

Saeed Paivandi, Farhad Khosrowkhavar, and
Mohsen Mottaghi, "Introduction: Intellectuals
and Democracy in Iran," *Iran Nameh*, 27:2-3
(2012), 106-120.

روشنفکران و دمکراسی در ایران، واکنش به انقلاب ۱۳۵۷

روشنفکران و دمکراسی

فرهاد خسرو خاور، سعید پیوندی، محسن متقی

Farhad Khosrokhavar

fcavard@gmail.com



Saeed Paivandi

saeedpaivandi@yahoo.com



Mohsen Mottaghi

mohsenmottaghi@gmail.com



این شماره ایران‌نامه به موضوع روشنفکران و دموکراسی در ایران پس از ۱۳۵۷ اختصاص دارد. در سی سال گذشته درباره روشنفکران ایران کارهای پژوهشی و مقالات تحلیلی پرشماری به زبان‌های گوناگون چاپ شده است. از میان پژوهش‌های منتشر شده به زبان فارسی می‌توان از جمله به علی قیصری (روشنفکران ایران در قرن بیستم)، مازیار بهروز (شورشیان آرمانخواه)، مهرزاد بروجردی (روشنفکران ایران و غرب؛ سرنوشت نافرجام بومی‌گرایی)، علی آشتیانی (جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر)، بابک احمدی (کار روشنفکری)، سروش دباغ (ترنم موزون حزن، تاملاتی در روشنفکری)، علی میرسپاسی (روشنفکران ایران)، نگین نبوی (روشنفکران و دولت در ایران) اشاره کرد. شماری از نشریات فارسی زبان در داخل و خارج کشور هم به این موضوع پرداخته‌اند که از میان آنها از جمله می‌توان به کنکاش (شماره ۲-۳)، گفتگو (شماره ۳۰ و ۳۱)، آرش (شماره ۱۳۰) و یا مهرنامه (شماره ۹)، نقطه (شماره ۲) با نوشته‌هایی از خود روشنفکران و یا پژوهشگران دانشگاهی و غیر دانشگاهی اشاره کرد. کتاب‌ها و مقالات فراوانی نیز به زبان‌های فرنگی در نشریات معتبر دانشگاهی دنیا درباره روشنفکری ایران انتشار یافته است.^۱ بخش بزرگی از این ادبیات غنی و پرشمار به روشنفکری ایران و یا چهره‌های مهم آن پیش از سال ۱۳۵۷ اختصاص دارد.

^۱ اما نمونه‌ای از این تلاش‌های نظری را در کتاب‌شناسی این شماره در اختیار خواننده علاقمند به پژوهش در باره چنین موضوعی قرار می‌دهیم

شماره کنونی ایران نامه تکرار و بازگویی این پژوهش‌ها و نوشته‌ها نیست. هدف مقالات ارائه شده پرداختن به یکی از موضوعات مهم مربوط به روشنفکران ایرانی یعنی رابطه با دموکراسی در دو دهه اخیر و در واکنش با انقلاب سال ۱۳۵۷ است. انگیزه اصلی در انتخاب و پرداختن به این موضوع تغییرات مهمی است که در دو دهه اخیر در گفتمان‌های روشنفکری ایران و رابطه آن با جنبش‌های اجتماعی شکل گرفته است. در حقیقت اگر پروژه دموکراسی در جامعه ایران امروز به گونه‌ای روزافزون مورد استقبال افکار عمومی و جامعه مدنی قرار می‌گیرد از جمله بخاطر تغییری است که فضای روشنفکری در رابطه با دموکراسی و به حاشیه رانده شدن گفتمان‌های انقلابی تمامیت‌گرا بوجود آمده است. تغییر فضای روشنفکری ایران بویژه در رابطه با دموکراسی اما پرسش‌های فراوانی هم پیرامون چند و چون این درک و نگاه جدید پیش می‌کشد. این تغییرات در کدام بخش روشنفکری ایران بوجود آمده است؟ چهره‌های مهم روشنفکری ایران کدامند؟ آیا تغییرات دموکراتیک در همه خانواده‌های روشنفکری دیده می‌شود؟ چه عواملی سبب تغییر فضای روشنفکری ایران شده‌اند؟ این‌ها و پرسش‌های دیگر در این شماره ایران نامه مورد بحث قرار خواهند گرفت. اما پیش از پرداختن به موضوع مقالات لازم است تا روشن کنیم که تعریف روشنفکر از دید ما چیست؟ و ویژگی‌ها این گروه اجتماعی کدامند و این واژه چگونه به جامعه ما راه یافت. برای درک بهتر این واژه و تحول آن در روند تاریخی و خوانش‌های گوناگونی که از آن به میان کشیده می‌شود باید نخست نکاتی عمومی پیرامون واژه روشنفکر و خاستگاه این مفهوم و تبارشناسی آن گفته شود و باید نخست به نکاتی عمومی پیرامون واژه روشنفکر و خاستگاه این مفهوم و تبارشناسی آن پرداخت ... سپس اشاره‌ای به انتقال این مفهوم در فضای ایران شود.

روشنفکری و تعریف آن در غرب

واژه روشنفکری در تاریخ اروپا کم و بیش تازه است و به سال‌های پایانی قرن نوزده باز می‌گردد ولی شک نیست که اندیشیدن و اندیشه انتقادی، تفکر و تأمل در باره اجتماع، تاریخ، طبیعت و سرنوشت انسان از قرن نوزده آغاز نشده و در جستجوی ریشه‌های آن را می‌توان تا دوران فلسفه یونان هم پیش رفت.

هر چند واژه روشنفکر در زبان فرانسوی برای اولین بار در سال ۱۸۸۰ در ادبیات سیاسی به کار رفت اما آنچه که در سال‌های پایانی قران نوزده در فرانسه و با نوشته معروف زولا آغاز شد تعریف تازه‌ای از کارکرد اهل

قلم و فکر بود که نام روشنفکری به خود گرفت. در پانزدهم اکتبر سال ۱۸۹۴ دریفوس به جرم خیانت به ارتش فرانسه و جاسوسی بازداشت و محکوم به تبعید شد. محاکمه وی به مسئله‌ای سیاسی تبدیل شد و در چنین وضعیتی امیل زولا نویسنده فرانسوی در ژانویه ۱۸۹۸ نامه‌ای سرگشاده زیر عنوان "من متهم می‌کنم" به رئیس جمهور وقت نوشت و این نامه را کلمانسو در صفحه اول نشریه خود منتشر کرد. این متن به عنوان نخستین سند روشنفکری در تاریخ غرب شناخته شده است. با این حرکت زولا تعریفی تازه از کسانی که به امر اجتماعی می‌اندیشند به دست داد که مهمترین شاخصه آن دخالت در امر سیاسی و نقد باورهای همگانی و دفاع از آزادی‌های سیاسی، عقیدتی و دینی بود. مفهوم تعهد روشنفکری که سپس در ادبیات غرب جایگاه مهمی به خود گرفت از همین مقاله کوتاه زولا آغاز شد.^۲

بحث و برخورد پیرامون خاستگاه و پایگاه روشنفکران در جهان، تاریخی بیش از یک قرن دارد. اگر روشنفکران را به تعبیر مانهایم^۳ قشر شناوری قلمداد کنیم که به طبقه خاصی تعلق نداشته و قادرند که دانش، آگاهی و توانایی خود را در خدمت این یا آن طبقه قرار دهند به راحتی می‌توان گفت که در میان قشر روشنفکران ما با گرایش‌های گوناگون روبرو هستیم.

در تجربه فرانسه برای مثال ما شاهد همزیستی دو گرایش چپ و راست و رویارویی آنان از دوران انقلاب فرانسه هستیم. از آن زمان رقابت و برخورد‌های میان این دو خانواده ناهمگون نقش مهمی در شکل‌گیری گروه‌های روشنفکری نه تنها در فرانسه بلکه در تاریخ اروپا داشته است. به همین جهت فهم بهتر کشمکش‌های نظری قرن بیست بدون شناخت سنت مارکسیستی و مدافعان آن ناممکن است. مارکس نوشته بود که کار فلاسفه تاکنون تفسیر جهان بوده است و از این پس باید به تغییر جهان پرداخت و بازیگر اصلی این تغییر را هم طبقه کارگر دانست. اما از یاد نبریم که بسیاری از درس‌خواندگان و تحصیل‌کردگان که از طبقات متوسط برخاسته بودند با پیوستن

^۲ برای پاسخ چند روشنفکر فرانسوی در باره تعهد و دخالت در سیاست نگاه کنید Magazine littéraire, le rôle des intellectuels, de l'affaire

Dreyfus à nos jours, N° 248 décembre 1978, P 48-55

^۳ Mannheim K. (1955). *Idéologie et utopie*. Paris : Marcel Rivière

^۴ ک کارکس تزهایی درباره فویر باخ ...

<http://www.marxists.org/farsi/archive/marx/works/1845/tezhaye-feuerbach.pdf>

این متن کوتاه‌بروی اینترنت موجود است با آدرس زیر در نشر کارگری سوسیالیستی

به مارکسیسم و تفسیر آن کوشیدند تا راهی برای رهایی طبقه کارگر پیدا کنند و این کوشش‌ها را با رجوع به این سخن مارکس که «اسلحه نقد نمی‌تواند جایگزین انتقاد مسلحانه شود اما نظریه زمانی که توده را فرا گیرد خود به اسلحه‌ای تبدیل خواهد شد» به اشاعه افکار و نظریات مارکس پرداختند. این سنت فکری کوشید تعریف خود را از کارکردهای و وظایف روشنفکران در جوامع مدرن سرمایه‌داری به دست دهد. مارکس بر این باور بود که بورژوازی باعث بی‌اعتباری هر نوع گروه شغلی شده است و پزشک، دیندار، شاعر و دانشمند را تبدیل به کارگران مزد بگیر کرده است. او اگر چه با فلسفه هگل و تاملات او در زمینه آگاهی و جامعه در افتاد اما از آنجا که خود روشنفکر بود در نتیجه در این زمینه تاملاتی کرده است. جوهر اندیشه مارکس وابسته‌بودن اندیشه آدمی به شرایط اقتصادی و نقش او در روند سازوکار اقتصادی است. تزیهای او در باره فویرباخ آشکار کننده این جنبه مهم از تفکر اوست که زندگی واقعی را تعیین‌کننده آگاهی آدمی دانسته و به فیلسوفان هشدار می‌دهد که به تبیین جهان بسنده نکنند و به تغییر آن روی آورند. اما در همان حال او هشدار می‌دهد که جهل و ناآگاهی هیچ خدمتی به آدمیت نکرده است^۵ (تزیهایی در باره فویرباخ، ترجمه باقر پرهام).

