سازمان با هدف نابودی مراکز زیرزمینی حزب توده بود؛ دوم اینکه رژیم جنگ روانی شدیدی بر ضد حزب توده به راه انداخته، این حزب را به ایفای نقش «اسب تروا» و جاسوسی برای روسها، حمایت از خواسته های استالین در سالهای 1323-26 برای کسب

امتیاز نفتی در شمال، پشتیبانی نکردن از مبارزات ملی کردن نفت در سال های 29-1328، ایجاد جمهوری مستقل در آذربایجان در سال 1325، و طراحی ایجاد جمهوری های مشابهی در آینده و تقسیم ایران به شماری دولت کوچک پیوسته به اتحاد شوروی، متهم می کرد. رژیم همچنین این موضوع را مطرح می کرد که حزب توده را آرامنه، یهودیها و مهاجران قفقازی اداره می کنند، و الحاد را گسترش می دهد، مذهب را افیون توده ها می داند و به قرآن کریم و علمای محترم شیعه حمله می کند. خلاصه حزب توده دشمن قسم خورده ی نه تنها سلطنت و مالکیت خصوصی بلکه ایران و اسلام معرفی می شد. عامل سومدگرگونی های اجتماعی حاصل از نوسازی سریع، حزب توده را تضعیف کرد. و رفته رفته هواداران حزب توده به خانواده هایی با پیشینه ی چپ گرایانه محدود شد؛ و چهارم، رهبری حزب توده در نتیجه ی مرگ، پیری و ترک رهبران حزب تضعیف شد. و خود حزب هم به سه جناح اصلی تقسیم شد.

البته حزب توده در اوایل دهه ی 1350، آنقدر قدرت داشت که شانزده آذر هر سال اعتصاب های دانشجویی ترتیب دهد. 16 آذر، به یاد سه دانشجوی دانشگاه تهران (دو توده ای و یک عضو جبهه ملی) که هنگام اعتراض به حضور نیکسون در تاریخ 16 آذر 32 در دانشگاه تهران کشته شده بودند.

جبهه ی ملی:

بیشتر رهبران جبهه ی ملی که در شهریور 1332 دستگیر شده بودند در سال 1333 آزاد شدند و در اواخر این سال با عنوان جدید نهضت مقاومت ملی، دوباره به حوزه ی

فعالیت سیاسی بازگشتند. سنجابی، زیرک زاده، زنگنه، خلیل ملکی، مهدی بازرگان، آیت الله محمود طالقانی.

کسانی مانند طالقانی هم مثل بازرگان در زندگی خود دو رسالت مرتبط داشت: نشان دادن اینکه اسلام پاسخهایی برای پرسشهای جدید دارد و بنابراین منطبق با جهان معاصر است، و پر کردن شکاف عمیقی که مومنان راستین را از اصلاح طلبان غیرمذهبی، بازاریبهای سنتی را از متخصصان تحصیل کرده، روحانیون محافظه کار ضد رژیم را از روشنفکران تندرو پیشرو و شخصیت‌های مذهبی قم را از روشنفکران میهن پرست جبهه ی ملی جدا می کرد. کوتاه سخن اینکه هدف آنها حل و فصل آن دسته از اختلافات ریشه ای بود که در شکست نهضت مشروطه و مبارزات ملی 32-1328 تاثیر به سزایی داشت.

نهضت آزادی:

از گروه های وابسته به جبهه ی ملی، نهضت آزادی مهمترین نقش را در انقلاب اسلامی ایفا کرد؛ در تهران، رهبران گروه دکتر یدالله سحابی، عزت الله سحابی، دکتر عباس شیبانی، صادق طباطبایی؛ رهبران رهبران آزادی در آمریکای شمالی، محمد نخشب، دکتر ابراهیم یزدی، مصطفی چمران، عباس امیر انتظام؛ سازمان دهندگان نهضت آزادی در فرانسه، صادق قطب زاده و ابوالحسن بنی صدر بودند.

