

روشن فکری و صورت‌بندی آن

دکتر مسعود غفاری*

مسعود پورفرد**

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۳۰

تاریخ تأیید نهایی: ۸۸/۱۲/۱۶

چکیده

در این مقاله ابتدا برای تنقیح مطلب به بررسی مفهوم روشن فکری و بیان شقوق آن پرداخته‌ایم، سپس به چهار دسته از تعاریف روشن فکری (هنجاری و اخلاقی، جهانشمول و عام، اندیشه‌ای و فرهنگی، بومی و محلی) اشاره کرده، و از میان آن‌ها، دسته سوم را برگزیده‌ایم. این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که ویژگی‌ها و خصلت‌های روشن فکری در صورت‌بندی جریان‌های روشن فکری بیش‌تر تحت تأثیر کدام مؤلفه است. فرضیه مقاله این است که تأثیر مؤلفه مدرنیته بیش‌تر است.

کلیدواژگان: روشن فکری، روشن فکری دینی، صورت‌بندی، مدرنیته، پارادایم، طبقات اجتماعی، گونه‌شناسی.

* استادیار دانشگاه تربیت مدرس (ghaffari@modares.ac.ir).

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

اگر روشن‌فکری را بسط‌دهندهٔ گفتمان‌ها^۱ یا کارکرد فرهنگی و اجتماعی در هر زمانی تعریف کنیم، مقالهٔ حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سوال است: چگونه می‌توان به ویژگی‌ها و خصلت‌های منحصر به فرد آنان دست یافت. صورت‌بندی جریان‌های روشن‌فکری یکی از راه‌کارها و پاسخ‌های مطمئن به این پرسش است. هرچند محقق در فرضیه معتقد است که مهم‌ترین ویژگی‌ها و خصلت‌های روشن‌فکری در صورت‌بندی‌های مختلف مسئله با مؤلفهٔ مدرنیته مواجهه است. در این راستا، گونه‌شناسی‌های مختلفی صورت گرفته است. از جمله برخی به پیشینه و تبارشناسی روشن‌فکران توجه بیش‌تری مبذول داشته‌اند. بعضی از محققین نیز به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی عنایت داشته‌اند، و نیز گروهی دیگر مباحث نظری را مورد مذاقه قرار داده‌اند. هم‌چنین، عده‌ای به بررسی روش، بینش، گرایش و کوشش روشن‌فکران علاقه نشان داده‌اند. در مجموع، دغدغه‌های متفاوت ارزش صورت‌بندی‌ها را دو چندان کرده است. البته پژوهش‌گران متعدد تاکنون به مسألهٔ صورت‌بندی روشن‌فکران ایرانی اهتمام ورزیده‌اند. علی‌رغم توجه پژوهش‌گران به تبارشناسی یک‌صد و پنجاه سال روشن‌فکری در ایران، چه از لحاظ پارامترهای رفتاری و عمل‌کردی و چه با توجه به تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، اغلب آنان تحت‌تأثیر مدرنیته یا لوازم آن قرار گرفته‌اند. با وجود این تأثیرات، باز هم از نگاه‌های متفاوت، معیارها و شاخص‌ها تعیین شده‌اند.

- روشن‌فکری

لفظ روشن‌فکری ترجمهٔ واژهٔ فرانسوی *intellectuel* یا واژهٔ انگلیسی *intellectual* است. ریشهٔ این واژه به کلمهٔ لاتین *intellegere* برمی‌گردد که به معنی تفکیک کردن دو چیز است.^۲ معمولاً واژهٔ روشن‌فکری معنای ضمنی خلاق بودن و نقاد بودن را نیز در بر دارد.^۳ البته اصطلاح روشن‌فکر در قرون وسطی به‌وجود آمد به‌تدریج در دانشگاه‌های

۱. ر.ک: بابک احمدی، کار روشن‌فکری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.

۲. فرهنگ جهانی و بستر، سیمون، تهران، گلشانی، ۱۳۶۴، ص ۷۳۲.

۳. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷.

اروپا توسعه یافت، و در قرن ۱۹ با عنوان دو مقوله *intelligentsia* که در اصل رومی و «انتلکتوئل» که در اصل فرانسوی بود، برای تعریف روشن‌فکری به کار گرفته شد. در قرن ۱۹ در آخرین دوره تزارها در روسیه تحصیل‌کردگانی که عمدتاً از طبقه مرفه بودند و در کشور خود خواهان تغییراتی طبق الگوی فرهنگ غرب شدند،^۱ اینتلیجنتسیا نام گرفتند. روشن‌فکر در روسیه پیش‌تر به کار گروهی اطلاق می‌شد که خط فکری خاصی را تعقیب می‌کرد. هدف و فکر این گروه به‌طور عمده ایدئولوژیک بود، ولی روشن‌فکر انتلکتوئل غربی که با قضیه «دریفوس»^۲ و بیانیه معروف روشن‌فکران در ژانویه ۱۸۹۸ خلق شده بود، سعی می‌کرد تکلیف خود با جامعه مشخص کند. در این گروه دیگر ایدئولوژی مصداق پیدا نمی‌کرد.^۳

از لحاظ تاریخی باید گفت که روشن‌فکران محصول پیدایش فلسفه‌های مبتنی بر شک و تردید نسبت به عقاید سنتی بوده‌اند، و از نظر خاستگاه تاریخی محصول روند

۱. قرن روشن‌فکران، محمد تقی قزلسفلی، تهران، هومس، ۱۳۸۰، ص ۱۸.

2. Darifus

آلفرد دریفوس، افسری در ارتش فرانسه بود که در پانزدهم اکتبر ۱۸۹۴، به جرم خیانت به ارتش فرانسه، دستگیر و در دسامبر همان سال محکوم به تبعید ابدی در جزیره شیطان در ناحیه گویان، شمال شرقی امریکا جنوبی شد. پس از حدود پنج سال، و کشف اسناد جدیدی حاکی از بی‌گناهی دریفوس، ماجرای محاکمه وی به یک مسئله سیاسی همه‌گیر تبدیل شد. در ارتباط با همین محاکمه، امیل زولا رمان نویس فرانسوی در سیزدهم ژانویه ۱۸۹۸، نامه‌ای سرگشاده خطاب به رئیس جمهور وقت نوشت که با عبارت «من متهم می‌کنم» آغاز شد. وی در این نامه، ارتش و دادگستری را به اعمال خلاف قانون متهم کرد. این نامه را کلمانسو در صفحه اول روزنامه خود *L'Aurore* (لوتارو) به چاپ رسانید، در حالی که همان عبارت آغازگر نامه خود امیل زولا را برای عنوان آن برگزیده بود. در همان روز انتشار، حدود دویست هزار نسخه از این روزنامه به فروش رسید. زولا را به خاطر نوشتن این نامه محاکمه و به یک سال زندان و پرداخت سه هزار فرانک (واحد پول فرانسه) محکوم کردند. بلافاصله پس از انتشار نامه زولا، بیانیه‌ای با امضای حدود سیصد نفر، که در میان آن‌ها نام بسیاری از نویسندگان، هنرمندان، و دانشمندان فرانسه، از جمله آنتول فرانس و مارسل پرست، نیز به چشم می‌خورد، در همان روزنامه به چاپ رسید که این بیانیه نیز محاکمه افسری بنام دریفوس را غیر قانونی اعلام می‌کرد. این نوشته که در نزد افکار عمومی به «بیانیه روشن‌فکران» شهرت یافت، ارتش و دادگستری آن زمان فرانسه را ناگزیر به عقب‌نشینی و تجد نظر در رأی خود کرد؛ جای‌گاه ویژه‌ای به روشن‌فکران فرانسه بخشید، و نقش و نفوذ آنان را در جامعه و افکار عمومی گسترش داد و ر.ک: ادوارد سعید، *نقش روشن‌فکر*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشرنی، ۱۳۸۰، ص ۱۱.

۳. رامین جهاننگلو، *مدرنیته، دموکراسی و روشن‌فکران*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۶۹.

سکولاریسم، اومانیزم و لیبرالیسم بودند.^۱ آنان در این دوره‌ها هم نقش روشن‌گر (کسی که در جهت انتشار عقلانی معرفت تلاش می‌کند) و هم نقش ایدئولوگ (کسی که فرایند عقلانی‌سازی را برای هدفی سیاسی به کار می‌گیرد) را ایفا کرده‌اند. با همه این اوصاف، نمی‌توان در باب روشن‌فکران تعریف دقیقی که مورد قبول همه محققین باشد ارائه کرد.^۲

۱. حسین بشیریه، *جامعه‌شناسی سیاسی*، پیشین، ص ۲۴۰.

۲. از نظر ژولین بندا روشن‌فکران را می‌توان دسته کوچکی از فیلسوف شاهان تصور کرد که با استعداد و ویژگی‌های اخلاقی برتر، سازنده وجدان بشریت بشمار می‌آیند. (Julien Benda, *the treason of the intellectuals*, Richard Aldington 1928: rpt, Newyourk Norton, 1969, p.43. روشن‌فکران را گروهی از مردم می‌داند که به سبب ویژگی‌شان دسترسی خاصی به دستاوردهای شخصی که ارزش‌های فرهنگی هستند دارند و به‌طور اساسی به کار فکری می‌پردازند و خلاق و نقاد هستند. (max weber, *Essays in sociology* (London: 1976, p. 67) و در تعریف کارل ما نه‌ایم به‌منزله افرادی که تقریباً بدون طبقه هستند که وابستگی چندان محکمی به نظام اجتماعی ندارند. روشن‌فکران مدرن نه تشکیل دهنده یک طبقه هستند و نه جزئی از یک طبقه محسوب می‌شوند. (کارل ما نه‌ایم، *ایدئولوژی*، اتویپا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۶۸).