باری مارکس زندگی‌اش را وقف تبیین جهان و شناخت قوانین حاکم بر روابط اقتصادی کرد و در پس هر امر نمادین پای انگیزه‌های اقتصادی را دید. اگر مارکس نوشته‌ای مستقل در باره روشنفکران نداشت، لنین که در جامعه روسیه سربرآورد به زودی دریافت که برداشت و تبیین جبرگرایانه از اندیشه مارکس راه‌گشای عمل سیاسی و میل تغییر نخواهد بود و کوشید تا نقش تازه‌ای به روشنفکران در جوامع مدرن بدهد. او با تحلیل جامعه از منظر تضاد دو طبقه بورژوا و پرولتاریا کوشید تا روشنفکران را به دو گروه مدافعان و مخالفان طبقه کارگر تقلیل دهد. به نظر لنین طبقه کارگر به خودی خود قادر به کسب آگاهی جهت تغییر بنیادی در روابط حاکم نخواهد بود و ضروری است کسانی که شناخت دقیق از چنین رابطه دارند، آگاهی را از بیرون

به درون طبقه کارگر وارد کنند. این صورت ساده شده و جوهر اندیشه لنین را می‌توان در کتاب‌های او و بویژه «چه باید کرد» او یافت. لنین با چنین تحلیل اراده‌گرایانه برنقش روشنفکران در انتقال آگاهی از بیرون به درون طبقه کارگر با گرایش‌های جبرگرایانه کائوتسکی از یک سو و نظریه خودانگیختگی رزا لوکزامبورگ در افتاد.

اگر در غرب واژه انتلکتوئل برای کار فکری استفاده می‌شد کلمه روسی انتلیجنسیا را لنین، پلخانف و تروتسکی برای تعیین جایگاه روشنفکران در وضعیت خاص روسیه استفاده کردند. به قول مورن «انتلیجنسیا بیان مجموعه افرادی با فرهنگ است که یک طرف در برابر توده‌ای بی‌فرهنگ و از طرف دیگر در برابر دولت خشن (بربر) قرار دارند. در حالیکه انتلکتوئل بر عکس در جامعه‌ای بوجود می‌آید که این گونه تقابل در آن کمتر است و فرهنگ در یک فضای وسیع‌تر اجتماعی اشاعه یافته است»^۶

در میان مارکسیست‌ها می‌توان همچنین از گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) روشنفکر، روزنامه‌نگار و از رهبران حزب کمونیست ایتالیا نام برد که کوشید تا تعریف تازه‌ای از وظایف، نقش و کارکرد روشنفکران در جوامع مدرن به دست دهد. او با حرکت از دیدگاه‌های رایج مارکسیستی وجود روشنفکران در مقام یک طبقه و قشر اجتماعی مستقل را نپذیرفت. او روشنفکران را نه بر اساس عقاید و کارهای فکری آنان بلکه با در نظر گرفتن موضع و وضعیت آنان در جامعه تعریف کرد. گرامشی برای فهم بهتر گروه روشنفکران دو قشر از روشنفکری را از هم تفکیک کرد. نخست روشنفکران ارگانیک و دوم روشنفکران سنتی.

روشنفکران ارگانیک وابسته به اقشار خاصی هستند و از درون گروه اجتماعی که آنها را نمایندگی می‌کند بوجود آمده‌اند. کارکرد اصلی این گروه از روشنفکران دفاع از منافع قشر حاکم است و وابستگی این گروه از روشنفکران به طبقه خاص کارکرد این گروه را به عنوان مدافعان این طبقه ساده‌تر می‌کند.

دوم روشنفکران سنتی که در برگیرنده معلمان، مدیران اداری و دیگر کسانی است که سروکار با کتاب و نوشته دارند و نقش خاصی در دفاع از این و یا آن طبقه بازی نمی‌کنند.^۷

با بازخوانی تاریخ صد سال گذشته شاید بتوان گفت سه متن نقش مهمی در بازاندیشی در باره وظیفه روشنفکران در اجتماع داشته است:^۸

^۵E, Morin, «La crise des intellectuels», Revue Argument, n° 20, (1960), p. 35

^۶Gramsci A. (1959). *Œuvres choisies*. Préface de Georges Cogniot ; traduction et notes de Gilbert Moget et Armand Monjo ; Paris: Éditions Sociales;

^۷ برای معرفی این سه متن از مجله زیر استفاده شده است Magazine littéraire, le rôle des intellectuels, de l'affaire Dreyfus à nos jours, N° 248 décembre 1978, PP 23-25

ژولین بندا خیانت اهل فرقه و یا خیانت روشنفکران:
این کتاب که در سال ۷۲۹۱ انتشار یافت هم به نقد روشنفکران راست گرا مانند موريس بارز می‌پردازد و هم روشنفکران چپ‌گرای از نوع دریفوس را از تیغ نقد در امان نمی‌گذارد. از دید او روشنفکران دسته کوچکی از فیلسوف-شاهان با استعداد و اخلاقا فرهیخته هستند که وجدان بشریت را تشکیل می‌دهند. از دید بندا ارزش‌های روشنفکری که اصول اساسی آن عدالت، حقیقت و عقل می‌باشند دارای سه شاخصه می‌باشند: نخست، این ارزش‌ها جنبه همگانی و جهانروا داشته و موقعیت‌های تاریخی و جغرافیایی نباید بهانه‌ای برای زیر پا گذاشتن این ارزش‌ها باشد. دوم، این ارزش‌ها از تعلقات فردی عاری هستند. به این معنی که این ارزش‌ها را نمی‌توان محدود به فرد دانست. سوم اینکه این ارزش‌ها عقلانی می‌باشند به این معنی که باید در فضای عمومی مورد قبول و یا نقد واقع شوند. به نظر بندا روشنفکران به جای دفاع از این ارزش‌ها به منافع حقیر شخصی خود می‌اندیشند و به همین دلیل دفاع از این ارزش‌ها را کنار گذاشته‌اند. با این که بیش از ۸۰ سال از تاریخ انتشار این اثر می‌گذرد با این وجود نوشته بندا هنوز اهمیت خود را از دست نداده و در مقام نخستین اثر مهم قرن بیست در باره روشنفکری به حساب می‌آید.

سارتر و ادبیات متعهد: ژان پل سارتر در مقدمه اولین شماره مجله عصر جدید به اهمیت دخالت روشنفکران در مسائل سیاسی اشاره می‌کند و این دیدگاه را در نوشته‌های بعدی خود مخصوصاً «ادبیات چیست؟» و «دفاعیه‌ای برای روشنفکران» ادامه می‌دهد. او نیز همچون برخی از هم‌تایان خود صحنه مبارزه را به کشمکش راست و چپ تقلیل می‌دهد و بر این باور است که وسوسه غیر مسئولیتی دامن‌گیر روشنفکران بورژوا است. او جدا از فعالیت فلسفی و ادبی، وارد ماجراهای مشاجره انگیز آن دوران شد و در برابر برخی از حوادث زمانه خود به دفاع از سوسیالیسم پرداخت و اهمیت و مقام علمی خود را در خدمت دفاع از ارزش‌های منسوب به چپ قرار داد. او در این راه حتی به دفاع از نظام حاکم بر اتحاد شوروی می‌پردازد. سارتر اگر چه از نظریه پردازان حزب کمونیست به حساب نمی‌آید ولی دفاع از نظام سوسیالیستی اروپای شرقی و یا چین و حرکت‌های سرگوبگرانه آن نظام او را همراه با کسانی چون مرلوپوتی در صف مدافعان کمونیسم قرار داده است.

ریمون آرون و طرح به خواب رفتن روشنفکران:
آرون و سارتر هر دو هم عصر و در میان یک نسل زندگی کردند اما نظریات و تحلیل این دو از شرایط جهان و برخورد آنان به تجربه اتحاد شوروی هر

کدام را در دو اردوگاه مختلف قرار داد. بحث‌ها و کشمکش‌های نظری روشنفکران در زمانه‌ای جاری بود که گرایش‌های چپ از نفوذ فراوانی در صحنه روشنفکری فرانسه برخوردار بودند. جدا از حزب کمونیست فرانسه که بسیاری از روشنفکران را در خود جذب کرده بود شماری از آنها هم به جهان بینی مارکسیستی نزدیک بودند و نگاهی مثبت به تجربه کشورهای سوسیالیستی داشتند.

در چنین فضایی ریمون آرون به مقابله با اندیشه حاکم بر جریان روشنفکری در فرانسه پرداخت و با تکیه بر سنت فکری که توکویل آغاز کرده بود به بازخوانی اندیشه دموکراسی و نقد توتالیتریسم نشست. به باور او نقطه تمایز میان روشنفکران نه در پذیرش مارکسیسم و یا ارزش‌های مارکسیستی و نفی آن بلکه اختلاف سیاسی میان کسانی است که وجود اردوگاه‌های کار اجباری در شوروی را می‌پذیرند و کسانی که به نفی آن به هزار و یک دلیل مشغولند.^۸

ریمون آرون جدا از کتاب‌های آموزشی در حوزه جامعه‌شناسی و فلسفه مطالب فراوانی نیز در افشای روح حاکم بر جریان روشنفکری در فرانسه نوشت و اندیشه و پندارهای روشنفکران فرانسه را به نقد کشید. اما در ارتباط با مسئله روشنفکران آرون کتاب مشهور خود را که در سالهای ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۴ به رشته تحریر در آورده بود زیر عنوان «افیون روشنفکران» منتشر کرد و جامعه روشنفکری زمان خود را به چالش طلبید. از نگاه آرون روشنفکران عصر او شیفته سه اسطوره‌ای هستند که آنان را نشئه خود کرده است. این سه اسطوره «چپ»، «انقلاب»، «پرولتاریا» می‌باشند.^۹ این نقد بی امان بر اندیشه حاکم بر زمانه خود کسانی چون سارتر و مرلوپوتی را نشانه می‌گرفت که هر نوع انتقاد از نظام شوروی را فرو غلطیدن در دامان بورژوازی قلمداد می‌کردند. سارتر نقد بی امان آرون بر نظام سوسیالیستی اروپای شرقی را برنتابید چرا که از دید سارتر تنها کسانی می‌توانند به نقد نظام حاکم بر شوروی آروز به پردازند که در جنبش سوسیالیستی و کمونیستی شرکت کنند. او ضد کمونیستها را تشبیه به سگانی کرد که کسی به عو عو آنها گوش نمی‌دهد.