روشنفکر برجسته ی نهضت آزادی، علی شریعتی بود؛ در نگاه شریعتی ابوذر نخستین سوسیالیست مسلمان بود. در سال 1344 برای سخنرانی در حسینیه ی ارشاد میرفت. شش سال بعد از سالهای پر بار زندگی شریعتی بود، زیرا به طور منظم در حسینیه ی ارشاد سخنرانی میکرد و دست نویس این سخنرانی ها بعدها به صورت کتاب درآمد. همچنین، نوار سخنرانی های وی در سطح گسترده پخش شد و مورد استقبال فراوان دانشجویان و دانش آموزان دبیرستانی به ویژه آنانی که از خانواده های

غیر تهرانی اما شیعه بودند، قرار گرفت. شریعتی را روشنفکر اصلی و قانون انقلاب اسلامی می دانستند.

شریعتی می گفت اسلام، باوری محافظه کارانه و قضا و قدری که بیشتر روشنفکران غیرمذهبی بیان می کنند و ایمانی شخصی و غیرسیاسی که برخی علمای مرتجع ادعا می کنند، نیست، بلکه یک ایدئولوژی انقلابی است که همه ی حوزه های زندگی به ویژه سیاست را در بر می گیرد و به همه ی مومنان راستین الهام می بخشد تا علیه هرگونه استضعاف، استثمار و بی عدالتی اجتماعی مبارزه کنند؛ شریعتی در بیشتر آثار خود ضمن معرفی امپریالیسم غرب و نابرابری اجتماعی به عنوان دشمنان دیرین و اصلی، بر دو موضوع مهم نیز تاکید دارد: مارکسیسم به ویژه «نوع استالینی» آن که به آسانی نسل پیشین روشنفکران ایرانی پذیرفتند، و تفسیرهای نادرست از اسلام به ویژه «تفسیر محافظه کارانه ی» غیر سیاسی که برخی روحانیون به توده ها القاء می کردند.

شریعتی در تاکید بر اهمیت اسلام در فرهنگ ایرانی ادعا می کند که بی اعتنایی حزب توده به احساسات مذهبی توده ها، به روی گردانی آنها از این حزب انجامیده است: کتابهای آنها (حزب توده) را، که برای اولین بار می خواهند رسالت اجتماعی خودشان را و پایگاه انقلابی خودشان را به مردم مسلمان و روح اجتماعی ملت مذهبی ما، نشان دهند و با آنها حرف بزنند نگاه کنید:

«ماتریالیسم دیالکتیک»، «عرفان و اصول مادی»، «روح هم مادی است»، «مکاتب فلسفی یونان باستان»، «مارکسیسم در زبان شناسی»، «دیالکتیک تاریخ» و... در نتیجه قضاوت کلی که مردم ما از اعمال و افکار این گروه داشتند این بود که: «اینها آدمهای لامذهبی هستند، دشمن خدا و ملیت و مذهب و اخلاق و معنویت و همه ی مقدسات و همه ی افتخارات و همه ی سنتها و ویران کننده ی همه ی احکام و عقاید و مخالف خدا و فردا و ناموس و شرف و همه چیز! هدفشان هم فقط این است که دین ما را از ما بگیرند

و عوضش بی دینی را از «خارج» وارد کنند! همین، و در نتیجه تفسیر آن رند عوام شناسی که از همه ی این پیروان «جامعه شناسی علمی» و داعیان «ایدئولوژی توده ای» و مدعیان «مردم گرایی» بهتر با روان شناسی و زبان این مردم آشنا بود، جا افتد که گفت: «کمو» به زبان فرنگ یعنی «خدا»...! کمونیست یعنی خدا نیست!!