در تعریف ادوارد شل روشن‌فکر را می‌توان کسانی دانست که دل مشغولی ارزش‌های نهایی هستند و در دنیایی فراخ‌تر زندگی می‌کنند. (Edwardshils, *the intellectuals and the powers: some perspectives for com*. parative Analysis, comparative studies in socity and Hist ory, vo 1, 1958, p. 22. در تعریف ریمون ارون روشن‌فکر کسی است که بر آرمان‌های ترقی، آزادی و برابری تاکید دارد. (Aron. R. *the opium of the intellectuals*, London, carzan, 1957, p روشن‌فکران را طبقه جدیدی باید خطاب کرد که به عضویت آن گروهی در آمده‌اند که وی «فرهنگ گفتمان انتقادی می‌نامند. (Alvin, w. Gouldner, *the future of intellectuals and the Rise of the new class*, Newyork:seabury press, 1979), pp. 28. 43. و در نگاه گرامشی مفهومی وسیع در نظر گرفته شده است او معتقد است که تمام مردم به نوعی روشنفکراند چون قوه فکرو تعقل دارند(هر کسی که امروزه در یکی از حوزه‌هایی فکری مشغول کار باشد که با تولید و توزیع دانش ارتباط دارد روشن‌فکر تلقی می‌شود) اما از لحاظ اجتماعی همه آنان نمی‌توانند روشنفکر باشند چون کارکرد اجتماعی روشنفکر را ندارند. او دو دسته روشنفکر را از هم جدا می‌کند. روشنفکران حرفه‌ای و سستی که فقط شغلی، فکری در جامعه دارند و از این طریق ارتزاق می‌کنند. گروه دیگر که نقشی فراتر و پر رنگ تر دارند روشنفکران ارگانیک هستند. انسان توجیه‌گرا و هدایت‌کنندگان طبقات اجتماعی بنیادین به خصوصی هستند. آنان با کارکردشان مشخص و برجسته می‌شوند، کارکردی که از طریق نظام آموزشی و پرورشی به انجام می‌رسد و عاملان آن نیز خود محصول ادامه‌دهنده همین پروسه و درعین حال ضامن بقای آنند. (Antonion. Gromsci, *the prisonnotbooks*, Trans, Quintin, Hoare and

در مجموع این تعاریف را می‌توان به چهار دسته اصلی تقسیم کرد. در دسته اول، به‌طور کلی روشن‌فکران گروه‌هایی هستند که به دنبال تقریر حقیقت و حفظ ارزش‌های غایی و تغییرناپذیر در زمینه حقیقت، زیبایی و عدالت هستند (تعاریف هنجاری و اخلاقی). در دسته دوم روشن‌فکران گروه‌هایی هستند که بنیان‌گذار ایدئولوژی‌ها و نقدکنندگان وضع موجود به شمار می‌آیند (تعاریف جهانشمول و عام). در دسته سوم روشن‌فکران بسط‌دهنده گفتمان‌ها تلقی می‌شوند؛ به عبارت دیگر به‌منزله یک قشر اجتماعی - فرهنگی در توسعه و پیش‌برد فرهنگ مؤثرند (تعاریف اندیشه‌ای و فرهنگی).^۱ در دسته چهارم، روشن‌فکران گروهی هستند که در «پس توده‌ها» قرار گرفته‌اند، و در واقع، به مفهوم زوال روشن‌فکری از حالت جهانشمول و تبدیل شدن آن به شکل بومی و محلی است. در این تحقیق به تعاریف دسته سوم و چهارم توجه داریم.

اما درخصوص واژگان روشن‌فکری، باید گفت کلماتی چون منور العقول و منور الفکر از زمان قاجار به‌طور عام، و در دوره مشروطه به‌طور خاص وارد گفتمان ادبیات فارسی گردید. در دوره مشروطه، ابتدا میرزا آقاخان کرمانی واژه «منور العقول» را وارد ادبیات کرد. وی آن را در مورد افرادی به‌کار می‌برد که متأثر از نهضت روشن‌فکری و عصر خودگرایی در فرانسه قرن ۱۹، از قانون و تجدد اعلام می‌کردند.^۲ پس از مدتی

9. Geoffrey. Nowell smith, Newyork, international publisher, 1971, p. و در نظر ادوارد سعید روشن‌فکر همیشه بیرونی و نقش جهانشمولی دارد او می‌گوید: روشن‌فکر حقیقی انسانی همیشه بیرونی و حاشیه‌ای است که با حفظ یک معیار جهانشمول و منحصر به فرد به‌منزله پایه اصلی از روشن‌فکری دفاع می‌کند و در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت می‌کند و واکنش نشان می‌دهد. (ادوارد سعید، *نقش روشن‌فکر*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). و سرانجام فوکو معتقد است روشن‌فکر به اصطلاح جهان شمول جای خود را به روشن‌فکر ویژه سپرده است که در چارچوب یک رشته خاص مشغول کار است که درمقابل رویکرد فوکو ادوارد سعید برای روشن‌فکری نقش نمایندگی و آگاهی مردم را قائل است یعنی چیزی شبیه نظر ژان پل سارتر اما در نزد فوکو چیزی به نام نمایندگی و آگاهی مردم وجود ندارد. (michel foucault, power/ knowledge: selected inter views and other writing (1977), ed. Eolin Gordon (Newyork: pantheon, 1980, pp. 127.)

۱. حسین بشیریه، پیشین، ص ۲۴۷.

۲. عبدالهادی حائری، پیشین، *رویاروییهای اندیشه‌گران ایران باد و رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰.

اصطلاح منور العقول به منور الفکر تبدیل می‌گردد. منور الفکران افرادی تجددخواه و طرفدار سرنگونی استبداد سیاسی و استقرار حکومت قانون بودند. سرانجام در دوره پهلوی اصطلاح منورالفکر به روشن‌فکر تبدیل گردید.^۱ در دوره جمهوری اسلامی نیز واژه روشن‌فکری دینی در ادبیات انقلاب اسلامی رواج یافت. بررسی صورت‌بندی‌های موجود و رفتار سیاسی - فرهنگی روشن‌فکران در دوره جمهوری اسلامی می‌تواند راه‌گشای مشکلات پژوهش‌گران مسائل ایران باشد.

صورت‌بندی روشن‌فکری و نقدی بر آن

۱. صورت‌بندی براساس روی‌کرد به حکومت و مردم

آل‌احمد در بررسی خود از روشن‌فکری آن را معطوف می‌داند به الگوبرداری از روشن‌فکری فرانسه که خود را روشن‌شدگان و دوره خود را عصر روشنگری می‌نامیدند. وی بین روشن‌فکر خادم و خائن تفاوت قائل می‌شود. او شاخص‌های روشن‌فکران خادم را دوری از خدمت کردن به طبقه حاکم و حمایت از طبقه محروم می‌داند، و در مجموع روشن‌فکران خادم را روشن‌فکران واقعی می‌نامد. هم‌چنین، آل‌احمد شاخص‌های روشن‌فکران خائن را هم‌کاری با طبقه حاکم می‌داند که حکومت بدون آنان قادر به ادامه حیات خود نیست. سرانجام، وی مهم‌ترین شاخص را کار فرهنگی و علمی نه به قصد انتفاع شخصی و نه به قصد خدمت مستقیم به حکومت می‌داند.^۲ در این صورت‌بندی، به‌طور ناخودآگاه آل‌احمد تحت‌تأثیر مدرنیته قرار گرفته است.

۲. صورت‌بندی بر اساس دوره‌های تاریخی

برخی از پژوهش‌گران، روشن‌فکران را بر اساس دوره‌های تاریخی ایران در این یک قرن و نیم تقسیم کرده‌اند. از جمله این افراد سعید حجاریان و غلامرضا گودرزی هستند. حجاریان در گونه‌شناسی به دو تقسیم طولی و عرضی پرداخته است. مبنای گونه‌شناسی عرضی پایگاه نقد است، و منظور از پایگاه نقد آن است که روشن‌فکران با چه دیدی و

۱. جلال آل‌احمد، در خدمت و خیانت روشن‌فکران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۷۶.