^۸ R. Aron, «Le rôle des intellectuels, de l'affaire Dreyfus à nos jours», Magazine littéraire, n° 248 (1978), P 25

^۹ Aron R (1955). *L'opium des intellectuels*. Paris: Gallimard

^{۱۰} Bourricaud F. (1980). *Bricolage idéologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*. Paris: PUF.

^{۱۱} Sartre J.-P. *Plaidoyer pour les intellectuels*. (Paris, Gallimard, 1972), p 12

ریمون آرون به نقد باورهای روشنفکران چپ دوران خود پرداخت و استبداد نهان در اندیشه روشنفکران چپ دوران خود را بر ملا کرد. اما اندیشه‌ها و افکار آرون در زمانه خود پژواک چندانی نداشت چرا که افکار و اندیشه‌های مارکس و جذابیت نظام سوسیالیستی بسیاری از روشنفکران را شیفته خود کرده بودند. در آن دوران در جدال و کشمکش نظری میان سارتر و آرون شمار بسیاری از روشنفکران جانب سارتر را گرفتند با این توجیه که "خطا کردن با سارتر بهتر از حق داشتن با آرون" است.

تعریف روشنفکری

ژان بشلر که پژوهش‌های فراوانی پیرامون ایدئولوژی و روشنفکران انجام داده بر این باور است که ^{۱۰} هر تعریفی از مفهوم روشنفکر قرار دادی است با این وجود از دادن تعریف گریزی نیست. از نظر او نکته در این تعاریف روشن کردن مفاهیمی است که از آنها در تعریف استفاده میشود. روشنفکر را وجدان آگاه و بیدار جامعه، نقاد ارزش‌های آن، رهبر و پیشوای فکری آن دانسته‌اند. ژان پل سارتر در تعریف روشنفکر گفته است "روشنفکر کسی است که در آنچه به او مربوط نیست دخالت می‌کند. او مدعی مخالفت با حقایق پذیرفته شده و رفتارهایی ناشی از این حقیقت است و چنین کاری را به نام برداشت کلی از انسان و جامعه انجام می‌دهد".^{۱۱} چنین تعریفی از روشنفکر که نقشی انتقادی برای او قائل است مورد قبول ادوارد سعید نیز هست که مینویسد "روشنفکر به معنی واقعی کلمه بر ارزش‌ها و اصولی پا می‌فشرد که او را در موضع گفتن حقیقت در مقابل قدرت قرار می‌دهد. من روشنفکر را نوعی تبعیدی، حاشیه‌نشین، غیر حرفه‌ای (آماتور و سرانجام نویسنده که گوینده حقیقت به قدرت است) تعریف می‌کنم".^{۱۲}

منظور ما از روشنفکران در این نوشته دانشمندان علوم تجربی و غیر تجربی، مربی تربیتی، پزشک، حقوقدان و وکیل نیست هر چند در میان روشنفکران می‌توان افرادی از این اقشار بسیار یافت. در عین حال دیدگاه طبقاتی و وابسته کردن روشنفکران به یک طبقه و یا قلمداد کردن آنان در مقام یک طبقه راضی‌کننده به نظر

نمی‌رسد. میکائیل لوی که در زمینه جریان روشنفکری یهود و رابطه میان تعلقات دینی این روشنفکران و مسئله‌رهایی، پژوهش‌های دامنه‌داری کرده است معتقد است که "روشنفکران یک طبقه - به معنی قشر اجتماعی که با توجه به جایگاه شان در فرایند تولید تعریف شوند - نبوده بلکه یک رده اجتماعی هستند. به این معنی که گروهی از افراد می‌باشند که به وسیله معیارهای فرا اقتصادی تعریف می‌شوند". به بیان مشخص‌تر "روشنفکران رده‌ای" اجتماعی هستند که تشکیل شده از افراد تولیدکننده داشته‌های فرهنگی یا نمادین هستند".^{۱۳}

حوزه تولید این روشنفکران میدان اندیشه و سیاست است. ریمون بودون، جامعه‌شناس فرانسوی نیز بر ناهمگونی قشر روشنفکر تاکید می‌کند و تلاش برای قرار دادن آنان در طبقه و دسته و رده خاصی کار ساده‌ای نیست. به نظر او برای شناخت بهتر روشنفکران می‌توان نوعی گونه‌شناسی عرضه کرد. از دید بودون ما با سه گونه روشن فکر روبرو هستیم: نخست کسانی که در باره مسائل مربوط به جامعه و انسان عقایدی را مطرح می‌کنند. اینها را ریمون بودون تولید کنندگان عقاید می‌نامد. گروه دوم کسانی هستند که این عقاید را می‌خوانند و به نوعی مصرف کنندگان نوشته‌های روشنفکران تولید کنند هستند. گروه سوم را او روشنفکران میانجی می‌نامد که همانند روزنامه‌نگاران، میانجی میان تولید کنندگان و خوانندگان هستند.^{۱۴}

با در نظر گرفتن آنچه تا کنون گفته ایم می‌توان شاید شاخصه‌های زیر را برای تعریف روشنفکران برشمرد:

- ۱) روشنفکران تولید کننده و مصرف کننده ایدئولوژی‌ها و مخصوصاً گفتمان‌های سیاسی هستند.
- ۲) آنان به طبقه خاصی تعلق نداشته و با فرا رفتن از قشر و طبقه و گروه خود نماینده ارزش‌های جهانشمول هستند.

- ۳) روشنفکران با ارزش‌های جامعه خود در ارتباط می‌باشند. عده‌ای در حفظ ارزش‌های غالب تلاش می‌کنند (روشنفکران محافظه‌کار) در حالیکه عده دیگری به نقد شرایط موجود و به میان کشیدن ارزش‌های تازه مشغولند (روشنفکران انتقادی).
- ۴) کارکرد اصلی روشنفکران سرهم‌بندی کردن^{۱۵} عقاید و ارائه آن در شکل ظاهراً عقلانی است. روشنفکران کوشش می‌کنند تا با استفاده از دست آورده‌های علوم مختلف شکل نسبتاً ساده شده‌ای از عقاید را در اختیار اقشار بیشتری از جامعه قرار دهند. شاید به این دلیل است زمانی که از روتی در باره نوآوری‌هایش در حوزه فلسفه پرسش می‌کردند گفته است که سهم بزرگ مال متفکران دیگر است "کار من همیشه این بوده است که قطعه‌هایی از دریدا و قطعه‌های از در دیوبی را بردارم

¹² Saïd E (1996). *Des intellectuels et le pouvoir*. Paris : seuil, p113

¹³ Catégorie

¹⁴ Löwy M. (2010). *Les hétérodoxes : Messianisme, Romantisme, Utopie?* Paris: Edition de l'Eclat.

¹⁵ Boudon R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob, 2004, Page 21

¹⁶ Bricolage

و در کنار قطعه‌هایی از دیویدسون و قطعه‌های از ویتگنشتاین بگذارم و کارهایی از این قبیل. من خلاقیتی ندارم ولی استعداد خوبی برای بریکولاژ دارم»^{۱۷}

فلسفی، علمی و فرهنگی که بر بسترست فرهنگی در حال زوال و جامعه‌ای سنتی و سترون شکل گرفت. دوره انتقالی قرن نوزدهم را باید بیشتر باید در رابطه با این زمینه و واقعیت مهم تاریخی و خلاء فکری و فرهنگی دید و درک کرد.

این تعریف هر چند درباره روشنفکران مرجع و یا کلاسیک صدق میکند ولی همزمان جهره‌های جدید روشنفکری ابعاد جدیدی از پدیده روشنفکری را مطرح میکنند که در این تعریف جا نمی‌گیرد. همین دشواری پیدا کردن تعریفی که جامع و فراگیر باشد نشان می‌دهد که شناخت واقعیت روشنفکری شاید امروز بیشتر باید به سراغ واقعیت‌ها و تجربه‌های اجتماعی روشنفکری رفت و فقط تعاریف انتزاعی را معیار دآوری و برخورد قرار نداد.