لابد خواهید خندید که این قضاوت عوام است. آری ولی مگر نه زمینه ی اصلی کار و مخاطب اصلی حرف آنها همین عوام است؟ آن هم عوام ارانی که آن ایام نود درصدش دهقان روستایی بوده، نه عوام آلمانی که نود درصدش پرولتر شهری است. عوام دوره ی فئودالیسم و مذهب، نه عوام دوره کاپیتالیسم صنعتی دو قرن بعد از رنسانس و یک قرن بعد از انقلاب کبیر فرانسه... این بود که سالهای جنگ و پس از جنگ دوم را اینها هم غالباً به فلسفه بافی و احتجاجات کلامی و مجادلات منطقی و منازعات علمی و کشمکشهای سفسطی حرام کردند. کوششها شد تا خدا را از دل ببرند و فرصتی نشد تا خان را از ده برانند. دهقانان و کارگرها درباره ی قرآن و نماز و علی وجدانش مجروح شد یا مشکوک، اما در باب واقعیت استعمار و معنای استثمار و فلسفه ی فقر و اسارت خویشتن آگاهی نیافت و مترجمان و نویسندگان ما درباره ی ماتریالیسم و دیالکتیک و زبان شناسی و موتور تاریخ و ابطال نظریه ی برکلی و خرافه ی ایده آلیسم و فقدان خدا و روح و اصول اخلاق کتابها و مقاله ها نوشته و ترجمه کردند، اما در میان صد و چند هزار نوع نشریه ای که به فارسی برا این مردم نشر دادند، یک ترجمه از کتاب «سرمایه» دیده نشد... شریعتی در کتاب بازگشت می نویسد که پدیدآورندگان «رنسانس» و «رفرماسیون» اسلامی، بیشتر روشنفکران خواهند بود تا روحانیون سنتی، شریعتی بین روشنفکران جوان به ویژه هزاران جوانی که هرساله از دانشگاههای جدید شهرهای مختلف، دبیرستان ها و مدارس فنی و حرفه ای و تربیت معلم فارغ التحصیل می شدند پیروان پرشماری پیدا کرد. بیشتر پیروان وی، همچون خود او، در طبقه ی متوسط مرفه (در خانواده های بازاری، روحانی و زمین دار خرده پا) به دنیا آمده، در محیط خانوادگی

مذهبی پرورش یافته و به دنبال گسترش نظام آموزشی به دانشگاه ها، دانشسراها و هنرستانها وارد شده بودند. شریعتی دقیقا همان چیزی را که جوانان آرزو می کردند ارائه داد، یعنی مذهب تندرو غیرروحانی که از روحانیت سنتی جدا شده و به سه ویژگی سکولار انقلاب اجتماعی، نوآوری فن آورانه و خودباوری فرهنگی پیوند دارد. موضوع مهم اینکه شریعتی به پرسشی بنیادی که در جریان انقلاب اسلامی مایه ی سردرگمی و دردسر پیروانش شد، پاسخ نداد: آیا راه انداختن قیام دینی، بدون اینکه رهبری قیام به دست شخصیت های مذهبی سنتی بیفتد امکان پذیر است یا نه؟ (آبراهامیان، 1388: 583)

شریعتی در فرایند معماری گفتمان خود، رویکردی برون گفتمانی داشت و در بهره جستن از نظم و نثر و آموزه های غربیان برای بیان اندیشه ی خود پرهیزی نداشت. (تاجیک، 1384: 62) شریعتی پدیدآورنده ی یک گفتمان ایدئولوژیک بود که با تمامی بداعتش، ریشه در سنت دیرینه ی این مرز و بوم داشت. به بیان دیگر، گفتمان شریعتی در تلاقی و وقفه ی مبان تجدد و سنت مفصل بندی شده بود؛ گفتمان شریعتی یک گفتمان رهایی بود (رهایی از بت های درون و برون) گفتمانی هژمونیک که به سیمای یک مکتب و ایدئولوژی انقلابی مزین بود و از دقایق و عناصر سازنده و پردازنده اش قدرت ساطع می شد، و به مثابه ی یک استراتژی کلان راهنمای عمل در عرصه ی پراتیک اجتماعی و سیاسی نقش ایفا می نمود. (تاجیک، 1384: 63)

سازمان های چریکی

در شامگاه سرد نوزدهم بهمن 1349، سیزده مرد مجهز به تفنگ، مسلسل و نارنجک دستی به پاسگاه ژاندارمری سیاهکل، در جنگلهای حاشیه ی خزر، حمله کردند. آنها با این حمله که بعدها به «حماسه ی سیاهکل» معروف شد هشت سال فعالیت شدید چریکی را

آغاز کردند و الهام بخش مبارزه ی مسلحانه بیشتر گروه های تندرو اسلامی و مارکسیست با رژیم شدند.