از چه پایگاهی به نقد مسائل و معضلات جامعه می‌پردازند و چه موضعی دارند. در این جا فقط به تقسیم‌بندی طولی او می‌پردازیم. حجاریان این تقسیم‌بندی را مشتمل بر سه طرز تلقی از قبیل نفی سنت، احیای سنت و تجدید سنت^۱ می‌داند. از نظر او، منشأ هر یک از این طرز تلقی‌ها وجود یک «جنگ» است. اشغال ایران به دست متفقین شروع گفتمان احیای سنت بود و پایان جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، مصادف با نخستین تجلیات گفتمان تجدید سنت است.^۲ بر این اساس، وی سه دوره را چنین تبیین می‌کند. دوره اول، از مشروطه تا شهریور ۱۳۲۰؛ در این دوره روشن‌فکران خواهان محو سنت بودند. دوره دوم، از شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ که دوران احیاء سنت‌ها بود. و دوره سوم، از پایان جنگ تحمیلی عراق علیه ایران تا هم‌اکنون که مربوط به تجدید سنت‌ها است. در این صورت‌بندی، وی تحت‌تأثیر چالش مدرنیته و سنت قرار گرفته است و به نظر می‌رسد. این دوره‌بندی تاریخی دور از واقع‌بینی است. زیرا اولین گفتمان روشن‌فکری ایران خیلی جلوتر از جنگ ایران و روس آغاز شده بود، و به تعبیر دیگر، روشن‌فکران قبل از مشروطه را در برنمی‌گیرد. نتایج جنگ که در شکست ایران تبلور یافت، زمینه پرداختن به علل و عوامل عقب‌ماندگی شد. مضافاً این‌که بسیاری از روشن‌فکران دوره مشروطه خواهان محو و نفی سنت نبودند.^۳ در مورد دوره دوم جریان‌های روشن‌فکری بعدی هم نمی‌توان اشغال متفقین را عامل تلقی کرد، زیرا شکست نهضت مشروطه باعث شد جریان روشن‌فکری جدیدی روی کار بیاید که با آنچه قبل از حوادث مشروطه وجود داشت بسیار تفاوت داشت.^۴ حجاریان ادعا کرده بود که دوره دوم را دوره احیای سنت میدانند، در صورتی که جریان روشن‌فکری چپ مارکسیستی در همین دوره قرار دارد و آنان به هیچ وجه خواهان احیای سنت‌ها نبودند.^۵ و نیز در مورد دوره دوم باید گفت اگر از شهریور ۱۳۲۰ تا شروع جنگ عراق

۱. منظور از تجدید سنت در مقاله حجاریان سنت بازسازی شده است که در دوره استقرار بسر می‌برد و اکنون توسط جمهوری اسلامی تقویت و حمایت می‌شود.

۲. گونه شناسی جریان روشن‌فکری ایران معاصر، حجاریان، سعید، فصلنامه پژوهش، سال دوم، شماره هفت، زمستان، ۱۳۷۶، ص ۲۷.

۳. غلامرضا گودرزی، دین و روشن‌فکران مشروطه، تهران، اختران، ۱۳۸۳، صفحه ۱۸۵.

۴. تقی آزاد آرمکی، مدرنیته ایرانی، تهران، نشر اجتماع، ۱۳۸۰، صفحه ۳۹.

۵. مازیار، بهروز، شورشیان آرمانخواه، ناکامی چپ در ایران، ترجمه مهدی پرتوی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۰ ص ۱-۵۰.

علیه ایران را تماماً یک گفتمان و نیز دوره سوم را دوره گفتمان تجدید سنت بدانیم، کم‌دقتی کرده‌ایم.

فرد دیگری که جریان روشن‌فکری را به دوره‌های تاریخی تقسیم کرده، غلامرضا گودرزی است. او بر حسب دوره‌های تاریخی و نسبت فکری روشن‌فکران ایرانی با مسأله مدرنیته، به شش دوره مختلف تاریخی را ذکر کرده است.

دوره اول که از سه دهه قبل از پیدایش جنبش مشروطیت تا استقرار پارلمان مشروطه (۱۲۸۵) در ایران را در برمی‌گیرد. در ایران این دوره سه طیف قابل مشاهده است. طیف اول، گروهی را در برمی‌گرفت که به برداشت حداکثری از مدرنیته، آن هم بر سبیل نسخه تمام‌عیار غربی آن، با درهم‌جوشی از سنت‌های باستانی پیش از اسلام و دیانت زرتشتی تاکید داشت، و به شدت از آمیختن مفاهیم جدید غربی با سنت‌های اسلامی بیزار بود. آخوندزاده از سرآمدان این گروه محسوب می‌شود. طیف دوم کسانی را شامل می‌شد که برای کاستن از دشمنی‌های سنت‌گرایان یا احیاناً جلب حمایت پاره‌ای از روحانیون روش‌بین و مشروطه‌خواه و هم‌سو کردن آنان با اصلاحات، به تلفیق سطحی و ناموزون برداشت‌هایی از مدرنیته با سنت‌های دینی دست می‌زنند و یا سعی می‌کنند مفاهیم مدرن غربی را در لفافه‌های کلام سنتی و مذهبی پوشانند. در رأس این طیف میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله قرار داشت. اما طیف سوم، شامل مجموع افرادی می‌شد که با نگاهی نسبتاً انتقادی به مقوله‌های غربی و از جمله تجدد می‌نگریستند، ولی در عین حال طرفدار تجدد بودند. افرادی مانند عبدالرحیم طالبوف تبریزی در این طیف قرار می‌گیرند. به‌هرحال، روشن‌فکران این دوره طرفدار مدرنیته بودند.^۱

دوره دوم با استقرار مشروطیت شروع می‌شود و تا قبضه کردن تمام قدرت سیاسی به دست رضا شاه در سال ۱۳۰۴ ه.ش ادامه می‌یابد. در این دوره تارو پودهای روابط اجتماعی - سیاسی پیشین که آغشته به استبداد بود، رهانده نشد، بلکه در مغاک هولناک از هم گسیختگی و هرج و مرج ناشی از نهادینه‌شدن مشروطیت در لایه‌های زیرین روابط اجتماعی و اقتصادی فرو رفت. در این دوره گروهی نسبتاً جدید در بین روشن‌فکران ایرانی ظهور کرد که به افکار و اندیشه‌های چپ‌گرایش داشت. این گروه

۱. غلامرضا گودرزی، تجدد ناتمام روشن‌فکران ایران، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۶ صفحه ۹۳.

به تدریج توانست به سال ۱۲۹۹ ه.ش برای اولین بار خود را به‌منزله نمایندگان فکری جنبش چپ در حزب کمونیست ایران سازمان دهد، و بعدها به اتفاق دیگر نیروهای روشن‌فکر سیاسی چپ موسوم به ۵۳ نفر، حرکت‌های روشن‌فکری جدید را در ایران پی‌ریزی کنند. در نتیجه، حرکت روشن‌فکری در دوره اخیر بیش‌تر متأثر از نحله‌های فکری لیبرال مشروطه‌خواه، که پیرو روشن‌فکران دوره اول بودند، و سپس متأثر از سوسیالیسم اروپایی بودند و به سنت‌های فکری اجتماعی بومی کم‌تر توجه داشتند. در این دوره هر دو گروه روشن‌فکری چپ و راست ایران در مورد «تجدد فرنگی» اتفاق نظر داشتند.

دوره سوم مقارن است با سلطه بلامنازع رضا شاه در صحنه سیاسی ایران، و تا سقوط او به دست نیروهای متفقین در شهریور ۱۳۲۰ ادامه دارد. البته نویسنده این دوره را به دو بخش سال‌های اولیه حکومت رضاشاه تا سال ۱۳۱۴، و در بخش دوم از سال‌های ۱۳۱۴ تا سال ۱۳۲۰ تقسیم می‌کند. وی از علی‌دشتی، رضا داور و خانم افشار نام می‌برد. ولی در مجموع روشن‌فکران بر اثر سرخوردگی از اصلاحات آمرانه رضاشاهی به تدریج از اطراف رضاشاه پراکنده می‌شوند، و کسانی که از دست او جان سالم به در برده‌اند، تقریباً گوشه‌گیر می‌شوند.

دوره چهارم از شهریور ۱۳۲۰ هم‌زمان با برکناری رضاشاه از مسند قدرت، شروع می‌شود^۱ و با فرجام شوم مصدق، در ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ پایان می‌پذیرد. نویسنده اظهار می‌کند در این دوره جریان روشن‌فکری ایران حرکت خود را در دو گرایش اصلی و یک گرایش فرعی ادامه داد. اولین گرایش روشن‌فکران مشروطه‌خواه و تجددطلب ملی‌گرا بودند. دومین گرایش کسانی را در برمی‌گرفت که از اندیشه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی پیروی می‌کردند. پاره‌ای از آنان در ابتدای دهه ۱۳۲۰، حزب توده را بنیان گذاشتند. سومین گرایش روشن‌فکری که تقریباً نوپا و نوظهور بود و در حاشیه طیف اول قرار می‌گرفت، روشن‌فکرانی را شامل می‌شد که علاوه بر ملی‌گرایی بر جنبه‌های مذهبی با تفسیرهای نوگرایانه نیز تکیه داشتند، و در سال ۱۳۲۱ در دانشگاه تهران برای اولین بار انجمن‌های اسلامی را که محلی برای نشر افکارشان بود، پایه‌گذاری کردند. می‌توان از بازگان و عزت‌الله سبحانی به عنوان وابستگان این طیف نام برد.

۱. غلامرضا گودرزی، پیشین، صفحه ۱۰۳.

دوره پنجم از کودتا تا انقلاب را در بر می‌گیرد. نویسنده به سه گروه روشن‌فکری با محوریت مسئله تجدد در این دوره اشاره می‌کند.^۱ گروه اول که اندیشه‌های ناسیونالیستی و تجدد خواهی را دنبال می‌کردند و تأکیدی نیز بر برخی از دست آوردهای دوره باستانی ایران داشتند، هم‌کاری این گروه با دولت وقت، مشروط و موقت بود.