پدیده روشنفکری در ایران

در ایران بسیار دیر به سراغ موضوع تعریف روشنفکری و مفهوم آن بویژه در شرایط تجربه خاص کشور ما رفته شد. بحث روشنفکری در ایران اما عمری به پیشینه تجدد دارد و همزاد اوست. پدیده روشنفکری یکی از ابعاد بسیار مهم تاریخ معاصر ایران است. اگر در بسیاری از کشورهای اروپایی شکل‌گیری روشنفکری در معنای قرن نوزدهمی آن با تکیه بر انباشت فرهنگی و نظری قرن‌های پیش‌تر ممکن شد، در ایران نسل‌های اول روشنفکری می‌بایست حرکت خود را در بیابان خشک فکری و فرهنگی آغاز کند که در آن نه اندیشه ساخته و پرداخته‌ای برای درک و توضیح دنیای در حال تغییر وجود داشت و نه اندیشمندان صاحب نامی بوجود آمده بودند. علمای دینی اوایل قرن نوزدهم ما به عنوان تنها گروه اهل تحصیل و نوشتن و خواندن هنوز در بحث اصول و فروع دین و فقه و تفسیر بودند و در همان دایره بسته علوم قرن‌ها پیش (علوم قدیم) گشت و گذار می‌کردند و بیخبر از آنچه در دنیا می‌گذشت در فضای فکری سنتی خود به سر می‌بردند. مهم‌ترین مدارس عالی دینی ما هم به دژهای مستحکم و بدون پنجره‌ای می‌مانستند که با هوای تازه و مسائل دنیای امروز بیگانه بودند. فقط از طریق ارتباط با دنیای بیرونی و گشت و گذار در کشورهای همسایه و اروپا بود که شمار اندکی از ایرانیان متوجه شکاف عظیمی شدند که میان کشور آنها و دنیای در حال تحول بوجود آمده است. کسانی که در ایران آن زمان نسل اول روشنفکری نام گرفتند از درون این دنیای بسته سنتی و فرهنگ تک‌ساحتی به سپهر اندیشه و ارزش‌های جهان شمول گام گذاشتند. در نتیجه روشنفکری ایران از نیمه قرن نوزدهم ما بر خلاف همتایان اروپایی خود نه بر پایه‌های استوار بیش از دو قرن کار

حتا انتخاب واژه روشنفکر در ایران و مصداق‌های آن هم موضوع بحث‌های فراوانی بوده است. در دوران مشروطیت ابتدا از واژه «منورالفکر» استفاده شد میرزا آقاخان کرمانی را معمولاً اولین کسی می‌دانند که مفهوم روشنفکر را با اصطلاح منورالفکر در ادبیات سیاسی ایران استفاده کرده‌است او منورالفکرها را رافع‌الخرافات و منورالعقول معرفی می‌کند و گاه از واژه‌های دیگری همچون روشن‌سرا، روشنستان برای توصیف روح روشنگری در اروپا استفاده می‌کند. برای میرزا آقاخان طبقه تحصیل‌کرده و آشنا به تمدن جدید منورالفکر بود و در فضای آنروز ایران هم جز درک وسیع از این واژه انتخاب دیگری وجود نداشت.^{۱۸} شمار کمی که از طریق خودآموزی، تحصیل در غرب و یا مشاهده پیشرفت‌های دنیای مدرن، راه چاره‌ی جبران عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایران را در دنبال کردن تجربه غرب می‌دیدند و همزمان و به نقد سنت و فرهنگ جامعه آن روز دست می‌زدند. در دوران رضا شاه در تلاش فارسی کردن واژه‌ها روشنفکر جای منورالفکر گرفت و در سال‌های ۲۰ در فرهنگ سیاسی ایران جا افتاد. روشنفکر در ایران همزمان به معنای انتلکتول و نیز در باره کسانی باب شد که به گفته داریوش آشوری «فره‌یخته و دانش‌آموخته وهوادار ایده‌ها و آرمان‌های روشنی‌یابی به شمار می‌آمدند»^{۱۹} و یا کارگزاران جامعه، اهل قلم یا فن‌سالاران خواهان ترقی و پیشرفت ایران بودند. جلال آل احمد هم به قرار دادن معادل روشنفکر در برابر انتلکتول ایراد می‌گیرد و می‌نویسد «روشنفکر تعبیری است که نمیدانم کی و کجا و چه کسی آنرا به جای انتلکتول گذاشته. و این البته مابازایی است غلط. ولی مصطلاح شده است... روشن است که اگر از اول به جای انتلکتول هوشمند را گذاشته بودیم یا فرزانه را، یا دیگر تعبیرهای نیمه معادل را که برشمردم، کار آسانتر بود»^{۲۰}. فرهنگ‌های لغت در ایران کلمه روشنفکر را بسیار خلاصه و در معنای وسیع آن ارائه

^{۱۷} ش اعتماد، «از آئینه تا عدسی: کولاز و بریکولاژ. درباره کتاب فلسفه و آئینه اثر ریچارد روتی، مهرنامه‌ف ش ۱۶ (۱۳۹۰)، ص ۲۵
^{۱۸} فریدون آدمیت، اندیشه‌ی میرزا آقاخان کرمانی (تهران، انتشارات پیام، چاپ دوم ۱۳۵۷).
^{۱۹} تراژدی روشنفکری ما، آرش، شماره ۱۰۳، ۱۳۸۸، ص ۳۸
^{۲۰} جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران (تهران، رواق، ۱۳۵۶).

می کنند. در لغتنامه دهخدا روشنفکر کسی است که "دارای اندیشه روشن است. کسی که در امور با نظر باز و متجددانه نگرد". فرهنگ معین روشنفکر را نوگرا، تجدد پرست، تجدد گرا، آن که اعتقاد به رواج آیین و افکار نو و منسوخ شدن آیین کهنه دارد می‌داند. هر دو تعریف نشان می‌دهند که برداشت از این واژه در زبان فارسی بسیار گسترده و باز است و کمتر درباره آن کار عمیق و مقایسه ای صورت گرفته است. همین برداشت وسیع گاه نوع انتظار و توقع از روشنفکر را هم تعیین می‌کند. بسیاری در ایران انتظار دارند روشنفکر هم دارای اندیشه باشد و هم به عنوان خبره و متخصص در امور نظر دهد و راه حلی هم برای مشکلات اجتماعی هم پیش روی جامعه بگذارد.

به این ترتیب می‌توان گفت روشنفکر ایرانی فرزند دوره بیداری و تجدد است که خود آفریننده آن هم بود. کسانی که درباره تاریخ دوره مشروطیت کار کرده اند ظهور تجدد ایرانی در قرن نوزدهم با پیدایی روشنفکری همراه می‌دانند.^{۲۱} روشنفکری در ایران بدون پیشخوانه نظری و بدون امکانات فکری، نظام آموزشی پیشرفته، دانشگاه و یا کتاب و کتابخانه و یا زبانی فارسی که با تحولات اجتماعی و اقتصادی همساز شده باشد به میدان نبرد فکری در جامعه سنتی و استبدادی پا گذاشت.

تاریخ شناسان ایران همچنین جملگی بر سر این نکته توافق دارند که روشنفکری ایران در قرن نوزدهم در رابطه با اروپا شکل گرفته است. این موضوع فقط مربوط به ایران نمی‌شد، در حقیقت اروپا مرکز اصلی شکل‌گیری پدیده روشنگری و مدرنیته و چهره جدید اجتماعی به نام روشنفکر بود. بقیه مناطق دنیا دست کم در ابتدا به نوعی تحت تاثیر این الگو و جنبش بودند. از سوی دیگر روشنگری و روشنفکری از منظر گفتمانی خصلت درون گرا و یا بومی نداشت و بعد جهان روا یا یونیورسل بخشی از پارادایم جدیدی بود که در فضای آن زمان جانشین نظم سنتی می‌شد. نقد، اندیشه انتقادی، روشنگری، خرد گرایی و یا آزادی بیان در ذات خود ارزش‌هایی اروپایی نیستند هر چند اروپا در تثبیت و جانداختن آنها نقش مهمی ایفا کرد. روشنفکر ایرانی هم گفتمان خود را در بعد جهان شمول آن درک می‌کرد و کار خود را

پلی میان ارزش‌های جهان شمول در حال ظهور و جامعه ایران می‌دانست. این بعد جهان روا خودبخود روشنفکر را در رابطه با ارزش‌های عمومی بشریت و کسان دیگری که این گونه می‌اندیشیدند و یا در رابطه با جنبش روشنگری به مفهوم عام قرار می‌داد. جنبشی فکری که جوهر آن را نقد سنت، تقدس زدایی از حوزه اندیشه و سیاست، عقلانیت جدید و اومانیزم جامعه در حال صنعتی شدن تشکیل می‌داد. این الگوی جهان روا به بخشی از هویت روشنفکر ایرانی هم تبدیل شد و از همین زاویه او رو به دنیا و بویژه به مرکز دنیای اندیشه آن زمان یعنی اروپا داشت. این رهیافت بدیع را بویژه باید در شرایط آن روز ایران را هم درک کرد که در آن نسل پیشین میراث درخشان فکری از خود بر جا نگذاشته بود و روشنفکری ایران می‌بایست گفتمان خود را در خلاء فکری و فرهنگی شکل می‌داد.

به این ترتیب اولین نسل روشنفکران ایرانی در رابطه با اروپا و نیز قفقاز و ماورای قفقاز و دیگر کشورهای مجاور بوجود آمدند و بسیاری از آنها در شرایط آن زمان حتا ناچار به زندگی در بیرون از مرزهای ایران بودند.^{۲۲} وقتی میرزا صالح شیرازی در سال ۱۸۱۵ برای تحصیل به لندن رفت هنگام بازگشت برای اولین بار در جامعه "به تعطیلات تاریخی" (داریوش شایگان^{۲۳}) رفته ایران از نهاد های نوین اجتماعی، مطبوعات و پارلمان سخن به میان آورد گفت و جامعه مدنی. و این درست زمانی است که مدارس مذهبی و حوزه های علیمه ما که تنها مراکز "اندیشه و فرهنگ" هم به شمار می‌رفتند و به نوعی مراکز آموزش عالی سنتی ما بودند به قول سید جمال‌الدین اسدآبادی در حال و هوای قرن های گذشته زندگی می‌کردند.^{۲۴} مدارسی که حتا یک اثر فلسفی، جامعه شناسی و یا نظری برای شناخت بهتر دنیای در حال تغییر بوجود نیاورده بودند. کافیت نظری به کتاب‌های مرجع آن زمان مدارس عالی دینی افکند تا به میزان دوری آنها از دنیای در حال تحول پی برد.

در حقیقت روشنفکران به عنوان گروه اجتماعی نوظهور بخشی از رابطه جدید ایران با غرب در دوره خاص تاریخی هم بودند. کسانی مانند حاجی زین العابدین مراغه ای، میرزا ملکم خان، عبدالرحیم طالوف، یوسف مستشارالدوله، میرزا حبیب اصفهانی، میرزا فتحعلی آخوند زاده، سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقا خان کرمانی، شیخ احمد روحی، که به روشنفکران این دوره معروف شده اند دست کم در بوجود آوردن فرهنگ جدید ایران نقش مهمی ایفا کردند. تولید فرهنگی و فکری این دوره با همه ایراداتش از روزنامه های در

^{۲۱} از جمله نگاه کنید به آثار جمشید بهنام، رامین جهانگللو، ماشالله آجدوانی، فریدون آدمیت، یحیی آرین‌پور و یا ابراهامیان در کتاب‌شناسی عمومی

^{۲۲} جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد (تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۳)

^{۲۳} D. Shayegan, Le regard mutilé (Paris, Albin Michel, 1989)

^{۲۴} یحیی آرین‌پور، از صبا تا نیما (تهران، کتاب‌های جیبی، دو جلد، ۱۳۵۷)

تبعید تا کتاب های اولیه بیشتر در خدمت روشنگری، بازکردن مفاهیم امروزی مانند دموکراسی، تفکر علمی، خردورزی است. همه این تولید فکری در شرایط دشوار استبداد سیاسی و بسته بودن فضای اجتماعی و گاه با به خطر انداختن زندگی خود انجام شد.