سازمان چریکهای فدایی خلق ایران (فداییان مارکسیست):

استراتژی اصلی سازمان فدایی بسیار ساده بود: جنگ چریکی و بازهم جنگ چریکی. پس از شکستهای پی در پی حزب توده و جبهه ی ملی، پیروزی های کاسترو، جیاب و مائو و اعتباریابی چریک های آمریکای لاتین، تاثیر نیروبخشی بر روشنفکران جوان ایران داشت. سازمان فدایی با تدوین این استراتژی ساده در واقع از دیگر سازمان های سیاسی انتقاد می کرد. فداییان، جبهه ملی و نهضت آزادی را سازمان های خرده بورژوا که هنوز از امید واهی به دگرگونی صلح آمیز سخن می گویند، می دانستند.

سازمان مجاهدین:

در حالی که اعضای سازمان فدایی اغلب از حزب توده و جناح مارکسیست جبهه ی ملی بودند، اعضای سازمان مجاهدین را جناح مذهبی جبهه ی ملی به ویژه نهضت آزادی تشکیل می دادند. این سازمان در سال 1345 توسط شش تن از اعضای پیشین نهضت آزادی و تازه فارغ التحصیلان دانشگاه تهران تشکیل شد: محمد حنیف نژاد، سعید محسن، علی اصغر بدیع زادگان و...

نخستین اثر تئوریک مهم سازمان مجاهدین نهضت حسینی، نوشته ی احمد رضایی بود. بحث اصلی کتاب این بود که نظام توحیدی مورد نظر پیامبر نظام مشترک المنافع کاملاً همبسته بود، چرا که تنها خدا را پرستش می کرد و جامعه ی بی طبقه ای بود که برای صلاح عامه گام بر میداشت. از دیدگاه رضایی، ائمه شیعه به ویژه امام حسین، علیه زمین داران فئودال و سرمایه داران تاجرپیشیه ی استثمارگر و همچنین خلفای غاصبی که به هدف راستین نظام توحیدی خیانت کرده بودند، قیام کردند.

در اردیبهشت 1354 بیشتر رهبران سازمان که هنوز آزاد بودند به پذیرش مارکسیسم و مارکسیست-لنینیست شدن سازمان رای دادند. کادر رهبری سازمان در جزوه ای با عنوان بیانیه ی اعلام مواضع ایدئولوژیک اعلام کرد که پس از ده سال زندگی مخفی، چهار سال مبارزه ی مسلحانه و دو سال بازاندیشی ایدئولوژیکی گسترده، به این نتیجه رسیده است که نه اسلام، بلکه مارکسیسم فلسفه ی انقلابی راستین است. زیرا اسلام ایدئولوژی طبقه ی متوسط است ولی مارکسیسم ایدئولوژی «رستگاری و رهایی طبقه ی کارگر» (آبراهامیان، 1388: 609)

کانون نویسندگان ایران:

باقر پرهام بعد از مرگ فروهرها و مختاری و پوپنده می گوید که بعد از کودتای 28 مرداد 32 در حالی که نظام آموزش و پرورش از کودکان تا دانشگاه و همه ی نهادهای فرهنگی، بر همین منوال و براساس همین فرهنگ فراگیر استبدادی عمل می کردند. روزنامه و نشریه آزاد و مستقلی نبود. گسترش و تثبیت این استبداد به مرحله ای رسیده بود که دستگاه حاکم به فکر افتاد تا هنرمندان و نویسندگان را نیز مانند گردان های سربازخانه و پاسگاه های انتظامی در یک راستا به خط کند و همه را چنان سازمان دهد که جز به اشاره ی حکومتیان صدایی از جایی بلند نشود. تدارک مقدمات کنگره ی نویسندگان و شاعران در شیراز به همین منظور بود. نویسندگان آگاه کشور به این کنگره اعتراض کردند و خواستار تاسیس کانون مستقل نویسندگان ایران شدند. (نقره کار، 1388: 244) نهایتاً حکومت از تاسیس آن کنگره منصرف شد و نویسندگان معترض را بازداشت کرد. کانون نویسندگان ایران در اردیبهشت 1347 با انتشار بیانیه ای «درباره ی یک ضرورت» اعلام موجودیت کرد. در سال 1349 بر اثر فشارهای ساواک تعطیل شد و مجدداً در 1356 بازگشایی شد و نقطه ی اوج آن نیز «ده شب شعر و سخن» در انستیتو گوته تهران در مهر 1356 بود.