گروه دوم، شامل افرادی می‌شد که گرایش‌های چپ و مارکسیستی داشتند. این گروه به زیرمجموعه‌های نسبتاً متمایز تقسیم می‌شدند. مجموعه اول روش و منش حزب توده را در برخورد با تجدد در پیش گرفته بودند و مجموعه دوم خط‌مشی مسلحانه را در برخورد با رژیم وقت برگزیده بودند. عامل شکست گروه دوم بیگانه بودن آرا و اندیشه آنان با فرهنگ و ساختارهای اجتماعی و اقتصادی ایران بود.

گروه سوم علاوه بر پی‌گیری اندیشه و پروژه تجدد، به بازخوانی عقاید و سنت‌های مذهب شیعه دست زدند. دو نحله از این گروه از بقیه نحله‌ها بارزتر بود. نحله اول، روشن‌فکرانی بودند که بیش‌تر تحت‌تأثیر اندیشه‌های لیبرالیستی غرب قرار داشتند و به ارزش‌های دموکراتیکی چون آزادی و حقوق بشر پای‌بند بودند. گفتمان نحله دوم در دهه پنجاه، گفتمان مسلط مذهبی نوگرا در بین جوانان دانشگاهی ایران شد. این نحله بسیار تحت‌تأثیر گفتمان چپ غیرمذهبی در ایران بود و در تدوین و ترویج گفتمان «دین‌ایدئولوژیک» و اسلام سیاسی نقش مهمی داشت.

نویسنده دوره ششم را دوره پس از انقلاب اسلامی نامیده است^۲ که از تثبیت نظام جمهوری اسلامی ایران شروع می‌شود و تا هم‌اکنون نیز ادامه دارد. وی معتقد است در سال‌های جنگ تحمیلی عراق علیه ایران تقریباً فضای روشن‌فکری به شدت آسیب دید ولی پس از اتمام جنگ و بعد از درگذشت رهبر انقلاب اسلامی روشن‌فکری جان تازه گرفت. وی سپس اشاره می‌کند که بازماندگان نحله چپ غیرمذهبی که عمده فعالیت خود را به علت تهدیدات حکومت به خارج منتقل کرده بودند، به مرور از تفکرات رادیکال اولیه دوری گزیدند و به سوی نوعی سوسیال دموکراسی تغییر جهت دادند و گروه‌های روشن‌فکری دینی با فاصله‌گیری از دین‌ایدئولوژیک و سیاسی، با توسل به

۱. غلامرضا گودرزی، پیشین، صفحه ۱۰۴.

۲. غلامرضا گودرزی، پیشین، ص ۱۰۵.

نظریه‌های فلسفه علوم و معرفت‌شناسی نوکانتی - پوپری، توانستند به «قبض و بسط» تئوریک شریعت پردازند تا هم گوهر دین را حفظ کنند و هم زیستن مدرن را بیاموزند. گروه دوم از روشن‌فکران دینی سعی کردند اندیشه‌های شریعتی را بازخوانی کنند و متناسب با نیازهای زمانه و پرسش‌های امروزی، نوعی سوسیالیسم دموکراتیک معنوی را پیش نهند. این گروه مدعی‌اند هم ناقد مدرنیته‌اند و هم بازاندیش و نقاد سنت، و گروه سوم جریان روشن‌فکری مذهبی، با روی‌کرد هرمنوتیکی و تأویل‌گرایانه، به سراغ مذهب و متن مقدس رفتند و چاره‌کار را در بازخوانی و بازاندیشی هرمنوتیکی کتاب و سنت جست‌وجو کردند. در مجموع، آنچه مسلم می‌نماید این است که علی‌رغم تکثر و تنوع و گاهی تضاد که بین آراء و اندیشه‌های روشن‌فکران کنونی به چشم می‌خورد، روشن‌فکران متأخر این دوره، نیک دریافته‌اند که آراء و عقاید غربی و دنیای جدید پیچیده و متنوعند، نه راه حلی برای اتمام مشکلات و گرفتاری‌های بشر به دست می‌دهد، چنان‌که برخی تجددخواهان ایرانی اولیه گمان می‌کردند، و نه امتداد ساده آراء و عقایدی هستند. که پیش‌تر در اسلام و ایران وجود داشته است، و نه صرفاً مظاهر خطرناک امپریالیسم‌اند. گویی روشن‌فکران این دوره دریافته‌اند که از طریق گفت‌وگو و ارج نهادن به اندیشه‌های دیگران، باید از هم بیاموزند و پس از تقییح مفاهیم و آموزه‌های گوناگون در پیکره‌بندی بومی خود، از آن‌ها بهره بگیرند.

با توجه به این‌که گونه‌شناسی گودرزی در قالب شش دوره انجام شده است، به نظر می‌رسد نسبت به صورت‌بندی حجاریان کامل‌تر و منطقی‌تر است اما کاستی‌ها و نواقص مخصوص خود را دارد. اول این‌که صرفاً به نقش عاملیت پرداخته است، ولی به نقش قواعد و منابع به‌منزله (نهادهای و ساختارها) در شاکله و صورت‌بندی روشن‌فکری توجه کافی نکرده است، ثانیاً در دوره ششم که دوره جمهوری اسلامی است، صورت‌بندی فراتر از آن است که ایشان گفته‌اند. برای مثال، به روشن‌فکران ملی-مذهبی به‌طور شفاف نپرداخته است و نیز روشن‌فکران دینی هستند که با آن سه گروهی که در دوره ششم تقسیم کرده است تفاوت دارند و هم‌چنین از روشن‌فکرانی مانند فردید و داوری در این دوره نامی نبرده و اثری از آنان در این تقسیم‌بندی نیست، و سرانجام این‌که هر شش دوره را با روی‌کرد به مدرنیته تقسیم‌بندی تاریخی کرده و از گونه‌شناسی روشن‌فکران از لحاظ بازنگری و بازسازی در میراث فرهنگی ایرانی-اسلامی و میزان وفاداری به این آرمان بلند غافل مانده است.

۳. صورت‌بندی نسلی

رامین جهاننگلو به‌طور کلی چهار نسل از روشن‌فکران را در این دوره تشخیص می‌دهد.

اول روشن‌فکرانی ایرانی که اصلاح‌طلبان دوره‌ آخر قاجاریه بودند. آنان اعتقاد داشتند که مملکت ایران را باید از بالا مدرن و نو کرد، و به این امر واقف بودند که برای استمرار حیات ایران تکیه بر قدرت دینی و تمدنی‌اش کفایت نمی‌کند. به همین دلیل، نیاز به فوریت بخشیدن اصلاحات و تمجید از مفهوم ترقی و پیشرفت را می‌توان در آثار تمام روشن‌فکران نسل اول دید.^۱

آن چه نسل اول روشن‌فکران ایرانی می‌جستند انطباق نهادهای اروپایی همانند مفهوم حکومت مبتنی بر قانون یا مفهوم تفکیک قوا با شرایط ایران دوره‌ قاجار بود. ایجاد نهادها و مؤسساتی چون دارالفنون و فراموش‌خانه حکایت از آن می‌کند که آنان برای دفاع از استقلال ایران راه «مدرنیته‌ ایزاری» را ترویج و تجویز می‌کردند. بسیاری از روشن‌فکران نسل اول در کانون‌های برون‌مرزی از جمله استامبول، قفقاز، قاهره و کلکته فعالیت می‌کردند.

دوم، پارلمان‌نویا و تازه‌تأسیس ایران، حیات سیاسی کشور را به میزان قابل ملاحظه‌ای تغییر داد. ولی این نهاد نوپا با شکست مشروطیت، روی کار آمدن دولت رضا شاه، ایجاد وحدت ملی و تمرکز اداری مملکت مصادف بود. در این دوره نسل دوم روشن‌فکران ایرانی یعنی افرادی چون فروغی، داور، تقی‌زاده، جمال‌زاده، نیما، هدایت، کاظم‌زاده ایرانشهر و دیگران پای در صحنه‌ روشن‌فکری ایران گذاشتند. هدف نسل دوم روشن‌فکران ایرانی این بود که ساختار جامعه ایرانی را به شیوه‌ای نظام‌مند نوسازی و دنیوی کنند. نسل دوم روشن‌فکری از سویی کوشیدند از طریق ترجمه و مکتوبات‌شان فضای فرهنگی را برتری بخشند و ایده‌های اروپایی و مدرن را به‌طور آگاهانه وارد ایران کنند و از سوی دیگر با فرایند اصلاحات سیاسی و اجتماعی رضا شاه همدلی و مشارکت کردند. فروغی و تقی‌زاده نمایندگان شاخص نسل دوم روشن‌فکران ایرانی‌اند و عمدتاً محصول اندیشه‌های ملی‌گرایی، دنیوی و متجددان بودند.^۲

۱. رامین جهاننگلو، موج چهارم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷.

۲. رامین جهاننگلو، موج چهارم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹.