پیروزی انقلاب مشروطیت اعتبار و مشروعیت جدیدی به گفتمان روشنفکری ایران بخشید. این تفاوت و بلوغ جدید را می توان در علی اکبر دهخدا، تقی زاده، میرزا جهانگیر خان شیرازی، جلیل محمد قلی زاده، تقی زاده، میرزا سلیمان اسکندری، حیدر عمواغلی، میرزا علی اکبر صابر، اشرف الدین حسینی و دیگرانی از این نسل یافت که هم به وظیفه روشنگری خود توجه داشتند و جنبش تجدد را گسترش دادند و هم می بایست ساز و کار گذار از یک قدرت سیاسی استبدادی ناکارا را به نظم جدید مشروطیت تدارک می دیدند. روشنفکر آن زمانه می بایست در فضای بسته و سستی آن دوران کتاب می نوشت، روزنامه چاپ می کرد، به تدوین قانون اساسی همت می گماشت، حزب بوجود می آورد و در انتخابات مجلس شرکت می کرد و در زمان بورش استبداد هم به زندان می رفت و حتا جان خود را از دست می داد. نسل روشنفکری دوران مشروطیت شاید تنها نسلی تا پیش از ۱۳۵۷ هم بود که با وجود همه ضعف های فکری خود طرفدار مشروطیت، حکومت قانون، آزادی و ترقی و توسعه ایران بود. خانواده های اصلی روشنفکری آن دوره یعنی روشنفکران چپ و یا لیبرال و ملی گرا با وجود تفاوت های میان خود بر سر این مطالبات مهم آن زمان هم داستان بودند. و سرنوشت تاریخی ما این است که بسیاری این شعارها هنوز هم در دستور کار جامعه ایران قرار دارد و یا روشنفکرانی مانند محمد مختاری و یا محمد جعفر پوینده در پایان قرن بیستم همان فرجامی را پیدا می کنند که میرزا آقا خان کرمانی و یا میرزا جهانگیر خان شیرازی و یا شیخ احمد روحی در ابتدای این قرن.

نسل های بعدی روشنفکری ایران تا سال ۱۳۵۷ تجربه های بسیار متفاوتی را زندگی کردند. این تغییرات اساسی را هم می توان در گرایش های فکری و فلسفی آنها مشاهده کرد و هم در گفتمان سیاسی. کسانی که بروی تاریخ روشنفکری ایران کار کرده اند گونه شناسی و یا زمان شناسی گاه متفاوتی از این گذار تاریخی ارائه می دهند. علی آشتیانی در گونه شناسی تاریخی خود از سه دوره مهم از شروع روشنفکری تا سال ۱۳۵۷ یاد میکند: دوره مشروطیت و شکل گیری اولین نسل روشنفکران ایران، عصر تجربه (سال های ۱۳۲۰-۲۶)

و رونق گرفتن روشنفکری سکولار و حزبی و سرانجام دوره فرهنگ رمانتیک ضد مدرن (۱۳۴۰-۱۳۵۰) و پیدایی نسل جدیدی از روشنفکران هوادار بازگشت و برخورد انتقادی به تجدد خواهی^{۲۵}. علی قیصری نیز تاریخ روشنفکری جدید ایران را به چهار دوره تقسیم می کند؛ روشنفکری دوره مشروطه، روشنفکری و ناسیونالیسم دولتی سال های ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ که مهم ترین شاخص آن تکیه بر هویت ایرانی (در مقابل هویت اسلامی) و نیز تاکید بر اولویت توسعه تشکیل می دهد، روشنفکری سیاسی سال های ۱۳۳۲ - ۱۳۲۰، روشنفکری سال های پس از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ با گفتمان انتقاد از غربگرایی و جدال بر سر تجدد^{۲۶}.

این گونه شناسی های زمانی ارائه شده بیشتر به وجود گفتمان ها و رفتارهای روشنفکری در هر دوره باور دارند و آنها را شاخص های تاریخ روشنفکری ایران را هم به حساب می آورند. همزمان آنچه در برخورد به این گونه شناسی مبتنی بر زمان جالب است بریدگی ها و گسست های تاریخی دایمی است. روشنفکری ایران از نوعی پیوستگی بین نسلی و تداوم گفتمانی محروم بوده است و به همین خاطر هم ارتباط بسیار کمی میان گفتمان ها و دوره ها وجود دارد.

به این ترتیب می توان گفت که از ورای زمان شناسی تاریخی روشنفکری ایران به نوعی گرایش ها و گفتمان های روشنفکری در ایران و جهان هم به میان می آیند. اگر روشنفکری سال های ۱۳۲۰ بیشتر حزبی و ایدئولوژیک است (مانند بسیاری از کشورهای جهان) در دهه ۱۳۴۰ متناسب با فضای سیاسی آن زمان انتقاد از غرب و روشنفکری اعتراضی و پرخاشجویانه جدیدی شکل می گیرد که خاص ایران هم نیست. به همین دلیل هم روشنفکری ایران را می توان با معیارهایی دیگری که فقط بعد زمانی نداشته باشند را هم مورد بررسی قرار داد. برخی روشنفکران را بر اساس نوع وابستگی به خانواده های فکری و سیاسی موجود تعریف کرده اند. برای مثال میتوان به سراغ روشنفکری خاص ماندروشنفکری چپ، روشنفکری دینی، روشنفکری دولتی، روشنفکری ناسیونالیستی، روشنفکری لیبرال، روشنفکری سستی رفت. کسانی هم به روشنفکری

^{۲۵} علی آشتیانی، جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران

معاصر (کنگاش، شماره ۲-۳، ۱۳۳۷)

^{۲۶} علی قیصری، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقان

(تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳)

^{۲۷} جلال آل احمد، غرب زدگی، (تهران، انتشارات رواق، ۱۳۵۶).

ایران از زاویه موضوعات مهم مورد بحث حوزه روشنفکری برخوردار کرده اند مانند رابطه با غرب، تعهد و التزام روشنفکری و رابطه با قدرت، لائیسیتِه و... انتخاب هر یک از این ورودی های موضوعی ما را به حوزه خاصی از تجربه روشنفکری ایران هدایت می کند.

نوع رابطه با غرب یکی از موضوعاتی است که روشنفکری ایران از همان ابتدای ظهور خود به اشکال مختلف با آن درگیر بوده چون و چرای این رابطه هیچگاه تا امروز هم گریبان روشنفکری را رها نکرده است. اگر برخی از روشنفکران رابطه فکری و فرهنگی با دنیای بیرون را به عنوان امری ناگزیر و بدون چند و چون زندگی کرده اند برای شماری دیگر این رابطه بعدی هویتی پیدا کرده و تا امروز موضوع بحث های فراوانی هم شده است. پرسشی که از همان قرن نوزدهم برای روشنفکران مطرح شد این بود که که هویت روشنفکری تا چه اندازه باید در دوران فرهنگ خودی و بومی بماند و یا تا کجا و چگونه باید از "دیگری" و دیگران (غرب) آموخت و گرفت. برای بسیاری عقلانیت غرب و نگاه پوزیتیویستی و یا مادپرستی تهدیدی برای روح شرقی و معنویت اساطیری آن بود. غرب فقط سرزمین تولید اندیشه و فرهنگ جدید نبود، سیاست غربی همزمان نماینده استعمار بود و (برخی) تفکیکی بین سیاست غرب و اندیشه غربی قائل نمی شدند.

این پرسش ها در زمانه ای که بازگشت به خویش و نقد منفی غرب رونق گرفت با شدت بیشتری مطرح شدند. با آنکه این "مقاومت فرهنگی" بیشتر با نام کسانی مانند فردید و آل احمد پیوند خورده ولی موضوع رابطه با غرب از سال های دورتر به میان کشیده شده بود. جزوه "علل بدبختی ما و علاج آن" اثر محتشم السلطنه اسفندیاری که در مجلس اول نماینده بود و بعدها به مقامات مهمتری در دوره رضاشاه پهلوی رسید یکی از این نمونه هاست. حتا در میان برخی از روشنفکران اولیه هم نوعی انتقاد از شیفتگی به غرب وجود داشت (سید جمال الدین اسد آبادی و یا طالبوف) بدون آنکه دستاوردهای نظری و علمی و اجتماعی غرب نفی شود و یا خوانش منفی از این رابطه وجود داشته باشد. سید فخرالدین شادمان با کتاب "تسخیر تمدن فرنگی"

در دهه بیست بحث رابطه با غرب را در بعد انتقادی طرح کرد اما این کتاب در زمان خود بازتاب چندانی پیدا نکرد. فخرالدین شادمان انتقاد خود را بیشتر متوجه کسانی میکند که به نظر او بخوبی غرب را نشناخته اند و نوشته او ضد غربی به معنای امروزی آن نیست.

جلال آل احمد، علی شریعتی، احسان نراقی با زبان و نگاه های متفاوت همان حرف ها را در سال های مطرح کردند که افکار عمومی و روانشناسی جامعه آمادگی پذیرش این گفتمان را داشت. جلال آل احمد مفهوم غرب زدگی فردید در حوزه فلسفه را به دنیای علوم اجتماعی و سیاسی آورد. فردید غرب زدگی را بیشتر از منظر معنوی و معنویت اندیشه شرقی-ایرانی و در انتقاد به "یونان زدگی" و "دنیابگرایی" به میان می کشید. از همین زاویه هم او مخالف تجدد و یا عصر روشنگری است و با مفاهیمی مانند دموکراسی و حقوق بشر سر سازگاری ندارد.