پایه گذاران کانون: سیمین دانشور، محمود اعتمادزاده، نادر نادرپور، سیاوش کسرایی، داریوش آشوری، غلامحسین ساعدی-بهرام بیضایی، جلال آل احمد، رضا براهنی، محمد علی سپانلو، احمد شاملو، هوشنگ گلشیری، منوچهر آتشی و...

مسعود نقره کار می گوید: تحصن دانشگاه صنعتی شبی در ادامه ی «ده شب شعر و سخن» بود که سرآغازی برای برپایی اعتصابات زنجیره ای دانشجویان دانشگاه ها و مدارس عالی کشور بود. سخن از آزادی و مبارزه با سانسور و انقلاب بود. هر شب، شعرخوانی ای، سخنرانی ای یا خبری بر شور و هیجان جمعیت می افزود. خبر حمایت ژان پل سارتر، سیمون دوبوار، آراگون، فوکو و بارت و... (نقره کار، 1388: 198)

سخن پایانی:

در پایان این بحث به تحلیل از ریمون آرون در مورد انقلاب ایران اشاره میکنم؛ ریمون آرون در تحلیل خود از جامعه ی ایران در آستانه ی انقلاب، سخن از شکافهایی می راند که به لحاظ گوناگون جامعه را به قطبهای دوگانه ی متعدد تقسیم نموده است. در 1978 ایران کشوری است بدون انسجام اجتماعی که در آن تضاد ها و تقابل های دوگانه بین گروه های کوچک و بزرگ اجتماعی اوج گرفته است. به نظر آرون جامعه ی ایران دوران انقلاب را می شد براحتی «بین سنت گرایان و غرب گرایان، بین اکثریت توده ی مردم و اقلیت نورچشمی ها و بین روحانیت و تکنوکراتها تقسیم شده یافت. ولی نکته ی جالب توجه و قابل مطالعه در این حرکت انقلابی آن است که نه کمونیستهای حزب توده با آن همه سابقه ی تشکیلاتی و انسجام، و نه تکنوکراتهای جبهه ی ملی با آن همه قدمت و شهرت، هیچ کدام جریان دار حرکت انقلابی مردم ایران نیستند. بلکه این آیت الله خمینی است که «صاحب اختیار خیابان ها و انبوه توده هاست.» و این هم اوست که در نهایت همچون یک «پیامبر بی سلاح» بر سلاحهای مدرن و تکنولوژیک ارتش قدرتمند شاه فائق می آید. (خرمشاد، 1378: 331) روشنفکران اگرچه به اندازه ی

روحانیت با رژیم شاه مخالفت می کردند، اما به دلایل بسیاری نمی توانستند رهبری انقلاب را در دست بگیرند از جمله اینکه ارتباطی که بین روشنفکران و توده ی مردم بود، به هیچ رو قابل مقایسه با ارتباط روحانیت با توده مردم نبود. به طور مثال به هیچ وجه جایگاه دکتر شریعتی، مهندس بازرگان و... در بین مردم قابل مقایسه با جایگاه روحانیونی چون امام خمینی، آیت الله منتظری، آیت الله صدوقی و... نیست، بنابراین طبیعی بود که رهبری انقلاب بیشتر در دست روحانیون باشد. ضمن اینکه روشنفکران مذهبی به نوعی خودشان از روحانیون و مراجع پیروی می کردند. افرادی مثل مرحوم بازرگان، مهندس سبحانی، دکتر یزدی و... رهبری امام را با تمام وجود قبول کرده بودند. بنابراین خود روشنفکران قائل به این نبودند که رهبری انقلاب را در دست بگیرند. اگرچه سوابق مبارزاتی کسانی مثل مرحوم مهندس بازرگان و دکتر شریعتی نسبت به سوابق روحانیون بیشتر بود، اما زمانی که مبارزه فراگیر شد طبیعی بود که مبارزه باید در قالب یک تشکل و سازماندهی درمی آمد و روشنفکران تشکل و سازماندهی نداشتند و روحانیت تنها گروه اجتماعی بود که در زمان شاه از حداقلی از سازماندهی برخوردار بود و در قالب یک حزب غیرمستقیم عمل می کرد که می توان آن را «حزب مساجد» نام داد. این شبکه مردم را برای راهپیمایی و تظاهرات بسیج می کرد و روشنفکران ابزاری برای اینگونه فعالیت ها نداشتند. (مومیوند، 1388: 61)