سوم، رشد طبقه متوسط در ایران، ایجاد نهادهای مدنی‌ای چون دانشگاه، در کنار حوزه و نهادهای سنتی روشن‌فکران نسل سومی را به وجود آوردند که به واسطه‌های فرهنگی مهمی تبدیل شدند و از طریق فعالیت‌ها و آثار آنان جامعه با سرعت بیش‌تری با پروژه مدرنیته آشنایی یافت. نیز با قدرت گرفتن جنبش چپ در ایران و حضور ایده‌های اسلام‌گرا در حیطه روشن‌فکری ایران در اواخر دهه چهل، افرادی چون ناتل خانلری، سید فخرالدین شادمان، منوچهر بزرگمهر و حمید عنایت سر برآوردند که طرفدار آگاهی عقلانی و آشنایی منطقی با فرهنگ غرب بودند و در حاشیه قرار گرفتند. تجددستایی به تجددستیزی نسل سوم و ظهور افرادی چون آل‌احمد و شریعتی انجامید. نسل سوم سه ویژگی مهم داشت. نخست این‌که متأثر از نگرش توتالیتار مارکسیسم روسی بود؛ با این‌که طرفدار بازگشت به اصالت اسلامی جامعه بود. دومین ویژگی این بود که خود را قانون‌گزار سیاسی و اخلاقی جامعه می‌پنداشت. ویژگی سوم این بود که از مدرنیته بومی سخن به میان می‌آورد و با دید ماشینی و نظام صنعتی و شهرنشینی به مبارزه برخاست. اشاعه گفتمان ایدئولوژیک جدید در مقابل هجوم غرب و امپریالیزم نتیجه سه ویژگی گفته شده بود. استمرار و تقویت گفتمان ایدئولوژیک نقطه عزیمت روشن‌فکران نسل سوم در جست‌وجوی اصالت و بومی‌گرایی در برابر روند جهانی‌شدن گردید.^۱

چهارم، بعد از شکست تفکر ایدئولوژیک و سیاسی چپ در ایران، پایان جنگ، رشد جمعیت جوان در ایران و تغییر اوضاع بین‌المللی (مانند فروپاشی شوروی، سقوط دیوار برلین و پایان جنگ سرد) به اعتلای نسل جدیدی از روشن‌فکران در ایران انجامید که به‌منزله نسل چهارم روشن‌فکری در ایران و در مخالفت با روشن‌فکران ایدئولوژیک نسل سوم، روشن‌فکران آرمانی و ابزار‌گرای نسل اول و دوم، دارای خصلت گفت‌وگویی هستند. نگاه مسئولانه نسل چهارم در مورد فرهنگ غرب و تمدن ایران، موجب رد و طرد هرگونه نگرش آرمانی یا شیطانی است. این افراد آمادگی گفت‌وگو با سنت و مدرنیته و لزوم تأکید بر عقل انتقادی را بر هر موضوع دیگری مقدم دانستند. نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی نشان یک رخداد بزرگ، یعنی انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ را بر پیشانی خود دارد. هدف اساسی نسل جدید روشن‌فکران ایرانی

۱. رامین جهاننگلو، پیشین، صص ۱۲۳ - ۱۲۴.

عبارت است از گذر از ضدیت (antagonism) به آن چه رقابت (agonism) نامیده شده است. مطالعه آثار و کنش‌های نسل چهارم روشن‌فکران ایرانی حاکی از این واقعیت است که حوزه سیاست ایران نیازمند تکثرگرایی بیش‌تر و در ضمن رقابت و تعامل است.^۱ جهاننگلو نیز تحت‌تأثیر مدرنیته صورت‌بندی خود را انجام داده است.

در نقد صورت‌بندی نسلی رامین جهاننگلو باید گفت او نیز پروژه روشن‌فکری و مدرنیته را پی‌گیری نموده است و هیچ‌گونه توجهی به مبانی اندیشه‌ای و فکری روشن‌فکران در این صورت‌بندی ندارد، و نیز با معرفی چهار نسل روشن‌فکری حفاصل و تمایز این نسل‌ها را به خوبی روشن نکرده. بی‌توجهی به جریان‌ات اسلامی دهه چهل و پنجاه یکی دیگر از کاستی‌های این صورت‌بندی است.

۴. صورت‌بندی با روی‌کرد به مدرنیته

معمولاً این نوع گونه‌شناسی نسبت به سایر گونه‌شناسی‌ها رواج بیش‌تری دارد. این‌چنین، براساس مواضع فکری و عملی روشن‌فکران در برابر غرب و مدرنیته آنان را به گونه‌های مختلف تقسیم می‌کنند. یکی از افرادی که گونه‌شناسی خود را با روی‌کرد به مدرنیته انتخاب کرده، مسعود پدram است. وی در کتاب روشن‌فکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، این روش را برگزیده است. او معتقد است مبحث کانونی نوشتارش سه پاسخ نظری است که در برخورد آگاهانه با مدرنیته در ایران، در دوره پس از انقلاب ارائه می‌شود. این سه پاسخ حکایت از این گزاره بدیهی دارد که هنگامی که ذهن به پدیده‌ای توجه می‌کند، آن را یا نفی می‌کند، یا می‌پذیرد، یا بخشی از آن را نفی و بخشی را می‌پذیرد. بر این اساس، هنگامی که مدرنیته در صحنه ظاهر شود، به سادگی نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه اندیش‌مندان، با گرایش‌های مختلف نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند. این سه موضوع نظری متفاوت در ایران، به ترتیب در اندیشه‌های شفاهی احمد فردید که در آثار نوشتاری رضا داوری به صورت مکتوب تفصیل می‌یابد، و در آثار علی شریعتی و سرانجام عبدالکریم سروش به اوج خود می‌رسد. داوری مدرنیته را به‌منزله یک کل به چالش می‌گیرد، سروش به نحوی نظام‌مند مبانی مدرنیته را می‌پذیرد، و شریعتی نگاهی انتقادی به مدرنیته می‌افکند. از این رو از خلال آثار این

۱. رامین جهاننگلو، پیشین، صص ۱۲۳-۱۲۶.

نظریه‌پردازان است که رویارویی اسلام و مدرنیته در این نوشتار تحلیل می‌شود.^۱ درمورد نقد صورت‌بندی مدرنیته باید گفت، اولاً دکتر شریعتی طبق متن نوشتاری آثار پدرام در روشن‌فکری دینی بعد از انقلاب قرار نمی‌گیرد مگر اینکه ادعا کند خرده‌گفتمان‌های طرفدار شریعتی وجود دارند که می‌شود با مشخصات و ویژگی‌های خاص آنان را معرفی کرد. هر چند نویسنده در صفحه ۱۷۶ کتاب سعی کرده است از یک جریان فکری در حال شکل گرفتن که تلاش می‌کند تعادلی میان دیدگاه‌های سروش و داوری برقرار کند، نام ببرد، ولی اشاره‌ای به مصادیق برجسته و مهم این نحله نمی‌کند. ثانیاً بعد از استقرار جمهوری اسلامی تاکنون جریانات روشن‌فکری دینی گستره وسیع‌تری یافته است و این تقسیم‌بندی سه‌گانه با سه شخصیت ذکر شده همه‌خرده‌گفتمان‌های روشن‌فکری را پوشش نمی‌دهد. ثالثاً، گونه‌شناسی فوق‌با نوعی موضع‌گیری خاص به نفع یکی از سه جریان همراه است.

از جمله افراد دیگری که گونه‌شناسی با روی‌کرد به مدرنیته انجام داده است، علیرضا علوی‌تبار است. او در مقاله‌ای با عنوان «روشن‌فکران ایرانی، مدرنیته و غرب» از چهار سنخ روشن‌فکری نام می‌برد. گروه اول سنت‌گرا و غرب‌ستیز است، گروه دوم غرب‌زده و نوسازی‌خواه است، گروه سوم غرب‌گرا و نوگرا است، و گروه چهارم، نواندیش بدون نوگرایی و غرب‌پژوهی است.^۲ او دکتر داوری را بیش‌تر به دیدگاه سنت‌گرایی و غرب‌ستیزی نزدیک می‌بیند، دکتر حسین بشیریه را از سنخ طرفداران «مدرنیسم» و طرفدار پروژه مدرنیته ناتمام می‌داند. علوی‌تبار معتقد است، بشیریه ضمن قبول کافی و بی‌بدیل بودن عقل مدرن برای تدبیر زندگی بشر، غرب را از زاویه این عقل و با اتهام به پایان نبرد پروژه مدرن‌سازی مورد نقادی قرار می‌دهد، و راه حل پیشنهادی ایشان به تبعیت از هابرماس به تمامیت رساندن طرح مدرنیته است. در نتیجه، او را در گروه سوم داخل می‌داند، و داریوش آشوری و موسی‌غنی‌نژاد را گرچه بر ضرورت داشتن روی‌کرد «عقلانی و نقاد» در اندیشیدن و تدبیر امور تأکید دارند، در

۱. مسعود پدرام، روشن‌فکران دینی و مدرنیته، تهران، گام نو، ۱۳۸۲، ص ۷.

۲. علیرضا علوی‌تبار، روشن‌فکران ایرانی، مدرنیته غرب، ماهنامه کیان، سال هفتم، شماره ۳۶ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶، صص ۳۴ - ۳۱.