جلال آل احمد پرآوازه ترین کسی است که مفهوم غرب زدگی را با خوانش منفی و جهان سومی مطرح کرد. او غرب زده را به بیماری تشبیه کرد که با گسست از سنت های بومی خود دچار از خودبیگانگی می شود. روشنفکر ایرانی از نظر آل احمد انسانیت خود را از فرنگ می گرفت و رسانش هم چیزی نبود جز تبلیغ غرب و فرهنگ غربی به جای تلاش برای بومی کردن و ایرانی کردن فرهنگ وطنی. غرب زدگی برای آل احمد به معنای استفاده از فن آوری جدید (ماشینیسیم) و یا شیوه کار دانشگاه و فرستادن دانشجوی به اروپا و امریکا هم بود و در حقیقت او با نشانه ای تمدن غربی در افتاده بود.^{۲۷}

روشنفکران دیگری هم مانند داریوش شایگان با کتاب "آسیا در برابر غرب" از منظر دیگری در انتقاد به غرب ماتریالیست و خالی از معنویت به اهمیت بازگشت به فرهنگ بومی و عرفان می پردازند. نویسنده در این کتاب از میراث فرهنگ آسیا که ایران هم سهمی در آن دارد دفاع می کند.^{۲۸} مهرزاد بروجردی انتقادات شایگان از غرب را "رمانتیک" می داند و کتاب او پس از انقلاب با نام "انقلاب مذهبی چیست" را نوعی انتقاد از خود به شمار می آورد.^{۲۹}

بسیاری از روشنفکران، ناخرسندی از سرمایه داری و کاپیتالیسم را با مخالفت با دموکراسی در هم آمیختند و به گسترش گفتمان ضدیت با غرب دامن زدند که این گفتمان به قول داریوش آشوری خود نوعی طغیان روشنفکری جهان سومی برای بازگشت

^{۲۸} داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب (تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸، چاپ سوم)

^{۲۹} گفتگو به مهنانه شماره ۹، ۱۳۹۰

^{۳۰} داریوش آشوری داریوش، گفتمان غرب زدگی طغیان روشنفکر جهان سومی برای بازگشت به خود (نشریه تلاش شماره ۴۲، سال هشتم، ۱۳۸۸)

به خود بود^{۳۰}. آشوری خود یکی از نخستین کسانی بود که در سال های پیش از انقلاب مفهوم غرب زدگی آل احمد را به نقد کشید و با طرح مفهوم روسانتیمان (کین-توزی) در روشنفکر در برخورد با غرب از گذار روشنفکری شرقی به روشنفکری جهان سومی سخن به میان آورد. نویسنده به شکاف هاو تنش های روشنفکری نسل های گوناگون اشاره میکند که از شیفتگی به غرب تا روی گردانی از غرب امپریالیست و کین توزی نسبت به آن برای او نوعی عبور از روشنفکری شرقی به جهان سومی وجود دارد که در پی بازگشت به خویش و بازیافتن اصالت فرهنگ و دین و "معنویت" خود و روی گرداندن از غرب "مادی" و "فاسد". همین روشنفکری که در دیگ عقده های حقارت جهان سومی و کین توزی روشنفکرانه با چاشنی ای از انقلابیگری چپ و سنت پرستی راست پخت و پز می شد^{۳۱}.

یکی دیگر از موضوعات مهم در زندگی روشنفکری ایران رابطه آن با مذهب است. برخورد روشنفکران ایران با مذهب از همان آغاز با فراز و نشیب های فراوان همراه بوده است. روشنفکری سکولار از زمان شکل گیری اش تا کنون به نقد مذهب و باورهای مذهبی پرداخته و چنین روندی در شکل های متفاوت همچنان ادامه دارد. در نسل اول روشنفکری ایران کسانی همچون میرزا ملکم خان، آخوندزاده و یا تقی زاده چنین گرایشی داشتند ولی وجه غالب نقدهای آن دوران به مذهب در کلیت آن که جنبه های عقب مانده اندیشه و عقاید دینی بود. بعد ها هم افرادی چون کسروی، دشتی، فروغی و هدایت با وضوح و صراحت بیشتری نقد پیگیرانه دین و سنت را دنبال می کردند. در سال های پس از ۱۳۵۷ و استقرار حکومت دین سالار رابطه روشنفکر با دین شکل های تازه ای پیدا یافته است و در کنار روشنفکران سکولار ما شاهد گسترش چشمگیر جریان روشنفکری دینی در چنین فضایی هستیم. تجربه ایران پس از ۱۳۵۷ و حکومت اسلامی، رابطه روشنفکری و دینداری را در کانون مجادلات فکری ایران قرار داده است و مدافعان و مخالفان خود را در میان نویسندگان و کنشگران سیاسی و فرهنگی و فکری ما یافته است. عده ای استفاده از این مفهوم را در فضای ایران مناسب دانسته و با تکیه بر وضعیت گذارای جامعه ایران نقشی کارآمد برای روشنفکری دینی قائل هستند و تناقضی در استفاده از چنین مفهومی نمی یابند^{۳۲} عده ای دیگر نیز چون جوهر روشنفکری را جسارت و نقد و شورش

علیه سنت و نپذیرفتن جزم های موجود تعریف می کنند. این دیدگاه دلبستگی روشنفکران مومن به دین خاص و تعبد آنان را نافی روشنفکری دانسته و ترکیب روشنفکری و دینداری را نادرست و روشنفکر دینی را به دایره مربع تشبیه می کند. برای نمونه از مخالفت ها با مفهوم روشنفکری دینی می توان به نوشته های آرامش دوستدار، جواد طباطبایی و رامین جهانگلو اشاره کرد. آرامش دوستدار شکل گیری گرایش انتقادی در میان روشنفکری دینی در سال های ۱۳۷۰ را "توسازی نادانی" نام می دهد و نوک تیز حمله خود را متوجه عبدالکریم سروش چهره سرشناس این جریان نوظهور می کند^{۳۳}.

حضور فعال روشنفکری دینی در متن جامعه ای که درگیر با حکومت دینی است سبب شده تا بخشی از روشنفکران لائیک در برخورد فکری با آنها و در واکنش به فضای داخلی ایران با برجستگی بیشتری هویت سکولار خود را مطرح کنند و لائیسیت به صورت یکی از خواست های مهم آنها در آید. در حقیقت می توان از گسترش نوعی رقابت میان روشنفکران دینی و سایر روشنفکران هم سخن به میان آورد که در سال های گذشته پیرامون مسائل اصلی جامعه قابل مشاهده است. این رقابت یک بعد سازنده دارد آنجا که نوعی دیالوگ اثر گذار میان آنها به پویایی حوزه روشنفکری می انجامد. نشریه ای مانند کیان توانست با با نشر نوشته های روشنفکران سکولار به این فضای مشترک بحث کمک کند. اما همزمان روشنفکری ضد مذهبی که بخشی از روشنفکری سکولار ایران را نیز تشکیل می دهد نیز در سال های اخیر حضوری فعال در فضای عمومی و مجازی دارد. آرامش دوستدار با طرح مفهوم دین خوبی، جواد طباطبایی با تاکید بر ضرورت اندیشیدن در علل انحطاط و زوال اندیشه سیاسی در ایران و طرح ایده ایرانشهری مورد توجه و اقبال قرار گرفته اند. در این زمینه همچنین می توان از آرامش دوستدار یاد کرد که مفهوم دین خوبی را بطور گسترده در مورد همه روشنفکرانی به کار میبرد که به نوعی از دین تاثیر پذیرفته اند^{۳۴}.

موضوع دیگر مهم در فضای روشنفکری ایران رابطه با قدرت و نوع تعهد آنها در برابر جنبش های اجتماعی

^{۳۰} داریوش آشوری، تراژدی روشنفکری ما، آرش ۱۰۳، ۳۷-۴۲، ۱۳۸۶

^{۳۱} سروش دباغ، در باب روشنفکری دینی و اخلاق صراط (تهران، ۱۳۸۸)

^{۳۲} آرامش دوستدار، توسازی نادانی برای نادانی نواخواه (چشم انداز، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۵)

^{۳۳} دوستدار آرامش، درخشش های تیره (پاریس، نشر خاوران، ۱۳۷۷،

و یا مطالبات دموکراتیک است. این که روشنفکر چه نقشی در جامعه ایفا کند و چگونه باید روشنفکر باشد از سالهای پس از انقلاب مشروطیت به تناوب در ایران موضوع بحث مهمی بوده است. پرسش بر سر نوع رابطه با قدرت سیاسی و یا دولت در همین چهارچوب مطرح می شود. برای بسیاری نقش اعتراضی روشنفکر در جامعه معیار اصلی داوری درباره او تشکیل می دهد. همانگونه که پیش تر نیز آمد این بحث فقط به ایران مربوط نمی شود و در سایر کشورها هم چنین رابطه ای و نیز نوع تعهد روشنفکر به برخی اصول پایه ای مطرح بوده است. کسانی روشنفکر را بیشتر در رابطه با نقد وضعیت موجود می بینند و در نتیجه به کسی روشنفکر اطلاق می کنند که به نوعی در کنار قدرت دولتی قرار نگیرد و به خاطر "مسئولیت روشنفکری" همیشه در برابر قدرت باشد و دیگری هم بیشتر به بُعد فکری هستی روشنفکری تکیه می کنند. برای بسیاری روشنفکر "متعهد" به وضع موجود تن نمی دهد و به دنبال تغییر آن است. همین برداشت رفتارها و چهره های دیگر روشنفکری را بخاطر عدم همراهی با جنبش های مطالباتی مورد انتقاد قرار می دهد و یا حتی آنها را روشنفکر نمی داند. اتهام "بی عملی"، "همکاری با قدرت"، "کافه نشینی"، "خیانت"، "برج عاج نشینی" در ادبیات روشنفکری متعهد در مورد کسانی به کار می رود که وارد عرصه عمومی نمی شوند، از آلوده شدن به سیاست پرهیز می کند و یا دست همکاری بسوی قدرت حاکم دراز می کنند و به قولی روحشان را به قدرت می فروشند. اولین نسل روشنفکری ایران کمتر با این پرسش مواجه بود چرا که همه روشنفکران در برابر قدرت استبدادی قرار داشتند. در دوره بعد از ۱۳۰۰ گرایشی که ناسیونالیسم دولتی را نمایندگی می کرد به قدرت سیاسی هم نزدیک بود (مانند فروغی). کسانی هم می کوشیدند بدون دخالت چندان در امور سیاسی به کار روشنفکری روی آوردند. پرویز ناتل خانلری نمونه دیگری از این گونه روشنفکری در کنار "قدرت" است که در کتاب علی قیصری هم به آن اشاره می شود.