در سیاست گذاری یک کشور مهم ترین محک، محک جامعه است. در موفقیت و یا موفقیت نسبی یا عدم موفقیت یک سیاست، باید بستر جامعه محک بخورد. مشکلی که ما در صد و پنجاه سال گذشته و از امیرکبیر به بعد داشته ایم، این بوده که ذات مردم ایران را به خوبی کشف نکرده ایم که این ذات، متناسب با چه نوع سیاست گذاری هایی است. مردم ایران، مردم بسیار پیچیده ای هستند و برای همین است که سیاست گذاری در ایران بسیار پیچیده است. چون مردم ایران ده ها لایه دارند و مدیریت این لایه ها، کار آسانی نیست. ما در مدیریت کشور و روشن کردن جهت گیری کشور و حل و فصل

تضادهای شخصیتی نیز به مدیرانی نیاز داریم که ایران شناسان قوی باشند و یا حداقل یک تیم ایران شناس قوی داشته باشند که یک نوع سازگاری میان سیاست گذاری و واقعیت های جامعه بوجود بیاید. روشنفکر اگر ایده ای مطرح کند که با واقعیت های جامعه سنخیت نداشته باشد، این ایده هم گرفتار همان جذمیت های فلسفی است که همه جا وجود دارد. روشنفکر ضمن اینکه باید به دنبال حل و فصل مسایل جامعه اش باشد باید واقعی فکر کند و اگر نتواند واقعیت ها را خوب درک کند، در ارایه ی تجویز هم مشکل پیدا خواهد کرد. جریان روشنفکری در ایران چه در گذشته و چه در شرایط فعلی، جنبش های اجتماعی ایجاد کرده و افکار را تحریک نموده ولی موفق به ایجاد سیستم نبوده است برای اینکه ایجاد یک سیستم مجدداً باید همراه با واقعیت ها باشد. (سریع القلم، 1386: 414-423) هرکس که روشنفکر است و مسئولیت دارد، اولین گامش برای هر کاری و براساس هر مکتبی که معتقد است، ایجاد پل ارتباطی است از این جزیره ی بسیار زیبای پراج اسرار آمیز (از نظر مردم) که در آن انتلکتوئل زندگی می کند، به متن توده، پلی که هم توده بتواند به آن جزیره برود و هم روشن فکران از آن جزیره به سراغ مردم بیایند؛ در واقع روشن فکر عبارت است از یک انسان آگاه نسبت به ناهنجاری ها و تضاد اجتماعی، آگاه به عوامل درست این تضاد و ناهنجاری، آگاه نسبت به نیاز این قرن و این نسل و مسئول در ارائه ی راه نجات جامعه از این وضع ناهنجار و تعیین راه حل و ایده آل های مشترک برای جامعه و بخشیدن یک عشق و ایمان مشترک جوشان به مردم که در متن سرد و منجمد اجتماع منحط سنتیش، حرکت ایجاد کند و آگاهی و خودآگاهی خویش را به مردمش منتقل کند و در یک کلمه برای جامعه اش «پیغمبری» کند، ادامه دهنده ی راه پیامبران تاریخ که [هدفشان] ایجاد عشق و ایمان و هدف و حرکت بود برای «هدایت و عدالت»؛ زبانش متناسب با این زمان و راه حل هایش متناسب با این ناهنجاری ها و سرمایه اش متناسب با این فرهنگ. روشنفکر باید در عمق وجدان توده ی خودش حضور پیدا کند، روشنفکر ما باید بفهمد که روح غالب بر فرهنگش روح اسلامی است و اسلام است که تاریخ حوادث و

زیربنای اخلاقی و حساسیت های جامعه اش را ساخته است و اگر به این واقعیت پی نبرد (چنان که اغلب روشنفکران ما پی نبرده اند) در جو مصنوعی و محدود خودش گرفتار می گردد و چون خود را بری از اعتقادات مذهبی می داند و در جو اروپای قرون 19 و 20 تنفس می کند، در آشنایی و تفاهمش با مردم دچار اشتباه شده و نمی تواند مورد قبول قرار گیرد. این روشنفکر به وسیله ی مبارزه با مذهب در جامعه ی اسلامی، توده را از قطب روشن فکری می هراساند و می ماند و او، برای قرار از دست روشن فکر ضد مذهبی، به عوامل ارتجاعی و انحرافی و استعماری که به ظاهر حامی مذهب هستند پناه می برند و به این شکل رابطه ی مردم با روشن فکر قطع می شود و روشن فکر تنها می ماند. روشن فکر باید میان «جزیره ی انتلکتوئل» و «ساحل مردم» که از هم دور افتاده اند و هرچه می گذرد دور تر می شوند، پلی از خویشاوندی و آشنایی و تفاهم و هم زبانی ایجاد کند. (شریعتی، 1384: 11-47-49-60)