گروه نواندیش غیرنوگرا قرار می‌دهد.^۱ در نقد صورت‌بندی علوی‌تبار، باید گفت، اولاً خود نویسنده به تقسیم‌بندی خود وفادار نمانده و از آن عدول کرده است. ثانیاً گونه‌شناسی صرفاً بر اساس روی‌کرد به مدرنیته، تبعات خاص خود را دارد؛ به ویژه در تحولات بعد از انقلاب، روشن‌فکرانی بوده‌اند که بر اساس مبانی دینی و فرهنگ بومی خود قابل شناسایی هستند؛ مانند شهید مطهری و مفتاح که صرفاً از طریق روش و روی‌کرد به مدرنیته و شرق‌شناسی به سختی قابل شناسایی و بررسی خواهند بود. ثالثاً، این گونه‌شناسی خیلی کلی و غیرراهبردی است.

۵. صورت‌بندی با روی‌کرد به طبقات اجتماعی

برخی پژوهش‌گران صورت‌بندی را براساس طبقه و شأن انجام داده‌اند. برای نمونه، حمیدرضا ظریفی‌نیا در کتاب *کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران*، گفته است «ملاک و مبانی و معیارهایی که می‌تواند مورد استفاده در این تحقیق قرار گیرد (از جمله طبقات)، اشاره می‌نمایم.»^۲ سپس به صورت‌بندی بر اساس طبقه و شأن پرداخته است و معتقد است «طیف چپ از لحاظ طبقات اجتماعی به اقشار مستضعف آسیب‌پذیر و طبقات پایین اجتماع (کارمندان - کشاورزان و...) منتسب می‌شود و از لحاظ شؤن اجتماعی به روحانیون سنتی که خصلت‌هایی چون رادیکالی، اصول‌گرایی و دگرگونی سریع، دارا هستند و در کنار آن، روشن‌فکران اصول‌گرا را نیز در جرگه «چپ» قرار داده‌اند. طیف راست از لحاظ طبقات به بازار و خرده‌سرمایه‌داران و سرمایه‌داران بزرگ و طبقات متوسط سنتی (تاجران، بازاریان، کسبه و...) و از لحاظ شؤن اجتماعی به روحانیون و روشن‌فکران سنت‌گرا منتسب شده‌اند. در این طیف هم‌چنین قشر کشاورز و روستائیان که از سنت بشدت دفاع کنند قرار می‌گیرند.»^۳

نقد صورت‌بندی پنجم: علی‌رغم این‌که نویسنده از این صورت‌بندی اعلام براءت کرده و آن را به‌منزله یک معیار و شاخص در صورت‌بندی مطرح کرده است، ناخودآگاه در صفحه ۱۴۰ کتاب به این گونه‌شناسی علاقه نشان داده است و نحوه شکل‌گیری

۱. علیرضا علوی‌تبار، روشن‌فکری، دین‌داری، مردم‌سالاری، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۹، ص ۹۲.

۲. حمید رضا ظریفی‌نیا، کالبد شکافی جناح‌های سیاسی ایران، تهران، نشر آزادی اندیشه، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۳۴.

۳. همان، ص ۳۵.

جریان روشن‌فکری در ایران را در یک نمودار به وضوح تابع تقسیم‌بندی طبقه و شأن کرده است. وی در تبیین جریان روشن‌فکران در ایران که متأثر از مدرنیته است به ترتیب اشاره می‌کند: ۱- مصلحان سیاسی (قبل از انقلاب مشروطه)، ۲- روشن‌فکران برخاسته از طبقه اشراف (دوران مشروطه)، و ۳- روشن‌فکران جدید و مدرن (دوران رضاشاه و پهلوی دوم) نویسنده سپس در بخش سوم به دو طبقه متوسط جدید و سنتی اشاره می‌کند و معتقد است طبقه متوسط سنتی در تحولات سیاسی- اجتماعی ایران به لحاظ خاستگاه سنتی خانواده و جامعه، نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کردند. از دید او، بر اثر نوسازی سیاسی- اجتماعی بعد از انقلاب، این روند در حال دگرگونی است و تا حدودی پایگاه طبقاتی آن‌ها به هم خورده است. وی در مورد طبقه متوسط مدرن معتقد است این طبقه در تحولات سیاسی- اجتماعی ایران نقش حاشیه‌ای را ایفا می‌کرد که بر اثر نوسازی اقتصادی و اجتماعی بعد از انقلاب این روند دگرگون شده و به صورت یک گروه مرجع جدی مطرح شده‌اند.^۱ نویسنده در جاهای مختلف به صورت حاشیه‌ای از معیارهای غیرطبقاتی نیز استفاده کرده است. از سوی دیگر، نویسنده با اذعان به این که یکی از دلایل عقب‌ماندگی سیاسی و عدم رشد جامعه مدنی در ایران، نبود طبقات اجتماعی مستقل است^۲ ولی اصرار دارد که با وجود این می‌توان از معیار طبقات اجتماعی هر چند شکننده و وابسته به منزله ملاک تقسیم‌بندی استفاده کرد. اما با توجه به این که تحلیل براساس طبقات اجتماعی در ایران کاستی و نواقص زیادی دارد، پذیرش این گونه‌شناسی حداقل برای ایران منطقی بنظر نمی‌رسد و ثالثاً اگر بپذیریم طبقات به مفهوم علمی در جامعه ایران وجود دارد، آن‌گاه ثمره عملی این روی‌کرد را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ در واقع در ایران کدام دولت را طبقه خاصی روی کار آورده است؟

۶. صورت‌بندی با تأکید به نقش دین

در این صورت‌بندی روشن‌فکری به دو بخش روشن‌فکری مذهبی و سکولار تقسیم می‌شود. البته بهتر است عبارت روشن‌فکری دینی و غیردینی به کار برده شود. تقی

۱. همان، ص ۱۳۹.

۲. همان، ص ۳۴.

رحمانی در کتاب *روشن‌فکران مذهبی و عقل مدرن* این گونه‌شناسی را به‌کار برده است. به‌ویژه وی در فصل پنجم از روشن‌فکران غیردینی نام می‌برد. البته دغدغه نویسنده بیش‌تر متدلوژی و بینش روشن‌فکران مذهبی و دینی در سه گرایش تطبیقی، تأویلی و ترکیبی است.^۱ نیز می‌توان صورت‌بندی رضا علیجانی را در این سنخ گنجانید. او در کتاب *اصلاح انقلابی - شریعت‌شناسی در روشن‌فکران مذهبی*، به نحله‌نوگرایی دینی اشاره می‌کند و خود را به صورت‌بندی روشن‌فکری دینی و غیر دینی ملزم می‌کند^۲ و هم‌چنین در بخشی از مطالب کتاب *مدرنیته ایرانی*^۳ و کتاب *کالبدشکافی جناح‌ها*^۴ به روشن‌فکری دینی و سکولار در این صورت‌بندی اشاره شده است. این صورت‌بندی تا حدودی از تأثیرپذیری مدرنیته فاصله گرفته است و در واقع حاکی از گونه‌شناسی روشن‌فکری دینی و غیردینی است.

اولاً این صورت‌بندی با شرایط اجتماعی- فرهنگی جامعه امروز ایران تناسب دارد، ولی از سایر ویژگی‌های روشن‌فکری غافل مانده است. ثانیاً تقسیم‌بندی روشن‌فکری به دو گروه دینی و سکولار، از لحاظ علمی چندان دقیق نیست، زیرا چه بسا روشن‌فکری دینی باشد و توجه به تفکر سکولار در او پدید آمده باشد و دین را در حوزه‌های فردی جست‌وجو کند؛ مگر این‌که ما واژه دینی را در مقابل غیردینی که عام‌تر است به‌کار ببریم. ثالثاً چون تقسیم‌بندی خیلی کلی است به درون گفتمان‌های دینی و اختلافات روشن‌فکران دینی و نیز به خرده‌گفتمان‌های غیردینی کم‌تر توجه می‌شود و صرفاً در این صورت‌بندی به تشابهات و تمایزات این دو گروه بسنده شده است.

۷- صورت‌بندی براساس پارادیم فکری

این صورت‌بندی برای فرار از سطحی‌نگری و جزئی‌نگری در گونه‌شناسی روشن‌فکری اتخاذ شده است. از جمله افرادی که به این صورت‌بندی اشاره کرده‌اند، تقی آزاد در کتاب *مدرنیته ایرانی* است. وی ابتدا مفهوم پارادیم را توضیح می‌دهد که برای اولین بار

۱. تقی رحمانی، روشن‌فکران مذهبی و عقل مدرن، تهران: نشر قلم، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵.

۲. رضا علیجانی، اصلاح انقلابی، شریعت‌شناسی، تهران: یادآوران، ۱۳۸۱، ص ۵-۲۰.

۳. تقی آزاد آرمکی، مدرنیته ایرانی، پیشین، ص ۴۰.

۴. حمیدرضا ظریفی نیا، کالبد شکافی جناح‌های سیاسی ایران، پیشین، ص ۱۳۱.