کتاب "در خدمت و خیانت روشنفکران" اثر آل احمد نقدی است منفی از روشنفکری ایران و کنار آمدنش

با قدرت سیاسی. انگیزه آل احمد در این کتاب هم به پرسش کشیدن روشنفکران در رابطه با "تعهد اجتماعی" آنها است و هم برخورد انتقادی به آنچه که او "دور ماندن آنها از متن جامعه" می داند. برای مثال نویسنده روشنفکران را بخاطر سکوت در برابر حادثه ۱۵ خرداد سرزنش می کند. سراسر این کتاب و نیز اثر دیگر وی (غرب زدگی) پر است از برخورد منفی به روشنفکران بخاطر کنار گذاشتن مبانی اسلامی و ملی و یا به قول خودش "کلیت تشیع اسلامی" و اینکه مستقیم و غیرمستقیم به جای عدالت و حمایت از محرومان یا برای کسب قدرت یا در جهت حمایت از قدرت حاکم تلاش می کرده اند.^{۳۰}

این واقعیت است که روشنفکران ایران از قرن نوزدهم به این سو رابطه بسیار متفاوتی با قدرت و با مقوله "تعهد اجتماعی" داشته اند. برخی در اعتراض به وضعیت موجود در برابر حاکمیت و قدرت سیاسی قرار گرفتند، شماری خود با ورود به میدان مبارزه سیاسی و حتی با گرفتن اسلحه تلاش کردند در تغییر اوضاع بطور عملی مشارکت کنند، کسانی هم سر ستیز و ناسازگاری با قدرت ها و نظام حاکم نداشته و در کنار فعالیت های روشنفکری گاه در امور سیاسی و بازی قدرت هم مشارکت کردند و وزیر، و وکیل و مدیر شدند. اصلی ترین چهره های روشنفکری ایران از دوره قاجار به این سو کم و بیش خاستگاه اجتماعی مرفه داشتند و یا از طبقه متوسط بودند و برخی هم تجربه ی تحصیل و زندگی در غرب را داشتند. از این منظر آنها با قدرت سیاسی نوعی "نزدیکی" اجتماعی و "فرهنگی" داشتند. وجود این چهره های روشنفکری تنوع واقعیت روشنفکری ایران را نشان می دهد. تفاوت میان این گونه های روشنفکری بیش از آنکه به فکر آنها مربوط باشد به میزان و نوع "تعهد" آنها و نیز رابطه با جنبش های اجتماعی مربوط بود. همه چیز بستگی به آن دارد روشنفکر و روشنگری را در رابطه با هدایتگری و خط‌دهنده‌گی جامعه بدانیم، و یا در نیافتادن با قدرت و سیاست حاکم. فریدون هویدا درباره روشنفکرانی که در دوره محمدرضا شاه به حکومت نزدیک بودند میگوید آنها در درجه اول به نوسازی و پیشرفت ایران اهمیت می دادند و دموکراسی را بیشتر در انتهای این روند می دیدند. همین بحث در ابتدای دوره رضا شاه هم مطرح شده بود و برخی به نام ثبات سیاسی و نوسازی دموکراسی را در اولویت قرار نمی دادند.^{۳۱}

سخن گفتن از خیانت و خدمت روشنفکران از منظر نوع رابطه با قدرت حاکم تا حدودی هم بعد

چاپ دوم)

^{۳۰} جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران (تهران، انتشارات

رواق، ۱۳۵۶)

^{۳۱} فریدون هویدا، سقوط شاه، ترجمه ح. او مهران (تهران، انتشارات

اطلاعات، ۱۳۷۰)

داوری ارزشی می تواند بخود گیرد و با نادیده گرفتن تولید فکری و اندیشه آنها گاه در این داوری انصاف و عدالت رعایت نشود به این گونه است که روشنفکری مانند میرزا ملکم خان را کسانی فقط به عناوینی چون "بانی و مؤسس لژ فراماسونری" و یا رابط با غرب می شناسند و فعالیت های مثبت وی در ترویج فرهنگ قانون و ایجاد رسانه های جدید و تجربه روزنامه قانون نادیده می گیرند و یا در سایه قرار می دهند.

پاسخ به انقلاب ۱۳۵۷

در سه دهه گذشته فضای روشنفکری در ایران دستخوش تغییر و تحولات اساسی گردیده است. شدت و عمق این تحولات در تاریخ روشنفکری ایران بی سابقه است. تغییرات فضای روشنفکری ایران فقط به موضوع شکست پروژه انقلاب اسلامی و شکل گیری گفتمان های جدید و متفاوت محدود نمیشود. گسترش بی سابقه آموزش عالی در مناطق مختلف (بیش از ۴ میلیون دانشجو که نیمی از آنها را دختران تشکیل می دهند) همراه با رشد دانشجویان در سطح دکتر، زمینه اجتماعی و جمعیت شناسانه دمکراتیزه شدن فضای روشنفکری و تحولات ساختاری آنرا فراهم آورده است. همزمان رشد فن آوری جدید اطلاعات و ارتباطات و بوجود آمدن رسانه های جدید و شبکه های اجتماعی راه را برای شکل گیری فضای باز و گسترده تبادل فکری و رابطه با دنیا راگشوده است.

سه دهه ای که جامعه ایران پس از سال ۱۳۵۷ از سر گذرانده است از نظر تجربه روشنفکری به یکدیگر شباهت نداشتند. اگر بتوان دهه اول را دهه تجربه انقلاب و تجربه گفتمان های رادیکال و انقلابی نامید دهه دوم را باید به عنوان دوران بازاندیشی در باره تجربیات ناشی از انقلاب سال ۱۳۵۷ و نیز تحولات جهانی بویژه فروپاشی دیوار برلن و پایان نظام های ایدئولوژیک اروپای شرقی دید. دهه سوم اما دهه تثبیت گفتمان های تازه در فضای روشنفکری ایران است. در این دهه است که ما شاهد بیشترین تغییرات در فضای روشنفکری ایران و بازنگری در پارادایم روشنفکری هستیم.

برخی از شاخصه های اصلی این تحولات پردامنه را می توان بصورت زیر نشان داد:

تغییر نخست به کاهش و تقلیل نقش روشنفکران بلند پرواز و مرجع و از بین رفتن نقش محوری آنان در جامعه باز می گردد. این تحول اساسی به

معنای پایان نفوذ روشنفکرانی که نقش رهبری و هدایت گرانه در جامعه داشتند و یا عدم تاثیرگذاری آنها نیست. این روشنفکران در خانواده فکری خود همچنان نفوذ دارند ولی حضور آنها کم رنگ تر شده و نقش معنوی و نمادین آنها به حاشیه رفته و روابط عمودی گذشته میان روشنفکران مرجع و مخاطبان آنها به شدت تضعیف شده است. به بیان دیگر امروز روشنفکران بلند پرواز دیگر نماینده انحصاری گفتمان های روشنفکری نیستند و گروه های اجتماعی هم مانند گذشته بصورت دنباله رو و "مرید" این روشنفکران در عرصه اجتماعی ظاهر نمی شوند. به سخنی می توان گفت زمانه "هدایت" مردم و رهایی آنها و یا نمایندگی کردن به معنا و شکل گذشته به سر آمده است.

نکته دوم ظهور گروه های جدید روشنفکری (روشنفکران خاص و یا روشنفکران میانجی) در رقابت با روشنفکران بلند پرواز در عرصه عمومی است. این گروه های جدید روشنفکری در بسیاری موارد نگاهی تعدیل شده به مسائل دارند و در رفتارهای خود کمتر درگیر قید و بندهای ایدئولوژیک گذشته اند. آنان بیشتر در پی یافتن پاسخ های عملی به پرسش هایی هستند که تحولات زنده جامعه در برابر آنها می گذارد. ظهور و گسترش این چهره جدید روشنفکری در رابطه مستقیم با کاهش نفوذ "روشنفکران عام" (میشل فوکو) و یا روشنفکر مرجع و بلند پرواز است. شماری از "روشنفکران خاص" (زنان، کارگران، اقلیت ها، محافظه کاران اسلام گرا، نواندیشان دینی) که در خدمت گروه های اجتماعی معین هستند، جای خود را در فضای روشنفکری تثبیت کرده اند و ما شاهد رشد "روشنفکران ارگانیک" در گروه های اجتماعی مرجع هستیم. نتیجه چنین تحول درونی باز شدن و دموکراتیزه شدن فضای روشنفکری است.

سوم اینکه در یک نگاه کلی می توان گفت که گفتمان های روشنفکری اقبال بیشتری به دموکراسی نشان می دهند و این ویژگی بی ارتباط با گسست این روشنفکران با گفتمان های آرمان خواهانه، رهایی بخش و تمام خواه و نقد نظامهای ایدئولوژیک نیست. به بیان دیگر ما شاهد گذار از روشنفکر تک ساحتی به روشنفکران کثرت گرا و اهل تساهل و مدارا هستیم. آنچه که پایان ایدئولوژی در حوزه روشنفکری خوانده می شود بر خلاف درک رایج همیشه به معنای ایدئولوژی

زدایی در این فضا نیست بلکه بیشتر به معنای پایان نگاه ایدئولوژیک بسته و یک بعدی است. روشنفکران به افرادی بدون ایدئولوژی تبدیل نشده‌اند بلکه چون گذشته ایدئولوژی را کمتر به سلاحی برای جدا سری و یا حذف بقیه تبدیل می‌کنند. این همزمان به آن معناست که از فضاهای منولوگ (تک سخنی) کاسته شده و شمار روزافزونی از روشنفکران به نوعی دیالوگ (همسخنی) جدیدی روی آورده‌اند و یا برخوردی منصفانه‌تر و غیرخصمانه با دیگران دارند، فرهنگی که در سال‌های ۱۳۵۰ و پیش از آن کمتر رایج بود. یکی از پی آمدهای مستقیم فضای نقد به یکدیگر گوش کردن و همزیستی و بحث و سنجشگری با وجود تفاوت‌هاست. در حقیقت نشانه‌های اصلی و بیرونی دموکراتیزه شدن فضای روشنفکری ایران را فقط نمی‌توان به گفتمان دموکراسی فرو کاست. رفتارهای روشنفکری نیز تغییر کرده است و انقلابی‌گری پرخاشجویانه دیگر الگوی اصلی رایج نیست. این تغییر معنای هویتی هم در میان برخی روشنفکران بویژه آنانکه که "میانجی" (فرهاد خسرو خاور) نام گرفته‌اند دارد و هویت‌هایی پیدا شده‌اند که ترکیبی و چهل تکه (داریوش شایگان) هستند، مانند گذشته دوگانگی‌های متضاد و آشتی‌ناپذیر (هویت دینی، هویت سکولار، دموکراسی و عدالت اجتماعی، غرب و ایران) را عمده نمی‌کنند و برخوردی عمل‌گرایانه به مفاهیم و هویت‌ها دارند.