گفتمان پهلویستی به علت طبیعت انسداد طلب و تمرکز گرایی، تولید کننده ی فضای حاشیه ای بس گسترده و متفاوتی نیز بود، در این فضا، روایت و حکایت دیگری برپا بود. گفتمان متفاوتی، پرتو خود را بر سپهر این فضا گسترانیده بود. در این فضا، دین و دین داری ارزش برتر بود و بسیاری هویت خویش را در هم نشینی تنگاتنگ با هنجارها و ایستارهای دینی تعریف می کردند. دین و مناسبات و روابط دینی، بسیار زیبا و جاذب می نمود و قواعد و قوانین دینی تنها هنجار پذیرفته شده ی رفتاری در این فضا بود. مساجد، تکایا و هیئت های مذهبی، به مثابه ی طبیعی ترین پارلمان مردم تعریف و تثبیت شده بودند. علمای مذهبی به دور از پیرایه های سیاسی و آلاینده های حکومتی، مقبول ترین و مشروع ترین هدایت گران جان و عقل و روح و روان مردم بودند. دین و دینداری، ابزاری برای کسب قدرت و توجیه اغراض و اهداف سیاسی نبودند. (تاجیک، 1384: 16) روشنفکر جامعه ی ایرانی، نمی تواند بدون توجه به دین، رسالت اجتماعی اش را به انجام برساند، چرا که روشنفکر باید با ابزار انتقادی عقل

عرفی در نهادهای فرهنگی خویش نظر کند و در جستجوی حقیقت باشد. از آنجا که دین، رکن استوار سنت ایرانی است، روشنفکر نمی تواند، در تئوری و فعالیت های اجتماعی، فارغ از دین بیندیشد. (تاجیک، 1384: 119)

منابع:

- رحمانی، تقی (1380) نقد و بررسی جریان های روشنفکری ایران، نشریه بازتاب اندیشه، شماره 19
- نقره کار، مسعود (1388) بخشی از تاریخ جنبش روشنفکری ایران، سوئد، نشر باران
- سعید، ادوارد (1377)، نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، انتشارات آموزش
- احمدی، بابک (1385) کار روشنفکری، تهران، نشر مرکز
- تاجیک، محمدرضا (1384) دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی
- خرمشاد، محمدباقر (1378) روشنفکران فرانسه و انقلاب اسلامی ایران، نشریه پژوهش حقوق و سیاست، شماره 1
- رضا دوست، کریم-حسین زاده، علی حسین-ظاهری، فیروز (1386) آسیب شناسی جریان روشنفکری در ایران معاصر، نشریه جامعه شناسی ایران، شماره 31
- مومیوند، بیژن (1388) روشنفکرانی با رویاهای انقلابی: تاملی در باب نسبت روشنفکران با انقلاب 57، نشریه گزارش، شماره 215
- جهانگللو، رامین (1374) مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، تهران، نشر مرکز
- سریع القلم، محمود (1386) عقلانیت و آینده ی توسعه یافتگی در ایران، تهران، انتشارات مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه

- سرایی، حسن و نوروز هاشم زهی (1381)، شرایط اجتماعی و گفتمان های روشنفکری در آستانه ی انقلاب مشروطه، مجله ی جامعه شناسی ایران، دوره ی چهارم، شماره 3
- آبراهامیان، پروانده (1388) ایران بین دو انقلاب، تهران: انتشارات نی.
- سارتر، ژان پل، ترجمه ی رضا سید حسینی (1385)، در دفاع از روشنفکران، تهران: انتشارات نیلوفر.
- شریعتی، علی (1384) از کجا آغاز کنیم؟، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی شریعتی.
- بشیریه، حسین (1387) جامعه شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)، تهران، انتشارات نی