توسط توماس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* مطرح کرده است، ولی می‌گوید که منظور از این واژه در کتاب حاضر تا حدود زیادی متفاوت از تعریف کوهن است. در واقع، نویسنده تعریف جرج ریتزر در مورد پارادیم را انتخاب کرده است که در آن به چهار عنصر اساسی از قبیل موضوع مورد نظر، مثال‌واره، نظریات و روش‌های تحقیق در یک مجموعه مرتبط با یک‌دیگر توجه کرده است و آن را کم‌تر به منزله الگو و سرمشق مورد وفاق صاحب‌نظران یک علم در نظر گرفته است؛ بلکه «الگویی که از مفهوم کوهن فراتر می‌رود». ^۱ آزاد آرمکی در بررسی روشن‌فکری در ایران سیر تحولات جامعه ایرانی و جریان‌های فکری در غرب را مدنظر دارد. وی در تبیین مراحل جریان روشن‌فکری ایرانی دو عنصر را خیلی مهم می‌داند: سیر تحولات جامعه ایرانی در دوران معاصر و تحول در غرب.

با توجه به این دو عنصر، روشن‌فکری ایران معاصر در شش دوره قابل طرح است:

۱. دوره قاجار و نظام سیاسی استبدادی: در این دوره با روشن‌فکرانی روبرو هستیم که بیش‌تر غربی‌اند، و مجذوب غرب شده‌اند؛ بیانی روایت‌گونه در مورد ایران، فرهنگ، تاریخ و غیره داشته‌اند. آنان در سفرهای خارجی خود در مقایسه غرب و ایران به شدت از فرهنگ غرب حمایت می‌کردند و محصول فکری آنان «عجایب» و حیرت‌نامه‌ها است.
۲. دوره پیش از انقلاب مشروطه و مقارن با حیات روشن‌فکران قبلی: مسأله اصلی در این برهه بیش‌تر مسأله استبداد است. مهم‌ترین این افراد، آشنایان سطحی با غرب و انتقادکنندگان از حکومت در ایران هستند.

۳. دوره پهلوی و بازگشت استبداد سیاسی و شکل‌گیری ناسیونالیسم: در این مقطع روشن‌فکران ایرانی در حوزه‌های اداری و بروکراسی، سیاست و ادبیات فعالند. مسأله اصلی آنان نوسازی ایران است.

۱. تقی آزاد آرمکی، مدرنیته ایرانی، پیشین، ص ۲۳. (او در مورد بررسی آرای روشن‌فکران به اظهار نظر می‌پردازد در این نوشته جریان روشن‌فکری در ایران در قالب پارادیم‌های فکری در گذر تاریخ و با ملاحظه زمان و پیوستگی بین نسلی مورد توجه قرار داده است. در این نگاه تلفیقی از صورت‌بندی عرضی [یعنی مبنای گونه‌شناسی پایگاه نقد است و منظور از پایگاه نقد آن است که روشن‌فکران با چه دیدی و از چه پایگاهی به نقد مسائل و معضلات جامعه می‌پردازد و چه موضعی می‌گیرد] و طولی [یعنی معیار گونه‌شناسی، متعلق نقد است بر این اساس می‌توان تاریخ را دوره‌بندی کرد و در هر یک از دوره‌ها، گفتمان خاصی را تشخیص داد] و با ملاحظه تحول فکری دوره‌های استفاده کرده است.)

۴. روشن‌فکری در دوره پهلوی دوم با مسأله تحولات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در ایران همراه است. در این دوره، روشن‌فکران در اکثر حوزه‌ها به ارزیابی نوسازی اداری، سیاسی و فرهنگی توجه می‌کنند.

۵. دوران انقلاب اسلامی: این دوره نیز با شکل‌گیری افراد جدید روشن‌فکری مصادف است که تا پایان جنگ هشت ساله تحمیلی عراق علیه ایران ادامه یافت. در این دوره روشن‌فکری بیش از همیشه ایدئولوژیک و درخود فرورفته است.

۶. دوره جدید که پس از پایان جنگ شروع شده و همچنان ادامه دارد توأم با سردرگمی و نگرانی در مورد ایران اسلامی، غرب و طرحی جدید از جامعه (جامعه مدرن و عقلانی) است. مباحث روشن‌فکری در این دوره در همه عرصه‌ها بسط یافته و حالت انحصاری آن شکسته شده است.^۱ سهراب رزاقی در مقاله «پارادیم‌های روشن‌فکری دینی در ایران معاصر» در مقایسه با تقی آزاد، در سطح محدودتری روشن‌فکری را گونه‌شناسی کرده است. او در ابتدا نوشتار خود را با تفکر انتقادی در تعریف روشن‌فکری آغاز می‌کند و با روی‌کرد و پیش‌فرض‌های مدرن، به پاسخ‌گویی به مسائل دنیای جدید می‌پردازد. او ادعا می‌کند سه پارادیم مسلط در روشن‌فکری دینی وجود دارد که بر مبنای «رهایی اجتماعی» یعنی نگاه انتقادی شکل گرفته است:

۱- پارادیم احیا و اصلاح فکر دینی (از انقلاب مشروطه تا دهه ۱۳۲۰)، ۲- پارادیم انقلابی‌گری (از دهه ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۶۸)، و ۳- پارادیم عرفی‌نگری (از سال ۱۳۶۸ تا کنون).^۲ در مجموع، این صورت‌بندی نیز تحت‌تأثیر مدرنیته قرار گرفته است.

نقد صورت‌بندی پارادیمی: اولاً تعریف پارادیم دارای ابهام است. حتی اگر تعریف جرج ریتزر را قبول کنیم، پارادیم از حالت تعریف علمی کوهن خارج می‌شود و صرفاً به یک الگوی کلی می‌پیوندد که انسجام دارد ولی فاقد مبنای منطقی است. ثانیاً، طبق ادعای تقی آزاد، صورت‌بندی ایشان هر دو گونه‌شناسی طولی و عرضی را دربرمی‌گیرد. این تازه می‌شود اول کار. یعنی برخی ویژگی‌های صورت‌بندی روشن‌فکری را بیان می‌کند (آنچه مربوط به ویژگی نقد و متعلق نقد است، در صورتی که روشن‌فکری

۱. تقی آزاد آرمکی، مدرنیته ایرانی، تهران: انتشارات اجتماع، ۱۳۸۰، ص ۲۹.

۲. سهراب رزاقی، مقاله پارادیم‌های روشن‌فکری دینی در ایران معاصر، روزنامه مشارکت ف سه شنبه ۱۶ اردی بهشت ۱۳۷۹، ص ۷.

ویژگی‌های متفاوتی دارد که در بحث شاخص‌های روشن‌فکری دینی به آن اشاره شد. ثالثاً تقسیم‌بندی آزاد آرمکی عصر جمهموری اسلامی را پوشش نمی‌دهد، ولی گونه‌شناسی سهراب رزاقی بحث روشن‌فکری دینی مربوط به جمهوری اسلامی را انجام داده که از نابسندگی تقسیم‌بندی روشن‌فکری رنج می‌برد و این گونه‌شناسی دو اشکال اساسی دارد. یکی این‌که فقط شامل روشن‌فکری دینی می‌شود و غیر دینی را پوشش نمی‌دهد، و دوم این‌که روشن‌فکری دینی امروزه از الگوهای چندفرهنگی بهره می‌برند که در گونه‌شناسی رزاقی به آن‌ها اشاره نشده است.

۸. صورت‌بندی روشن‌فکری براساس «تیپ‌شناسی»

در این صورت‌بندی فردی از جریان روشن‌فکری را به منزله مبادی و مبانی تقسیم‌بندی روشن‌فکران قرار می‌دهند و تبیین و توصیف جریان روشن‌فکری بر محوریت فرد انتخاب شده صورت می‌پذیرد. از جمله افرادی که این گونه‌شناسی را پذیرفته‌اند، محمدرضا اسلامی در کتاب *دانایی و معضل دین‌داری* است.^۱ او می‌گوید: «روشن‌فکری دینی، اصطلاحی است که در جامعه ما برای آن مصادیق متعدد و در عین حال متفاوتی را می‌توان مشاهده کرد، اگر تحلیل و تقسیم‌بندی ما بخواهد دقیق‌تر باشد باید تحلیل‌ها از روشن‌فکری دینی براساس مدل تیپ‌شناسی، صورت بگیرد. به این معنی که مفهوم روشن‌فکر دینی را با توجه به تیپ‌های اصلی روشن‌فکری دینی می‌باید تحلیل و توجیه کرد. برای نمونه شخصیت فکری مرحوم بازرگان به‌منزله یکی از مصادیق بارز روشن‌فکری دینی هنگامی که مورد تحقیق قرار بگیرد، مفهومی از روشن‌فکری دینی در اختیار ما قرار خواهد گرفت که با شخصیت فکری مرحوم شریعتی به‌منزله روشن‌فکری دینی دیگر، تفاوت خواهد داشت».^۲ در واقع، نویسنده مفهوم روشن‌فکر دینی را آن‌گونه که واقعیت دارد و در خارج تحقق یافته، نه براساس وضعیت ایده‌ال مطلوب، پذیرفته است. هم‌چنین، مقصود فراستخواه در مقاله «روشن‌فکری دینی پس از شریعتی» اقدام به گونه‌شناسی تیپ‌شناسی کرده است^۳ و فردی از جریان روشن‌فکری را برگزیده است

۱. محمد رضا اسلامی، دانایی و معضل دین‌داری، تهران: نشر اندیشه امروز، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲.

۲. محمد رضا اسلامی، دانایی و معضل دین‌داری، پیشین، ص ۲۵۳.