چهارم زنانه شدن فضای روشنفکری ایران یکی از تغییرات عمده سال‌های گذشته است. این پدیده مهم هم به خاطر حضور زنان در صحنه اجتماع و موفقیت‌های بزرگ آموزشی، فرهنگی، علمی و سیاسی آنهاست و هم به دلیل شکل‌گیری گفتمانی که سمت و سوی اصلی آن طرح مسائل زنان در مباحث روشنفکری است. ویژگی مهم این روشنفکری زنانه نوظهور گسترده و خصلت نهادگزارانه آن و نیز رابطه نزدیک با پراتیک اجتماعی است. زنان سکولار و یا زنان با گرایش‌های مذهبی بسیار متنوع در داخل و خارج کشور سخنگویان این جنبش جدید هستند و کثرت‌گرایی آنها بخشی از دموکراسی و نیز بازتاب رابطه آنها با واقعیت‌های متنوع جامعه زنان ایران است. در تجربه روشنفکری زنانه هم ما شاهد کم رنگ شدن مرزها و تضادهای سنتی هستیم. رابطه با غرب در میان گرایش‌های روشنفکری نیز تحولات چشمگیری به خود دیده است. سمت و

سوی اصلی تغییر گفتمانی در روشنفکری کم‌رنگ شدن و ضعیف شدن پارادایم غرب زدگی و ضد غربی هستیم. غرب ستیزی و غرب شیفتگی که در میان برخی روشنفکران پیش از انقلاب دیده می‌شد کم کم جای خود را به برخورد انتقادی به غرب و تلاش جهت ایجاد گفتگو با آن داده است. روشنفکران ایران با توجه به تجربه انقلاب و فروپاشی کمونیسم با نگاهی تازه به تجربه غرب می‌نگرند و دیگر در تلاش هم ذات‌پنداری ارزش‌هایی چون فردیت و حقوق بشر با سرمایه داری نیستند. چنین برخورد تازه‌ای به غرب باعث ارزش‌یابی دموکراسی در گفتمان روشنفکری ایران شده است و کین-توزی و ستیز در فضای روشنفکری کم رنگ شده است.

سرانجام باید به واقعیت مهم پراکندگی جغرافیایی روشنفکری ایران اشاره کنیم که در چهار گوشه دنیا زندگی می‌کنند. این جهانی شدن روشنفکری ایران با وجود دشواری‌هایی که در عمل برای رابطه و مشارکت آنها در جامعه بدنال می‌آورد منبع تنوع و غنا هم هست. روشنفکری ایران از همان پیدایی خود در قرن نوزدهم در در فضای تلاقی مرزها و سرزمین‌ها زندگی کرده ولی هیچگاه پراکندگی آن ابعاد امروزی را نداشته است. دیاسپورای ایران به بخش جدایی‌ناپذیر جامعه داخل (داخل کشور درست است دیاسپورا به معنای جمعیت مهاجر خارج از کشور است) کشور تبدیل شده و این در مورد روشنفکری با شدت بیشتری هم صدق می‌کند. زمانی مهاجرت بیشتر به روشنفکران سکولار و چپ مربوط می‌شد امروز بخش قابل توجهی از روشنفکران دینی هم در چهار گوشه دنیا زندگی می‌کنند و از قاره‌های دیگر با کشور خود ارتباط دارند. آنچه روشنفکری ایران در خارج از کشور حتا به زبان‌های دیگر منتشر می‌کند با وجود سانسور و فشار دولتی کم و بیش با آسانی داخل ایران راه پیدا می‌کند و حلقه‌های اتصالی بسیاری دنیای درون و بیرون ایران را از نظر فکری و فرهنگی به یکدیگر متصل می‌سازد.

مجموع تغییرات مهم دو دهه پیش سبب شده اند تا نه تنها فضا و ساختار روشنفکری ایران دموکراتیزه شود که برای نخستین بار در پی انقلاب مشروطیت ما شاهد غلبه گفتمان دموکراتیک در فضای روشنفکری ایران باشیم. باور روزافزون به دموکراسی و پذیرش فرهنگ نقد گسترش گفتگو میان خانواده‌های روشنفکری و روشنفکران را در

پی آورده است. این فضای جدید روشنفکری ایران و اهمیت آن در شرایط کنونی انگیزه پیشنهاد شماره اخیر است. به نظر ما برخورد جامعه شناسانه با گروه اجتماعی به نام روشنفکران باید این پدیده را در متن جامعه ایران و در کنش متقابل ارتباطی با آن ببیند. روشنفکر ایرانی محصول جامعه ماست ولی همزمان در بوجود آوردن این جامعه هم مشارکت می کند. کار روشنفکری در عمل به وی بعدی فرا ملی می بخشد و به نوعی با جریان های فکری و فرهنگی سایر کشورهای دنیا هم مربوط می کند. برخورد جامعه شناسانه به این معناست که باید به این گروه به عنوان یک نیروی زنده و در حال تحول و نهادگزار هم نگاه کرد. دیالکتیک آنچه که به عنوان واقعیت روشنفکری وجود دارد و آنچه که در فضای روشنفکری در حال بوجود آمدن است. روشنفکری میانجی، روشنفکر قومی و یا روشنفکری زنانه مثال های مشخص تعبیرات جدید در فضای امروز جامعه است.

از منظر جامعه شناسی آخرین جنبش اجتماعی ایران یعنی آنچه که به حرکت سبز معروف شده آئینه تمام نمای تغییرات فضای روشنفکری ایران بود. در این جنبش هم شاهد به حاشیه رفتن روشنفکران مرجع و بلند پرواز یا عام بودیم و هم حضور چشمگیر چهره های جدید روشنفکری. جنبش سبز دارای نوعی پویایی درون زا و مستقل از روشنفکران هم بود. گفتمان جنبش سبز از پیش توسط روشنفکران بوجود نیامد که در جریان پراتیک و پویایی اجتماعی شهروندانی که خواهان احترام به رای خود و کرامت انسانی بودند شکل گرفت. به همین خاطر هم پراکسیس اجتماعی از اهمیت فراوانی در این جنبش برخوردار شد. دمکراتیزه شدن فضای روشنفکری در ایجاد این فرهنگ و ذهنیت جدید شهروندی نقش مهمی داشت. همزمان خصلت دمکراتیک و کثرت گرای این جنبش تاثیر فراوانی در بازتر کردن فضای روشنفکری بر جا گذاشت. نقش زنان در این جنبش، فردیت جدید شهروندی و عمده نکردن تضادهای سنتی میان گرایش های مذهبی و سکولار یکی دیگر از ابعاد بود که در جنبش سبز بخوبی خود را نشان داد. رابطه میان روشنفکران و دیاسپورای ایران و روشنفکران و افکار عمومی دیگر ویژگی حرکت اجتماعی سال ۱۳۸۸ بود. جنبش سبز همزمان نشان داد که نقش روشنفکران دینی نسبت به دهه گذشته کاسته شده و خود آنها در حال از سر گذراندن تحولات مهمی از نظر فکری هستند.

در این شماره پنج مقاله از پنج تجربه مختلف روشنفکری در واکنش به انقلاب ۱۳۵۷ بویژه در دو دهه اخیر (سال های پس از ۱۳۷۰) می پردازند. محسن متقی پرسش دمکراسی را در باره روشنفکران دینی و تحول آن در سال های اخیر را طرح میسازد، رامین جهاننگلو به جایگاه جدید روشنفکران لیبرال اشاره دارد و گوش شنوای جدیدی که برای این گروه به حاشیه رانده شده در گذشته بوجود آمده، پروین بختیار نژاد نگاهی از درون دارد به روشنفکری زنان با تکیه ویژه بروی فمینیسم اسلامی، فرهاد خسرو خاور به گروه نوظهور روشنفکران میانجی می پردازد و سرانجام سعید پیوندی به بررسی تحول در روشنفکری چپ ایران در دوره اخیر و جایگاه دمکراسی در گفتمان چپ می پردازد. پنج نوشته با وجود تفاوت های خود به برخی تغییراتی اشاره دارند که عمومی هستند و فقط به این یا آن خانواده روشنفکری محدود نمی شوند. همه اهمیت این بحث به همین تحولات سراسری و عمومی باز می گردد که از آن میتوان به یقین به عنوان فضای جدید روشنفکری ایران یاد کرد.

شک نیست که این نوشته ها در برگیرنده همه گروه های روشنفکری در ایران امروز نیست. با این وجود هدف ما برجسته کردن تلاش ها و کوشش های روشنفکران در طرح گفتمان های تازه و انعکاس تغییر و تحول این گفتمان ها در فضای ایران پس از سال ۵۷ است.

THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

The Foundation for Iranian Studies (FIS), an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies
(published since 1982) <http://irannameh.org>

The Oral History Collection

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

Dissertation Award

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

Women's Center

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

Economic and Social Development Series

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

The Annual Noruz Lecture

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

Institutional Collaboration

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to fis@fis-iran.org or to

4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA

Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983

<http://fis-iran.org/en/irannameh>