۳. مقصود فراستخواه روشن‌فکری دینی پس از شریعتی، ماهنامه نامه، شماره ۳۰، خرداد و تیرماه ۱۳۸۳، ص ۱۱.

و مابقی جریانات را با آن محک زده است. او در گونه‌شناسی خود شریعتی را به‌منزلهٔ محور اصلی و بنیادین بحث روشن‌فکری انتخاب کرده و سپس چهار گروه را مورد بررسی قرار داده است. به این ترتیب که اول ماقبل شریعتی، بعد مکتب شریعتی و سوم نوشریعتی‌ها و سرانجام روشن‌فکری دینی پساشریعتی از نوع چهارم تقسیم کرده است. نکتهٔ حائز اهمیت این است که این صورت‌بندی از تأثیرپذیری مدرنیته فاصله گرفته است.

نقد صورت‌بندی هشتم: اولاً در این گونه‌شناسی، وقتی فردی انتخاب می‌شود، ممکن است ویژگی‌های دیگر روشن‌فکران را به کلی یا به‌طور جزئی نداشته باشد و گونه‌شناسی را با مشکل روبه‌رو می‌کند. ثانیاً، ممکن است جریانات روشن‌فکری‌ای شکل گرفته باشد که از نظر رفتاری و عمل‌کرد با فرد مزبور هیچ‌گونه سنخیتی نداشته باشد. ثالثاً این‌گونه صورت‌بندی جامع و مانع جریانات روشن‌فکری نمی‌تواند باشد. البته صورت‌بندی‌های جزئی و موردی و خاص دیگری هم وجود دارد که صرفاً به ذکر آن‌ها بسنده می‌شود؛ مانند صورت‌بندی براساس موضع‌گیری خاص در برابر قدرت سیاسی یا براساس جناح‌بندی‌های سیاسی و فرهنگی نظیر روشن‌فکران راست و چپ یا روشن‌فکران لیبرال، سوسیالیست، ناسیونالیست و فمینیست، و یا گونه‌شناسی براساس اختلاف نظر در یک محور اقتصادی، فرهنگی یا اجتماعی و یا صورت‌بندی براساس پذیرش عقلانیت ابزاری و برعکس و هم‌چنین صورت‌بندی براساس نظام دانایی روشن‌فکر، مانند روشن‌فکران مدرن و پسامدرن تقسیم کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

با وجود اختلاف نظرها در برداشت از مفهوم روشن‌فکری، سعی شد یک انسجام منطقی در تعاریف صورت بگیرد. از این روی تعاریف در چهار دسته گنجانده شدند. در دستهٔ اول به‌طور کلی روشن‌فکران گروه‌هایی بودند که به دنبال تقریر حقیقت و حفظ ارزش‌های غایی و تغییرناپذیر در زمینهٔ حقیقت، زیبایی و عدالت بودند و از آن‌ها به تعاریف هنجاری و اخلاقی یاد کردیم. در دستهٔ دوم روشن‌فکران گروه‌هایی بودند که بنیان‌گذار ایدئولوژی‌ها و نقدکنندگان وضع موجود به‌شمار می‌آمدند و از آن‌ها با عنوان تعاریف جهان‌شمول و عام نام بردیم. در دستهٔ سوم، روشن‌فکری به‌مثابه بسط‌گفتمان‌ها بود که در توسعه و پیش‌برد فرهنگ مؤثر بودند و از آن با عنوان تعاریف

اندیشه‌ای و فرهنگی نام بردیم. و سرانجام در دسته چهارم روشن‌فکران گروهی بودند که در پس توده‌ها قرار گرفتند، و در واقع مفهوم زوال روشن‌فکری از حالت جهانشمول و تبدیل شدن آن به شکل بومی و محلی بود. در مجموع، این تحقیق مفهوم دسته سوم را گزینش کرد. در بخش صورت‌بندی به هشت مورد اشاره شد که عمده‌ترین و مهم‌ترین آن‌ها به دلیل پرداختن به ویژگی‌ها، تحولات و خصلت‌های روشن‌فکری و داشتن دغدغه مدرنیته به نحوی صورت‌بندی‌ها تحت‌تأثیر آن قرار گرفته‌اند که عبارت بودند از صورت‌بندی چهارگانه، دوره‌های تاریخی، نسلی، مدرنیته و پارادیم فکری. در صورت‌بندی تاریخی یک بار به گونه‌شناسی طولی و عرضی و بار دیگر به شش دوره تاریخی روشن‌فکری، و نیز در صورت‌بندی نسلی به چهار نسل و هم‌چنین در صورت‌بندی مدرنیته به سه واکنش نسبت به مدرنیته و پدید آمدن سه جریان روشن‌فکری و سرانجام در مورد صورت‌بندی پارادیمی به شش پارادیم فکری اشاره شد سپس هر کدام از صورت‌بندی‌ها به‌طور جداگانه مورد نقد قرار گرفتند. آنچه در لابه‌لای این صورت‌بندی‌ها حائز اهمیت تلقی می‌شود، نشان دادن ویژگی‌ها، خصلت‌ها و زمینه‌های معرفی روشن‌فکری بود که به شدت تحت‌تأثیر مدرنیته قرار گرفته‌اند.

منابع:

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۷)، کار روشن‌فکری، تهران، نشر مرکز.
۲. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۰)، مدرنیته ایرانی، تهران، نشر اجتماع.
۳. اسلامی، محمدرضا (۱۳۸۳)، دانایی و معضل دین‌داری، تهران، نشر اندیشه امروز.
۴. آل احمد، جلال (۱۳۷۶)، در خدمت و خیانت روشن‌فکران، تهران، خوارزمی.
۵. بهروز، مازیار (۱۳۸۰)، شورشیان آرمانخواه، ناکامی چپ در ایران، ترجمه مهدی پرتوی، تهران، ققنوس.
۶. بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸)، روشن‌فکران ایرانی و غرب، تهران، نشر فروزان.
۷. برزین، سعید (۱۳۷۸)، جناح‌بندی سیاسی در ایران، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر نی.
۹. جهانبگلو، رامین (۱۳۸۳)، موج چهارم، تهران، نشر نی.
۱۰. جهانبگلو، رامین (۱۳۷۴)، مدرنیته، دموکراسی و روشن‌فکران، تهران، نشر مرکز.
۱۱. رحمانی، تقی (۱۳۸۴)، روشن‌فکران مذهبی و عقل مدرن، تهران، نشر قلم.
۱۲. سعید، ادوارد (۱۳۸۱)، نشانه‌های روشن‌فکری، ترجمه محمد افتخاری، تهران، آگه.
۱۳. سعید، ادوارد (۱۳۸۰)، نقش روشن‌فکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.
۱۴. ضمیران، محمد (۱۳۸۱)، میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران، هرمس.
۱۵. ظریفی‌نیا (۱۳۷۸)، کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران، تهران، آزادی اندیشه، چاپ سوم.
۱۶. علوی تبار، علیرضا (۱۳۷۹)، روشن‌فکری، دین‌داری، مردم‌سالاری، تهران، فرهنگ و اندیشه.
۱۷. علیجانی، رضا (۱۳۸۱)، اصلاح انقلابی، شریعت‌شناسی، تهران، یادآوران.
۱۸. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۲)، «گسست پارادایمی نخبگان فکری ایران»، گسست نسل‌ها، خسرو قبادی، تهران، جهاد دانشگاهی.
۱۹. قزلسفلی، محمد تقی (۱۳۸۰)، قرن روشن‌فکران، تهران، هومس.
۲۰. گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۳)، دین و روشن‌فکران مشروطه، تهران، اختران.
۲۱. گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶)، تجدد ناتمام روشن‌فکران ایران، تهران، اختران.
۲۲. وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

۲۳. حجاریان، سعید (۱۳۷۶)، «گونه‌شناسی جریان روشن‌فکری ایران معاصر»، فصلنامه پژوهش، سال دوم، شماره هفت، زمستان.
۲۴. رزاقی، سهراب (سه‌شنبه ۱۶ اردیبهشت ۱۳۷۹)، «پارادیم‌های روشن‌فکری دینی در ایران معاصر»، روزنامه مشارکت.
۲۵. علوی تبار، علیرضا (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶)، روشن‌فکران «ایرانی، مدرنیته غرب»، ماهنامه کیان، سال هفتم، شماره ۳۶.
۲۶. فراستخواه، مقصود (خرداد و تیرماه ۱۳۸۳)، «روشن‌فکری دینی پس از شریعتی»، ماهنامه نامه، شماره ۳۰.

27. Benda, Julien (1969), *The Treason of the Intellectuals*, Troust, Richard Aldingto 1928, rpt, Newyork, Norton.
28. Weber (1976), Max From Wax Weber: *Essays in Sociology*, London.
29. Shils, Edward (1958), "The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Socity and History*, vo 1.
30. Aron, R (1957), *The Opium of the Intellectuals*, London, Carzan.
31. Gouldner, Alvin, W (1979), *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Newyork, Seabury Press.
32. Gromsci, Antonion (1971), *The Prison Notbooks*, Trans, Quintin. Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Newyork, International Publisher.
33. Foucault, Michel (1980), *Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writing (1977)*, ed. Eolin Gordon, Newyork, Pantheon, 1980.
34. Bucholtz, Mary (2001), "Reflexivity and Critique in Discourse Analysis", *Critique of Anthropology*.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی